









### Tsongkhapa

umgeben von drei Buddhas (oben) und fünf Schutzgottheiten (unten und seitlich)

Verkleinerte Wiedergabe nach einem schwarzen tibetischen Blockdruck von 53×78 cm

Erklärung der Begleitfiguren in Note 551

■

WILHELM FILCHNER

KUMBUM  
DSCHAMBA LING

DAS KLOSTER DER HUNDERTTAUSEND BILDER MAITREYAS

EIN AUSSCHNITT AUS LEBEN UND  
LEHRE DES HEUTIGEN LAMAISMUS

Mit  
208 Abbildungen  
auf Kunstdrucktafeln nach eigenen  
Aufnahmen, 412 Skizzen des Verfassers im  
Text, einer Lichtdruck- und einer Bunt-  
drucktafel sowie einer  
Klosterkarte

---

IN KOMMISSION BEI F. A. BROCKHAUS / LEIPZIG / 1933

Umschlag nach Entwurf von Fritz Preiss

Alle Rechte vorbehalten

Copyright 1933 by Dr. Wilhelm Filchner, Berlin

[illegible]

Im Jahre 1905 hatte ich das Vergnügen, Wilhelm Filchners Werk „Das Kloster Kumbum in Tibet, ein Beitrag zu seiner Geschichte“ mit einer Einführung zu versehen. Damals war es, sozusagen, das „Baby-Kumbum“, dem ich als Taufpate zur Seite stehen durfte. Heute tritt uns das Baby als stattlicher, ausgereifter Mann entgegen, dem man nur Achtung und Bewunderung zollen kann. Das von Herrn Dr. Filchner in diesem Bande niedergelegte Material ist erstaunlich, und wenn man bedenkt, daß seine letzte Expedition rein geophysikalische Zwecke verfolgt hat, die den weitaus größten Teil seiner Zeit in Anspruch nahmen, müssen wir uns ihm doppelt zu Dank verpflichtet fühlen, daß er jeden freien Augenblick dazu benutzt hat, die Tempelanlagen von Kumbum eingehend zu studieren, das Leben und Treiben der Lamas zu beobachten, ihre Feste und Maskenaufführungen in Bild und Wort festzuhalten und unsere noch recht oberflächliche Kenntnis des Lamaismus mit vielen neuen und wertvollen Tatsachen zu bereichern. Er hat ein monumentales Werk von grundlegender Bedeutung geschaffen, das mit Koeppens geistvollem und unübertroffenem Buche „Die lamaische Hierarchie und Kirche“ zum Besten gehört, was die deutsche Literatur über den Lamaismus hervorgebracht hat. Aber niemand hat zuvor eine tibetische Tempelanlage so liebevoll und hingebend geschildert, wie es hier geschieht, niemand ist zuvor so tief in das Wesen lamaischer Kirchenbräuche, Kulthandlungen und Feste eingedrungen wie Filchner. Ich habe die Korrekturbogen des Werkes mit großem Vergnügen und Genuß gelesen und reiche Belehrung und neue Anregungen daraus empfangen. Die von Dr. Filchner gezeichneten vierhundert Skizzen sind eine willkommene Gabe und tragen sehr viel zum Verständnis des Textes bei.

In Herrn Unkrig hat Dr. Filchner einen ebenso verständnisvollen als kenntnisreichen Mitarbeiter gefunden. Herr Unkrig ist ein ausgezeichnete Mongolist, der sich seit Jahren erfolgreich mit dem Lamaismus beschäftigt hat und über ausgedehnte Sprach- und Sachkenntnisse verfügt. In den über tausend Anmerkungen, die er diesem Werke angefügt hat, ist eine außerordentliche Fülle ausdauernder Arbeit geleistet; freilich bin ich nicht immer mit all seinen Aufstellungen und Erklärungen einverstanden.

Da ich mich im Januar des Jahres 1909 einige Tage im Kloster Kumbum aufhielt und eine Anzahl daselbst gedruckter Bücher erwarb, unter anderen einen Traktat über den Heiligen Baum, möge es mir gestattet sein, ein Scherflein aus meinen Erfahrungen beizusteuern und zu den interessanten Ausführungen der Herren Filchner und Unkrig einige Ergänzungen zu liefern. Dr. Filchner besuchte Kumbum im Winter 1927/28, und im Zeitraum von achtzehn Jahren kann sich auch in einem Lamakloster manches ereignen. Zur Zeit meines Aufenthaltes befand sich das Kloster in einem Zustand arger Verwahrlosung, die Mönche sahen schäbig und schlecht genährt aus, und manche Statuen und Malereien machten auf mich den Eindruck handwerksmäßiger Arbeit. Vielleicht war ich

durch den Besuch älterer und glänzender ausgestatteter Tempel in Tibet verwöhnt. Zu meiner Freude ersehe ich nun aus Herrn Filchners begeisterten Schildereien, daß eine erhebliche Besserung der Zustände eingetreten ist. Andererseits habe ich in meinem Tagebuch zwölf Holzskulpturen mit den langatmigen tibetischen Namen ihrer Repräsentanten notiert, die Herr Filchner nicht beschrieben hat, so daß wohl anzunehmen ist, daß sie inzwischen verschwunden sein müssen. Unter diesen befanden sich die indischen Meister Vasubandhu, Asaṅga, Āryadeva, Nāgārjuna, Dīnāga, Dharmakīrti, Čākyaprabha und mehrere Dalai Lamas.

Der offizielle Name des Klosters, wie er richtig nach der Aussprache auf dem Titelblatt dieses Werkes erscheint, ist Kumbum Dschamba Ling (geschrieben: *Sku ,bum byams-pa gling* oder *glin*), doch darf dies nicht „das Kloster der hunderttausend Bilder Maitreyas“ übersetzt werden, was sowohl dem Geist der tibetischen Sprache als den Tatsachen widerspricht. Die Übersetzung „die Welt des Maitreya mit den hunderttausend Bildern“ auf Seite 171 des Werkes kommt der Wahrheit schon näher, ist aber auch nicht einwandfrei. Was zunächst das Wort *glin* betrifft, so bedeutet es nicht Welt, sondern 1. Kontinent, große Insel (Sanskrit *dvīpa*) und 2. Tempelbezirk, Tempel, Klosteranlage; wie es zu der zweiten aus der ersten abgeleiteten Bedeutung gekommen ist, wird jeder verstehen, der meine Beschreibung der Tempelbauten von Sam-yas (T'oung Pao 1908, 19—34) gelesen hat. *Byams-pa glin* bedeutet „Tempel des Maitreya“ und bezieht sich auf den Maitreya-Tempel in Kumbum, den uns Herr Filchner so eindrucksvoll beschreibt. Solcher *Byams-pa glin* gibt es viele, einen hervorragend schönen z. B. in Chamdo im östlichen Tibet. Die Bezeichnung *glin* kommt auch in andern Bauten von Kumbum vor. So trug zu meiner Zeit die Bibliothek auf einer Tafel die Aufschrift: *dpar-gyi lha k'an nio-mts'ar rin č'en glin*, „Götterhaus der Drucke, wunderbarer, köstlicher Tempel“. (In allen von Kumbum hergestellten Büchern wird das Wort *par*: *dpar* orthographiert.)

Wie aus der Klosterchronik hervorgeht, bezieht sich der Name *Sku ,bum* auf die Bilder, die auf den Blättern des Heiligen Baumes erscheinen. Unter diesen befindet sich aber Maitreya nicht. Die Bilder auf den Blättern stellen vielmehr den Buddha Simhadhvani (tibetisch *Sen-ge na-ro*) dar, der in der Lebensbeschreibung Tsongkhas eine mystische Rolle spielt (Huth, B. M. 176, 187 und in diesem Werk 181) und dem eine große Statue im Kloster gewidmet ist. Das Zahlwort *,bum* (von Huc und Gabet fälschlich mit zehntausend übersetzt) ist nicht wörtlich zu nehmen, sondern bedeutet soviel als „zahllos, eine große Menge“. Der Name *Sku ,bum byams-pa glin* besteht aus zwei verschiedenen Bestandteilen, die auf die beiden hervorragendsten Sehenswürdigkeiten des Ortes anspielen, und bedeutet „Stätte der zahllosen Bilder (scil. des Simhadhvani) und Tempel des Maitreya“. Hier wäre es auch am Platze, einen Irrtum Jäschkes zu berichtigen, der in seinem Tibetan-English Dictionary (22b, 394a) das *abum* von *Sku ,bum* zu *,bum-pa* („Grabmal“) stellt und der Auffassung zuzuneigen scheint, daß der Name „Grabmal des Leibes des Tsongkhapa“ bedeutet. Grammatisch wäre dies möglich, obwohl man in diesem Falle *Sku-i ,bum* erwarten sollte; doch die Hypothese ist hinfällig, da ja Tsongkhapa in dem von ihm gegründeten Kloster Galdan verschieden ist und dort auch seine Grabstätte hat.

Der Name Bo-bi Fu-jeh auf Seite 76 konnte nicht identifiziert werden, und Herr Unkrig hat sich vergeblich bemüht, ein annehmbares tibetisches Lautgebilde daraus zu destillieren. Der Name, der Herrn Filchner von seinem chinesischen Dolmetscher mitgeteilt wurde, ist natürlich chinesisch und sollte korrekt Pao-peï Fu yeh umschrieben werden. Dies ist in der chinesischen Umgangssprache die Bezeichnung für Tsongkhapa und bedeutet „der kostbare Buddha-Herr“. Dieser Name lehnt sich offenbar an den Titel an, den er in der Schriftsprache hat: Ta pao fa wang, „König des großen kostbaren Gesetzes“ (Sanskrit: Mahāratnadharmarāja). Mit dieser Erklärung stimmt denn auch Herrn Filchners Skizze 133 überein, die ohne Zweifel Tsongkhapa in der landläufigen Weise darstellt. Die Identifikation von Pao-peï Fu mit Tsongkhapa ist übrigens schon vom Grafen Széchenyi gegeben worden, und das einschlägige Dokument ist in Filchners „Das Kloster Kumbum“ auf Seite 114 abgedruckt.

Herr Filchner tut seinem chinesischen Gewährsmann unrecht, wenn er auf Seite 79 mit Bezug auf den von ihm gegebenen Namen Ta Ching T'ang sagt, daß er anscheinend diesen Ausdruck in Anlehnung an die Sache, so wie er sie verstand, gewählt habe. Der Chinese war durchaus ehrlich und hat nichts erfunden, denn die Bezeichnung Ta Ching T'ang („Halle der Großen Sūtras“) ist in Kumbum offiziell und ist auch mir von einem mich herumführenden Lama mitgeteilt worden. Die Bezeichnung dieses Gebäudes als „Große Klassiker-Halle“ halte ich nicht für sehr glücklich, denn das Wort „Klassiker“ paßt nirgendwo in den Osten hinein. Der schriftgemäße chinesische Titel dieser Halle, der auf einer blauen Holztafel in gelben Schriftzeichen am Eingang prangt, ist Fan tsung se, etwa „Tempel der indischen Lehre“ (*fan*, alte Aussprache *bam*, *bram*, ist Transkription von *Brahma*).

Was die auf Seite 111 erwähnte Tafelinschrift (Skizze 236) betrifft, so handelt es sich nicht um einen Einschlag des chinesischen Ahnenkultes in die Gebräuche des Lamaismus, sondern einfach um die bekannte Formel „Dem Kaiser zehntausend, zehntausend mal zehntausend (das heißt zahllose) Jahre!“ Unter der Manchu-Dynastie war eine Tafel mit dieser Formel obligatorisch in den Tempeln aller Religionen.

In Anmerkung 27 wird nach Vasiljev ein kurzer Bericht über die Gründungssage des Klosters Dscha-rung Kha-schor (geschrieben *Bya-run K'a-šor*) mitgeteilt. Leider aber hat Vasiljev die ganze Geschichte mißverstanden. Glücklicherweise ist der tibetische Originaldruck, der die Geschichte dieses weitberühmten Klosters bei Katmandu in Nepal beschreibt, in meinem Besitz (35 Folios); auch hat schon L. A. Waddell (Note on the Ma-gu-ta or Cha-rung Kha-shar Stupa, Proc. As. Soc. of Bengal, 1892, 186 bis 189) einen freilich sehr dürftigen und nicht ganz richtigen Auszug daraus mitgeteilt. Die Legende ist ätiologischer Natur; ihr Hauptzweck ist, den Namen des Klosters aus dem Tibetischen zu erklären und für Tibet in Anspruch zu nehmen, während er aller Wahrscheinlichkeit nach überhaupt nicht tibetisch, sondern Newari ist. Es handelt sich nicht, wie Vasiljev unrichtig übersetzt, um „einen Vogel *rdsi-ma*, der einen Stūpa errichten wollte“, sondern um eine Frau, die sich mit Geflügelzucht abgab (*ma bya rdzi-ma*) und deren Name in Indras Himmel *Gaṇi c'uṇ-ma* und bei der Wiedergeburt auf Erden Purna war. Sie bat den König von Nepal um Land, um darauf einen Stūpa zu Ehren des Tathāgata zu errichten, und zwar nur um so viel Land, als eine Stierhaut bedecken könnte.

Der König willigte ein mit den Worten: *bya-ru run*. Dies bedeutet einfach: „Gewährt!“ (wörtlich: es ist passend für dich, dies zu tun; du magst es tun; genau entsprechend im Pidgin-Englischen: *can do*), aber nicht, wie Vasiljev übersetzt: „Dem Vogel erlaubt.“ Das Wort *bya* ist hier nicht das Nomen „Vogel“, sondern das Futurum *bya* zu *byed*, „tun, machen“. „Dem Vogel erlaubt“ könnte so im Tibetischen überhaupt nicht ausgedrückt werden und würde *bya la č'og* lauten. Die Frau schnitt nun die Stierhaut in feine Stücke, verknüpfte diese zu einem langen Strick und bedeckte damit eine große Fläche, auf der sie den Stüpa erbaute — eine Variante der Dido-Sage, die bekanntlich über ganz Asien verbreitet ist. Als die Minister und Reichen dem König darob Vorstellungen machten, erwiderte er: „Die von mir getane Äußerung ‚gewährt‘ ist meinem Munde entschlüpft; ich, der König, spreche nur einmal (muß mein Wort halten).“ Der Text lautet: „*nas ni 'bya-ru run' zer-ba k'a-nas šor-ro; na rgyal-po smras-pa lan gčig yin-no.*“ Aus diesen beiden Phrasen „gewährt“ (*bya-ru run*) und „dem Munde entschlüpft“ (*k'a-nas šor*) soll der Name des Klosters (*Bya-run k'a-šor*) entstanden sein. Die weite Verbreitung der Dido-Sage in Asien habe ich zweimal behandelt, in einem Anhang zu meiner Abhandlung *The Relations of the Chinese to the Philippine Islands* (Washington 1907) und im *Journal of American Folk-lore*, 1926, Seite 89, und hoffe noch ein drittes Mal darauf zurückzukommen.

Das in Anmerkung 60 erwähnte tibetische Wort *ke-ke-ru* bezeichnet den Hyazinth und ist von Prākrit *kakkeṛa* abgeleitet, das Sanskrit *karkṣana* entspricht (vgl. Laufer, *Loan-words in Tibetan*, T'oung Pao 1916, 466, Nr. 73). In einer Abhandlung, die in *Mémoires de la Société de Linguistique* XXII, 43—46, erschienen ist, habe ich die Ableger dieses Edelsteinnamens im Iranischen, Armenischen und Arabischen verfolgt. Das Wort *ma-rğad*, besser *mar-gad* oder *mar-kad*, bedeutet nicht Saphir, sondern Smaragd und stammt nicht aus dem Mongolischen. Wie ich schon vor Jahren gezeigt habe (*Sino-Iranica* 518), basiert das tibetische Wort auf Sanskrit *marakata*, seinerseits von griechisch *maragdos* oder *smaragdos* abgeleitet, das eine Entlehnung aus dem Semitischen ist.

In Anmerkung 241 vermutet Herr Unkrig mit Recht, daß das mongolische *toti*, „Papagei“, ein Fremdwort sei. Es stammt von persisch *toṭī*, das wie viele andere persische Wörter auf dem Wege über das Uigurische ins Mongolische eingedrungen ist (*Sino-Iranica* 575).

Daß im Namen des Klosters Pemiongtschi in Sikkim *Padma byuñ-gnas* (Padma-sambhava) stecken soll (Anmerkung 543), ist nur teilweise richtig. Ich habe das Kloster im April des Jahres 1908 besucht und selbstverständlicherweise mir den Namen vom Abte aufschreiben lassen. Er lautet: *Pad-ma g-yañ-rtse* (gesprochen *yañ-tse*). Das bedeutet „Gipfel der Seligkeit des Padma“ und entspricht Padmasambhava, dessen Name sehr häufig in Padma abgekürzt wird. Es ist ein Tempel der Altbuddhisten, in dem Padma und Vajravarāhi verehrt werden. Zu meiner Zeit waren 110 Lamas und 400 Studenten, ausschließlich Lepchas, dort. Waddell schreibt den Namen im *Gazetteer of Sikkim*, 257, *Padma yang tse* und leistet sich die Übersetzung „der erhabene, vollkommene Lotus“ (the sublime, perfect lotus). Herr Unkrig setzt zuviel Vertrauen in die Angaben von Chandra Das und Waddell, die doch in Sachen tibetischer Literatur und Sprache arme Waisenknaben waren.



Mit Bezug auf das Wort *bakši* (Anmerkung 993) bemerkt Herr Unkrig, daß es allgemein für mongolisch gehalten werde, doch daß es eine Entlehnung zu sein scheine. Im T'oung Pao 1916, 485—487, 552, habe ich die Geschichte und weite Verbreitung dieses Titels dargelegt und seinen Ursprung aus dem Chinesischen nachgewiesen. Über die tibetische Version des Dzang-lun (Anmerkung 1210) habe ich ausführlich im T'oung Pao 1916, 415—422, gehandelt.

Zu Anmerkung 1198. Die schriftgemäße Schreibung des Klostersnamens ist *Čo-ne*, nicht *Čo-ni*. Dr. Rock ist natürlich nicht der erste gewesen, der dieses Kloster besucht hat. Die Missionare der American Christian Alliance sind dort seit vielen Jahren ansässig und entfalten eine segensreiche Tätigkeit. Im Dezember 1908 verbrachte ich dort eine Woche und habe die Kanjurausgabe des Klosters eingehend studiert. Leider ist das Kloster samt der Druckerei von mohammedanischen Fanatikern zerstört worden.

Zu Anmerkung 1274. Das Wort *t'an-ka* oder *t'an-ga* bedeutet ursprünglich „Rolle von Papier oder Zeug, die zum Schreiben oder Malen dient“ (Sanskrit *paṭa*); dann „gemalte Rolle, Malerei, Bild“. Die Rolle war die älteste Form des tibetischen Buches (vgl. Roman einer tibetischen Königin, 1f.). Dieser Terminus hat nichts mit dem Wort *t'an*, „Ebene, Fläche“, zu tun, noch letzteres mit dem Namen Tangut, wie Herr Unkrig behauptet. Man kann im Tibetischen nicht etymologisieren, indem man ein Wort mit einem andern jetzt homophonen Wort zusammenjocht. Die Sprachvergleiche zeigen, daß solche scheinbar homophonen Wörter einen ganz verschiedenen Ursprung haben und auf weit verschiedene ältere Lautkomplexe zurückgehen. Das Wort *t'an* bedeutet niemals „Feld“, was ein willkürlicher Zusatz ist („Feld“ ist *žin*) und bedeutet auch nicht eine Ebene schlechtweg, sondern ein Hochplateau, Tafelland (vgl. T'oung Pao 1914, 38). Im übrigen ist es nicht gut möglich, von einem Plateau auf eine Buchrolle oder eine Malerei überzuspringen.

Man kann natürlich nicht erwarten, daß alle Probleme, die ein so umfangreiches Material aufgibt, wie es im vorliegenden Werke verarbeitet ist, mit einem Schlage gelöst würden. Dazu wäre die intensive Mitarbeit einer Kommission von Fachgelehrten erforderlich. Herr Unkrig hat sein Bestes getan und sein Bestes gegeben, um das Werk auch dem Fachmann benutzbar, förderlich und anregend zu machen, und dafür ist ihm unser Dank gesichert.

Möge das bedeutende Werk viele Leser finden und die Kenntnis der lamaischen Religion, ihrer interessanten Baukunst, Bräuche und Ideale verbreiten helfen!

Chicago, 16. Oktober 1932.

Berthold Laufer

---

---

Seit den Tagen Köppens und Schlagintweits und in neuerer Zeit Grünwedels ist die Kenntnis des Lamaismus von deutscher Seite nicht wesentlich gefördert worden. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß ihm der verdiente Asienforscher Dr. W. Filchner seine Aufmerksamkeit zuwandte und von seinen Reisen in China und Tibet eine reiche Fülle neuer Beobachtungen und neuen Stoffes heimbrachte, die er teils schon früher verarbeitet hat, teils, vermehrt und vertieft, in diesem Buche neu vorlegt. Die Aufgabe, in diese fremde, abgeschlossene Welt einzudringen, ist, wie ich aus Erfahrung weiß, keineswegs einfach. Der burgenartige Baustil tibetischer Tempel ist ein Sinnbild der oft unzugänglichen Haltung seiner Insassen, und selbst der berühmte, leider wohl ausgestorbene „goldbeladene Esel“ wäre nicht immer fähig, durch die Tore zu brechen oder über die Mauern zu steigen. Die lamaistische Geistlichkeit wird zusammengehalten durch ein Band der Disziplin, freilich von wechselnder Festigkeit, und gemeinsamer Interessen, die allerdings nicht immer gleich lebhaft gefühlt werden, durch einen Geist der Zusammengehörigkeit, der sich nicht selten zu einer fanatischen Ablehnung des Fremden steigert, und nicht zuletzt durch das Bewußtsein der Überlegenheit, das durch die hilflose Unwissenheit des Laien in lamaistischen Dingen genährt wird.

Man soll aber nicht glauben, daß es dem westländischen Laien unter allen Umständen gelingen müsse, diese Kluft der Unwissenheit durch Studium des Lamaismus zu überbrücken. Soweit meine eigenen Erfahrungen in der Süd-Mongolei gehen, waren den oft sehr abweisenden Lamas die flüchtigen Besucher, die keinen Buddha von einem Lama unterscheiden können und den Geskü (Büttel oder Aufseher) mit dem Abt verwechseln, lieber als die ungeweihten Gelehrten, die tibetische Texte kennen und unbequeme Fragen stellen. Natürlich gibt es Ausnahmen, besonders wenn hohe Empfehlungen Türen und Tore öffnen. Sicher ist auch, daß diese Jahrzehnte politischer Unruhe das Mißtrauen gesteigert haben.

Ist schon die Bezwingung Tibets als eines erdkundlichen Begriffes eine Aufgabe, die anerkanntermaßen den Einsatz der höchsten Kräfte verlangt, so fordert die geistige Eroberung dieses verschlossenen Gebietes, Lamaismus genannt, eine nicht mindere ungeteilte Hingabe an sein schwieriges Studium. Der nie genug bewunderte ungarische Gelehrte Csoma de Kőrös ist diesem Studium Wegbereiter und Symbol geworden. Er hat mit asketischem Opfersinn vor 100 Jahren den Grund gelegt, auf dem wir heute noch unbekümmert weiterbauen, ohne daß wir seine Tragfähigkeit zu bezweifeln brauchen.

Die Ausrüstung, die der Gelehrte benötigt, um in diese Gebirgswelt einzudringen, ist, der Schwierigkeit der Aufgabe entsprechend, groß. Die Kenntnis des Sanskrit, der Grundsprache des Mahāyāna-Buddhismus, und die des Tibetischen, der Kirchensprache seiner stärksten Organisation, sind dem selbständigen Forscher unerläßlich, die des Mongolischen wenigstens erwünscht, um zur Erklärung der durch Formenarmut oft dunklen tibetischen Texte deren allerdings nicht fehlerfreie mongolische Übersetzungen heranziehen zu können. Wer außerdem über Kenntnisse im Chinesischen oder gar noch Japanischen

verfügt, hat nicht zu unterschätzende Vorteile dadurch, daß er die große buddhistische Literatur dieser beiden Sprachgebiete heranziehen kann, die übrigens zum kleinen Teile, vorwiegend in japanischer Sprache, lexikalisch verarbeitet und somit bequem zugänglich ist.

Die Frage, ob dieses oder jenes Gebiet des Studiums wert sei, beantworten wir häufig nach Maßstäben des Geschmacks. Dabei kommt der Lamaismus leicht schlecht weg. Wir lassen uns durch die vielen zutage liegenden Züge des Grausamen, Gräßlichen, Unheimlichen, Wollüstigen, die ihm eignen, abstoßen. Wenn ich nun auch nicht denen in unsern Tagen das Wort reden möchte, die im Psychoanalytischen Anfang und Schluß aller Erkenntnis sehen, so kann ich ebensowenig ändern beistimmen, die den Lamaismus und seinen Vater, den Tantrismus, wegen seines geschlechtlichen Einschlages nicht für des ernsten Studiums würdig halten. Der bewegte Ozean indischen Geisteslebens ist überall über seine sprachlichen und örtlichen Grenzen geschlagen, er hat schließlich die Höhen des Himalaya überstiegen und einen völlig artfremden Boden gründlich umgestaltet, einen Kirchenstaat eigenartiger Prägung geschaffen, der noch heute allen Stürmen trotzt (bis wann? das vermag freilich niemand zu sagen), und das Ganze, der Lamaismus, ist eine so merkwürdige geschichtliche und psychologische Erscheinung, seine Tempel sind so anziehend, seine Götterwelt so bunt, seine Kunst so fesselnd, seine Lehren so tief, seine Riten so mannigfaltig, seine Organisation so festgefügt, daß die Beschäftigung mit ihm keiner Rechtfertigung bedarf.

Hier vermählt sich Indisches mit Tibetischem, Primitives mit Kultiviertem (wenn es noch erlaubt ist, diese Gegenüberstellung zu gebrauchen), ungebändigtes Uempfinden mit subtilstem, sich letzten Endes selbst aufhebendem Denken. Fäden führen nach Persien, zu den Gnostikern. Das Schamanentum hat zu seinem abenteuerlichen Gewande Flicker aus dem Mantel des Bettelmönches hinzugefügt, der menschliche Schädel, menschliche Schenkelknochen haben sich als Trink- und Musikgerät ebenso wie der Knochenschmuck aus der Steinzeit herübergerettet, und die Opferkuchen der „schrecklichen“ Gottheiten gemahnen in Form und Farbe an Kannibalenmahlzeiten.

Aber die Erforschung dieser schwer zugänglichen Welt steckt erst in den Anfängen. Wir kennen wohl die Meinungen der Europäer verschiedenster Färbung über den Lamaismus, nicht aber den Lamaismus. Zwei Voraussetzungen müssen erfüllt werden, um brauchbare Beiträge zu liefern, die Beobachtung an Ort und Stelle und die Arbeit am Schreibtisch.

Beide sind, des bin ich überzeugt, in diesem Buche erfüllt: Herrn Dr. Filchners Beobachtungen sprechen für sich selbst. Sie sind die eines erfahrenen Forschers, der sich nicht durch Gefahren entmutigen, nicht durch Ablehnung ermüden läßt.

Herrn Unkrig stehen für seine Arbeit seine gute Kenntnis des Mongolischen und des Russischen zur Seite. Dadurch ist er in der Lage, die sehr beachtenswerte russische Literatur über den Lamaismus kritisch zu benutzen. Sein Aufenthalt in Rußland hat ihm Gelegenheit zu eindringendem Studium dieser Religion gegeben. Seine Arbeitskraft und seine Sorgfalt werden dieser Arbeit eine Menge neu erschlossenen Stoffes zugeführt und einen hohen Grad von Zuverlässigkeit gesichert haben. — In diesem Sinne begrüße ich das Buch als einen hochwillkommenen Beitrag zur Kenntnis des Lamaismus.

Peiping, im Herbst 1932.

Ferdinand Lessing

---

---

Eine Expedition, die ihr Forschungsgebiet restlos erschließen will, ist auf das Zusammenwirken von Geophysikern, Geologen, Geographen, Zoologen, Botanikern, Völker- und Sprachforschern, Religionswissenschaftlern, Archäologen und andern Fachgelehrten angewiesen. Der Forschungsreisende, der allein in die Welt hinauszieht, muß sich auf ein Gebiet, auf sein Sonderfach, beschränken; denn der Wissenschaft ist nur mit zielbewußt und gewissenhaft durchgeführten Arbeiten gedient. Bei meiner letzten Tibet-Reise habe ich erdmagnetische Messungen\* und die dazu nötigen Hilfsarbeiten\*\*: astronomische Ortsbestimmungen, Höhenmessungen und Routenaufnahmen in den Mittelpunkt gestellt. Meine Hauptarbeiten sind von Bedeutung für die Verbesserung und Ergänzung unserer noch sehr unsicheren Kenntnis von der Größe und Verteilung der erdmagnetischen Säkular-Variation in China und Tibet.

Trotz grundsätzlicher Beschränkung auf die rein wissenschaftlichen Aufgaben zieht aber der Forscher doch nicht nur als Fachgelehrter durch das an Neuartigem, Fremdem und Geheimnisvollem überreiche Land, sondern auch als Mensch mit offenen Augen und Ohren\*\*\*. Und so reizte mich im Winter 1926/27 die Gelegenheit, das Kloster Kumbum, diese Hochburg des Lamaismus im nordwestlichen Kan-su, in allen Teilen des Lebens und Treibens dieser gewaltigen Mönchsgemeinschaft eingehend zu studieren. Schon bei meiner ersten Tibet-Reise im Jahre 1904 hatte mich die Eigenart des Klosters mächtig angezogen. Nun ich, nahe dem Pilgerort Lussar, dem östlichen Eckpfeiler meiner nördlichen Beobachtungskette, wieder in das Klostergebiet einzog, entschloß ich mich, meine knappe Freizeit den Mysterien Kumbums zu widmen†. Es gelang mir, einen Plan der ausgedehnten Klosteranlagen aufzunehmen, eine große Zahl von Photos und Skizzen herzustellen und einen 14000 m langen Film von den Tänzen und kultischen Handlungen der Lamen aufzunehmen. Obwohl mich bald schwere Krankheit befiel, ich in größter Not lebte und es mir daher natürlich nicht möglich war, in allen Einzelheiten vollständige Unterlagen für die Beschreibung des Klosters zu sammeln, glaube ich immerhin, mit diesem Werk eine Grundlage geschaffen zu haben, auf der andere Forscher weiterbauen können. „Kumbum Dschamba Ling“ soll für den sachkundigen Besucher dieser Kultstätte eine Art „Baedeker“ darstellen, der es ihm ermöglicht, sich nicht nur

---

\* Vgl. „Die erdmagnetischen Beobachtungen von Dr. Filchner auf seiner Reise in China und Tibet in den Jahren 1926—28“, von O. Venske, Veröffentlichungen des Preußischen Meteorologischen Instituts Nr. 379. Abhandlungen Bd. IX, Nr. 7.

\*\* Vgl. „Dr. Filchners geographische Ortsbestimmungen und Höhenmessungen in Zentral-Asien“, von E. Przybyllok und K. Walter, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Naturw. Kl. Jahrgang VI. Halle 1929. S. 285—299. Die Verarbeitung eines weiteren Teiles der Hilfsarbeiten erscheint demnächst im Ergänzungsheft Nr. 215 von Petermanns Mitteilungen im Verlage von Justus Perthes in Gotha.

\*\*\* Vgl. Wilhelm Filchner, „Om mani padme hum. Meine China- und Tibetexpedition 1926—28“, 11. Aufl., Leipzig, F. A. Brockhaus, 1930.

† Vgl. Wilhelm Filchner, „Das Kloster Kumbum“. Berlin, Mittler & Sohn, 1906.

leicht im Kloster zurechtzufinden, sondern der dem Interessenten auch Anregung gibt zu Sonderuntersuchungen.

Bei unserer beschränkten Kenntnis der lamaistischen Welt mag dieser Beitrag den Fachleuten willkommen sein. Ganz so einfach war es nicht, ihn zu beschaffen, da z. B. die kartographische Aufnahme des Klosters bei der mißtrauischen Einstellung der Mönche gegen Fremde Schwierigkeiten begegnete. Das Ziel war also nur durch Geduld und Vorsicht zu erreichen. Vor allem mußten die Tempel planmäßig besucht und die Beobachtungen unauffällig zu Papier gebracht werden. Recht förderlich war dabei die Einführung bei hohen Klostergeistlichen durch meine chinesischen Freunde L ü und den Dao-Tai von Si-ning. Besonders wirksam erwies sich auch eine Empfehlung des chinesischen Marschalls Feng Yü-hsiang an den Abt des Klosters. Leider ist durch die Wirren der chinesischen Bürgerkriege einiges von meinen Aufzeichnungen verlorengegangen; immerhin hatte ich die Genugtuung, daß der weitaus größte Teil glücklich nach Berlin gelangte.

Bei der kritischen Prüfung und Verarbeitung unterstützte mich, besonders nach der linguistischen Seite hin, Herr W. A. Unkrig, Berlin, der mir von Herrn Professor Dr. Schmidt, dem Direktor des Museo Etnografico Vaticano, auf das wärmste empfohlen worden war. Auf Herrn Unkrig gehen auch die philologischen Bemerkungen in diesem Buche zurück. Es ist mir eine angenehme Pflicht, Herrn Unkrig an dieser Stelle meinen aufrichtigen Dank für seine wertvolle Mitarbeit auszusprechen.

Den Herren Dr. Lessing, Professor am Museum für Völkerkunde und am Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin, zurzeit in Peiping, Professor Dr. Laufer, Kustos am Field-Museum in Chicago, und dem Lama Yongden danke ich für das freundschaftliche Wohlwollen, das sie in Geleitworten zum Ausdruck brachten. Für manche Hinweise und Anregungen bin ich auch verpflichtet: der französischen Tibet-Forscherin Frau Alexandra David-Neel und den Herren: Geheimrat Dr. Heinrich Lüders, Professor an der Universität in Berlin, Dr. O. Franke, Professor an der Universität in Berlin, Regierungsbaurat Ernst Boerschmann, Professor an der Technischen Hochschule in Berlin, Dr. von Drigalski, Professor an der Universität und Stadtmedizinalrat in Berlin, dem spanischen Gelehrten Herrn Dr. Estella und meinem Freunde, dem Oberregierungsrat a. D. Dr. Kastendieck, Berlin.

Dem Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung bin ich für einen Zuschuß zu den Druckkosten zu besonderem Dank verbunden.

Endlich möchte ich auch der Firma F. A. Brockhaus für die freundliche Beratung, die bewährte buchtechnische Ausstattung und für die verständnisvolle Durchführung der Drucklegung meinen wärmsten Dank abstatten.

Möge dies Buch an seinem kleinen Teil mithelfen, den Schleier zu lüften über den geheimnisvollen Zusammenhängen, die das Menschengeschlecht, über Rassen und Völker hinweg, auf der Suche nach den ewigen Wahrheiten verbinden.

Berlin, Herbst 1932.

Wilhelm Filchner

# INHALT

	Seite
Geleitwort des Lamas Yongden . . . . .	III
Geleitwort von Professor Dr. Laufer . . . . .	IV
Geleitwort von Professor Dr. Lessing . . . . .	IX
Vorwort des Verfassers . . . . .	XI
Bemerkungen zur Schreibung und Aussprache der asiatischen Wörter	XVI
Kapitel I: Allgemeines über lamaistische Kultstätten, Kultobjekte und Kult- geräte . . . . .	1
Kapitel II—VIII: Beschreibung des Klosters mit historischen Nachrichten:	
Kapitel II: Der Golddach-Tempel . . . . .	25
Kapitel III: Heilige Bäume — Tempel des Dscho — Tempel des Dīpaṅkara — Tsongkhapa-Tempel . . . . .	47
Kapitel IV: Der Tempel der Medizinischen Schriften — Die Große Klassiker-Halle — Große Brücke über die Klosterschlucht — Strohedot	65
Kapitel V: Mani-lou — Tempel der Tausend Buddhas mit zwei Mani-khang — Große Gebetsmühle — Götter-Versamlungs-Tempel — Heiliger Hain	93
Kapitel VI: Tempel der Heiligen Schriften — Meditations-Sūtra-Halle — Dschud-khang (Tempel der Mystik) — Thab-khang (Teeküche) — Ökonomie- gebäude der Großen Sūtra-Halle — Palast des Sai-to-to-wa — Blumen- tempel . . . . .	114
Kapitel VII: Blumentempel: Klassiker-Halle, das Haus der autochthonen Götter — Mar-brang (Roter Palast) . . . . .	137
Kapitel VIII: Großer Stūpa — Acht Tschorten — Doppel-Stūpa — Kloster- tor — Khorā oder Khorlam — Mani-lou — Bumkhang — Lha-tschöd . .	159
Kapitel IX: Tsongkhapa, sein Leben, sein Werk, seine Schriften . . . . .	171
Kapitel X: Das Mönchtum des Lamaismus . . . . .	196
Kapitel XI: Die Tulkus oder Inkarnationen . . . . .	227
Kapitel XII: Von den Verehrungsformen und Götterdiensten des Lamaismus	243
Kapitel XIII: Das Butterfest. I. Allgemeines, Tschilchor, Tschödpas . . .	269
Kapitel XIV: Das Butterfest. II. Die Tormas — Der Markt — Die Mators	291
Kapitel XV: Die religiösen Tänze. I. Allgemeines und der Tscham in Kumbum	307
Kapitel XVI: Die religiösen Tänze. II. Zwei andere Arten des Tscham . . . .	326
Kapitel XVII: Von der Wissenschaft des Lamaismus, ihrem Studium, ihren Disputationen und gelehrten Graden . . . . .	338
Kapitel XVIII: Von der Heilkunde und den praktischen Lebensregeln des Lamaismus . . . . .	362
Anhang: Völkcrkundliches aus Tibet, besonders aus dem Amdo-Gebiet . .	376
Anmerkungen . . . . .	405
Register . . . . .	537
Druckfehlerverzeichnis . . . . .	553
Literaturverzeichnis . . . . .	554

# ABBILDUNGEN

	Seite		Seite
Tsongkhapa . . . . .	Titelbild	44 Tschö-ra, Tempel der Tausend Buddhas	65
1/2 Panorama des Klosters . . . . .	24	45 Kapelle der „Großen Gebetsmühle“ . .	65
3 Blick auf Lussar, vom Glockenberg aus . .	25	46 Tempel der Heiligen Schriften . . .	65
4 Golddach-Tempel . . . . .	25	47 Blick von der Großen Brücke schluchtaufwärts	112
5 Blick auf Kumbum vom Lha-tschöd aus . .	32	48 Blick schluchtaufwärts . . . . .	112
6 Tanguten in Lussar . . . . .	32	49 Tempel der Heiligen Schriften . . .	113
7 Hauptteil des Tempelviertels . . . . .	32	50 Tor eines Tempels . . . . .	113
8 Lamen beim Kiang-tschag . . . . .	32	51 Obergeschoß eines kleinen Tempels . .	113
9 Kiang-tschag und Gebetsbretter . . . . .	zwischen 32/33	52 Südwestlichster Teil des Klosters . . . . .	113
10/13 Kiang-tschag . . . . .	zwischen 32/33	53 Dschud-khang . . . . .	120
14 Tschag-tsalwa, erste Phase . . . . .	neben 33	54 Blick vom Strohedpot aus . . . . .	120
15 Tschag-tsalwa, zweite Phase . . . . .	33	55 Ökonomiegebäude der Großen Sūtra-Halle	120
16 Golddach-Tempel, Obergeschoß . . . . .	33	56 Prozession, schluchtwärts ziehend . .	120
17 Tempel der Medizin. Schriften . . . . .	33	57 Blumen-Tempel . . . . .	zwischen 120/121
18 Golddach-Tempel, von der Großen Klassiker-Halle aus . . . . .	40	58 Unterstes Tempelviertel . . . . .	zwischen 120/121
19 Tempelviertel, Hauptkomplex . . . . .	41	59 Tor des Blumen-Tempels . . . . .	zwischen 120/121
20 Tempel der Medizin. Schriften und andere Tempel; vom Mar-brang aus . . . . .	41	60 Relief aus gebranntem Ton . . . . .	zwischen 120/121
21 Wassergebetmühlen . . . . .	48	61 Heilige Bäume im Blumen-Tempel, zwischen 120/121	
22 Tempel der Medizinischen Schriften . . . . .	48	62 Blumentempel . . . . .	neben 121
23 Große Klassiker-Halle . . . . .	48	63 Nördlichster Klosterteil . . . . .	121
24 Tempelviertel, Hauptteil . . . . .	48	64/65 Blumentempel: Klassiker-Halle . . . . .	121
25 Tempel der Medizin. Schriften . . . . .	49	66/67 Blumentempel: Klassiker-Halle, Eingang zum Hof . . . . .	128
26 Große Klassiker-Halle . . . . .	49	68 Blumentempel: Klassiker-Halle, Seitenansicht	128
27 Große Klassiker-Halle, Haupteingang . .	56	69 Blumentempel: Klassiker-Halle, Seitenansicht	128
28 Tempel der Medizin. Schriften, Blick auf Dach	56	70/71 Blumentempel: Klassiker-Halle, Hof	129
29 Große Klassiker-Halle, Tschö-ra, Priesterwohnungen . . . . .	56	72 Mar-brang . . . . .	144
30 Blick von Hauptbrücke schluchtaufwärts . .	56	73 Südwestteil des Klosters . . . . .	144
31 Klosterteil östlich der Schlucht . . . . .	zwischen 56/57	74/75 Großer Stüpa . . . . .	145
32 Dach der Großen Klassiker-Halle . . . . .	zwischen 56/57	76/77 Acht Tschorten . . . . .	145
33 Lamawohnungen am Osthang . . . . .	zwischen 56/57	Namtschuwangdan, Farbentafel . . . . .	161
34 Große Klassiker-Halle, Säulengang, zwischen 56/57		78 Doppel-Stüpa . . . . .	168
35 Hauptbrücke über Schlucht . . . . .	zwischen 56/57	79 Klosterwohnungen . . . . .	168
36 Thab-khang und Strohedpot, von Westen aus . . . . .	zwischen 56/57	80 Bumkhang . . . . .	169
37 Tschö-ra-Komplex . . . . .	neben 57	81 Devotion vor Bumkhang . . . . .	169
38 Khorlam und Tempel der Heil. Schriften, neben 57		82 Drei Mani-khang . . . . .	169
39 Golddach-Tempel, Große Klassiker-Halle, Tschö-ra . . . . .	57	83 Latse . . . . .	169
40 Göttin mit dem weißen Schirm . . . . .	57	84 Klostertor . . . . .	192
41 Tempel der Tausend Buddhas . . . . .	64	85 Khorlam . . . . .	192
42 Gebetsmühlen . . . . .	64	86 Blick vom Lha-tschöd aus . . . . .	192
43 Mani-Galerie . . . . .	65	87 Êrh-lo-ye . . . . .	192
		88/90 Novizen . . . . .	193
		91 Schabis . . . . .	193
		92 Novize . . . . .	208
		93 Gelong, Getsul, Novize . . . . .	208

	Seite		Seite
94 Novizen	208	149 Zuschauer beim Tscham-Tanz	289
95 Getsul	208	150 Zeremonie der Torma-Verbrennung	296
96/98 Novizen	209	151 Tanz der Göttermasken	296
99 Lama aus Kumbum	209	152 Verbrennung der Tormas	zwischen 296/297
100 Mongolischer Lama	224	153 Der Khampo unterwegs zur Mani-Galerie	zwischen 296/297
101 Mongolischer Gelong	224	154 Tscham-Tanz, schematisch	zwischen 296/297
102 Zauberer der „Roten Sekte“	224	155 Zuschauer und Polizeilamen	neben 297
103 Novizen, Tabak schnupfend	224	156 Prozession mit Khampo	297
104 Großer und kleiner Mönch	225	157/158 Tscham. Tanz der Atsaras	297
105 Gelongs	225	159 Tscham. Die Meister des Friedhofs	304
106 Lamen	225	160 Tscham. Hwaschang als Zuschauer	304
107 Alter Gelong	225	161 Tscham. Tanz der Gattinnen der Gompos	305
108/109 Polizeilamen	240	162 Tscham. Mahākāla	305
110/111 Tulkus	240	163 Tscham. Zweite Form der Meister des Friedhofs	312
112 Tempelwächter	241	164 Tscham. Tanz der Gompos	312
113 Tsoktschen-schelugo	241	165/168 Tscham. Tanz der Gompos	neben 313
114/115 Gelong bei der Andacht	256	169 Tscham. Fabelwesen mit Elefantenrüssel	320
116/117 Frau mit Rückengehänge	257	170 Tscham. Gampo	320
118/119 Mönche während der Pause	257	171/172 Tscham. Gompos und Atsaras	321
120 Nachzügler vor dem Mar-brang	264	173/174 Tscham. Gompos und Schabas	328
121 Wasserträger	264	175 Tscham. Schabas	329
122 Pferdetränke	264	176 Tscham. Gompos	329
123 Wasserträger am Brunnen	264	177/178 Tscham. Mahākāla	336
124 Novizen, Tee ausschüttend	265	179/180 Tscham. Schabas	337
125 Butterfest. Die beiden Großen Tschödpa	265	181 Tscham. Mahākāla und Linga	352
126 Fest der Wasserweihe	272	182/184 Tanguten	352
127 Tierfreundlicher Gelong	272	185/186 Rezitationen im Tschö-ra	353
128 Novizen, Opferschalen putzend	272	187/188 Disputation im Tschö-ra	368
129 Butterfest	272	189 Tangutin	369
130/131 Butterfest, Tschödpas	273	190 Keksweiber	369
132/133 Butterfest, Tschödpa	280	191/192 Dogpas	376
134 Butterfest, Tschödpa	281	193 Pilgerin	376
135 Reiche Pilgerin mit Karawane	281	194 Halbblut	376
136 Biwakplatz der Pilgerkarawanen	288	195/196 Tangutinnen	377
137 Wolltransport	288	197 Tibetisches Zelt	377
138 Tanguten auf dem Klostermarkt	288	198 Herberge in Nag-tschu-ka	377
139 Pilger am Biwakplatz	288	199 Tibeterin	384
140 Bettelmönch	zwischen 288/289	200 Frauen durchsuchen Abfallhaufen	385
141 Marktplatz im Kloster	zwischen 288/289	201 Chainuk	385
142 Besucher des Klostermarktes	zwischen 288/289	202 Tibeter zerlegen Jak...	385
143 Fleischverkäufer	zwischen 288/289	203 Tibeterin am Butterfaß	385
144 Zeremonie der Torma-Verbrennung	zwischen 288/289	204 Tibetische Händler	392
145 Tanz der Göttermasken	zwischen 288/289	205 Tibetische Kinder	392
146 Prozession mit Tormas	neben 289	206 Der Verfasser	393
147 Verbrennung der Tormas	289		
148 Volk im Tschö-ra	289		



---

---

## Bemerkungen zur Schreibung und Aussprache der asiatischen Wörter

Für die Umschriftung der Sanskrit- und Pāli-Wörter ist die heute allgemein übliche Methode befolgt worden.

Für den mit der Materie nicht vertrauten Leser sei kurz folgendes gesagt: Von den Konsonanten klingt *c* wie deutsches *tsch*, *j* wie *dsch*, *y* wie *j* und *v* wie *w*, *s* ist scharfes *ss*, *ś* und *ṣ* lauten beide annähernd wie *sch*. Ein *h* hinter bestimmten Konsonanten deutet die Aspiration an und wird bei der Aussprache hörbar. Es lautet daher *dh* wie *d'h*, *th* wie *t'h*, *ph* (selten vorkommend) wie *p'h*, *ch* wie *tsch'h* usw., *ñ* ist gleich *nj*. Auf die übrigen unterscheidenden Punkte unter- und oberhalb einiger Konsonanten braucht hier nicht näher eingegangen zu werden, da sie nur zur Hervorhebung geringfügiger Lautschattierungen dienen. Von den Vokalen sind *e* und *o* stets lang, die übrigen dann, wenn sie einen Längestrich haben.

Die tibetischen (und mongolischen) Worte sind mit sehr wenigen Ausnahmen, wo das unumgänglich notwendig erschien, im Text dieses Werkes so in deutschen Lauten wiedergegeben, wie sie an Ort und Stelle gehört wurden. In den Anmerkungen dagegen sind sie durchgängig in wissenschaftlicher Transkription und zwar in Kursivschrift gegeben. Auch im Tibetischen begegnen wir der Aspiration, sie wird durch *ʼ* ausgedrückt. Das lautende bzw. ruhende *a* oder genauer die Vokalstütze sind durch *ʾ* bzw. *˙* dargestellt, *ts* und *ds* sind in der Schrift je ein Zeichen, *ṣ* hat den Lautwert von *j* im französischen „jour“, *ṇ* hat den Wert von *ng*; *ṣ* ist gleich *tsch*. Im Mongolischen ist *x* gleich einem kräftigen deutschen *ch* und *gh* gleich einem eben solchen *g*. Die Betonung ruht auf der ersten Silbe, wofern nicht über einem Vokal der Längestrich steht.

---

---

## I. KAPITEL

# Allgemeines über lamaistische Kultstätten, Kultobjekte und Kultgeräte

Die vergleichende Erforschung der Religionen hat unserer westlichen Kultur wohl im großen und ganzen die Kulte der Völker erschlossen, und es läßt sich nicht leugnen, daß diese Arbeit der Philologie, der Ethnologie und der Völkerpsychologie unschätzbare Ergebnisse geliefert hat. Nur der Lamaismus, die Religion der tibetischen Hochländer, ist dem Durchschnittseuropäer heute noch ein Buch mit sieben Siegeln, obgleich diese Religion ihren Mutterboden im Buddhismus hat. Warum sich noch bis vor kurzem dichte Schleier um diese Welt lagerten?! — Nun, man weiß, wie sich an die Worte Tibet, Lhasa Vorstellungen knüpfen von schicksalsschwangeren Expeditionen und von Abschiebung neugieriger Europäer, die in das verschlossene Land vorgedrungen waren.

Einem gütigen Geschick, dem guten Glück und zäher Ausdauer verdanke ich es, daß ich mich in dieser eigenartigen Sphäre umschauchen durfte. Es war mir vergönnt, was wenigen Europäern gelang, an Ort und Stelle und in engster Fühlung, ja Freundschaft mit Lama-Priestern die fremdartigen Kulte zu studieren. Meine Beobachtungen erstrecken sich über eine lange Zeit und gehen bis in die Einzelheiten. Darum darf ich mir die Aufgabe stellen, ein Bild des Lamaismus in seinen Lebensäußerungen zu geben. Diese Arbeit soll, besonders was die Lehre betrifft, an Hand von solchen Literaturangaben ergänzt werden, die in Europa wenig bekannt, schwer erreichbar oder zugänglich sind.

In der Natur der Sache liegt es, daß wir uns zunächst über die Eigenwelt unterrichten, in der sich diese Lebensäußerungen abspielen. Diese gewissermaßen naturbedingte Eigenwelt ist das lamaistische Kloster. Es darf nicht übersehen werden, daß der Lamaismus trotz aller Entartung letzten Endes noch Buddhismus ist und bleibt. Die Lehre des Buddha ist auf dem tibetischen Hochplateau, in der Mongolei und einem Teil Sibiriens zu jener eigenartigen kultischen Form geworden, die wir als Lamaismus bezeichnen, die aber in den Grundzügen den Charakter eines ethischen Systems verrät, wie es dem Buddhismus eigen ist. Nur hat dieses ethische System eine engere Gültigkeit, nämlich für eine zahlenmäßig beschränkte Klasse von Menschen, die Mönche. Im Gegensatz zum christlichen Ordensleben handelt es sich um eine esoterische Form des sittlich-religiösen Verhaltens. Daran ändert die Tatsache nichts, daß der Lamaismus bedeutend enger mit der Welt des Laien verknüpft ist als die anderen Formen des

Buddhismus. Zwar kannte Buddha selbst den Begriff des Klosters nicht; unabhängig voneinander suchten die mönchischen Anhänger seiner Lehre das Ziel ihrer Vervollkommnung, die Anwartschaft auf das Nirvāṇa in der Einsamkeit der indischen Wälder und Dschungeln zu erreichen, wie etwa die christlichen Mönche der ersten Jahrhunderte, die Eremiten und Anachoreten<sup>1)</sup>, die heiligen Wüstenväter, besonders der orientalischen Kirchen. Aber die lang andauernde Regenzeit<sup>2)</sup> trieb Buddhas Mönche aus ihren einsamen Schlupfwinkeln unter die schützenden Dächer menschlicher Siedlungen. Es wurde damit der Anstoß gegeben zur Institution der gemeinsamen Beichtfeiern mit der Rezipitation des Pratimokṣasūtra<sup>3)</sup>, dann aber auch zur Schaffung ständiger monastischer Siedlungen. So entstand bereits in den ersten Jahrhunderten des Buddhismus das Kloster, der Sammelpunkt von Männern mit dem Streben nach ein und demselben hohen ethischen Ziele. Dann erweiterte sich die Institution wie von selbst zum religiösen Zentrum auch für Laien, die vornehmlich als „Gabenherren<sup>4)</sup>“ angesehen wurden. Zahlreiche Ruinen von Vihāras<sup>5)</sup>, wie diese Niederlassungen genannt werden, zeugen auf indischem Boden von dem Opfersinn, durch den die damaligen Mahārājas<sup>6)</sup> und auch Duodezfürsten ihrer Verehrung für Buddha Ausdruck verliehen. Die dort immer zu findenden Stūpas oder Kuppeldenkmäler zur Aufnahme von Reliquien geben ein Bild von der Freigebigkeit, mit der die heiligen Stätten bedacht wurden. Im buddhistischen Indien entwickelte sich das Klosterwesen also ganz allmählich. In Tibet aber und später in die Mongolei fand es nach und mit Ausbreitung der „Lehre“ Eingang als ein fertiger, von den Lebensäußerungen der Religion unlösbarer Begriff.

Auf sturmumbrauten Berggipfeln, in einsamen Hochtälern gelegen, wurden diese befestigten Klöster Zeugen des aktiven Lamaismus. Ihre Bewohner waren von der festen Absicht durchdrungen, eine jenseits unserer Sinne geahnte Welt zu erobern, geheime Kräfte zu beherrschen und sich übersinnliches Wissen anzueignen.

Die Klöster nahmen im Laufe der Jahrzehnte an Umfang beträchtlich zu und wurden immer mehr Brennpunkte lamaistischen Lebens. Die Unrast hielt ihren Einzug und erschwerte immer mehr geistige Sammlung und Meditation. So wanderten denn die heilige Ruhe Suchenden nach abgelegenen, einsamen Gegenden aus, wo sie sich ungestört wußten.

Auch das Kloster Kumbum, an Hauptverkehrswegen gelegen, war mit der Zeit der Unrast zum Opfer gefallen. Naturgemäß hatte damit auch sein ursprünglicher Charakter eine Wandlung erfahren. Es war, nachdem es mit der Kultur in Berührung gekommen, zum Brennpunkt lamaistischer Lehre im passiven Sinne herabgesunken.

Der Beschreibung des Klosters Kumbum seien einige allgemeine Erörterungen über die lamaistischen Klöster als Kultstätten vorausgeschickt. Dadurch sind wir in der Lage, bei der näheren Darstellung Kumbums auf die örtlichen Besonderheiten einzugehen.

So befassen wir uns zunächst mit den Kultgebäuden und ihrer inneren Einrichtung, mit den Gottheiten und Heiligen des Lamaismus und mit den kultischen Geräten. Alle diese Dinge sind in der Gestaltung, in welcher wir sie heute vor uns sehen, das Ergebnis eines langen geschichtlichen Werdens. In ihren Formen verraten sie teils ihren auf Indienweisenden Ursprung, teils zeigen sie Merkmale tibetischer Herkunft. Merkwürdig ist, daß manche Bestandteile der Tempelornamentik, vor allen Dingen Skulpturen, unverkennbar auf eine Wanderung griechischer Kunstformen nach Tibet (bud-

dhistische Holzstatuen!) schließen lassen<sup>7)</sup>. Jedenfalls sind die Gebäude, die Bildnisse der Götter, die Geräte für die Priester nicht allein von kultischer Bedeutung, sondern auch Gegenstand literarischer Behandlung. So werden wir im Verlauf dieser Darstellung den Titeln von lamaistischen Schriften in tibetischer und mongolischer Sprache begegnen, deren Verfasser Kultgegenstände behandeln oder besonders verehrten Statuen von Heiligen und Gottheiten ihr Interesse zuwenden. Auffällig ist, daß diese Autoren stets bestrebt sind, das Alter der Götter- und Heiligenbildnisse, der Kultgegenstände und Kultgebräuche möglichst bis auf die Zeit des historischen Buddha zurückzuführen. Für die Heiligengestalten bietet da — allen chronologischen Begriffen zum Trotz — die Lehre von den „Wiedergeburten“ eine wichtige Handhabe. Aber nicht nur mit Einzelheiten des Kultus haben sich die Lamen beschäftigt, sondern auch das Gesamtgebiet in ihren literarischen Schöpfungen zu erfassen versucht — kein Geringerer als der siebente Dalai Lama<sup>8)</sup> hat in tibetischer Sprache auf 324 doppelseitig bedruckten langen Blättern einen „Führer oder Katalog der Objekte des Kultus, der Gebete usw.“<sup>9)</sup> hinterlassen.

In dieser lamaistischen Literatur gibt es noch eine besondere Gattung von Schriften, die man etwa als „Baedeker“ oder Klosterführer bezeichnen könnte. Sie heißen in tibetischer Sprache Kartschag (*dkar čag*), wörtlich „Liste, Register, Verzeichnis“<sup>10)</sup>. Dieser Ausdruck ist für die gleiche Art von Schriften, die als Führer für Pilger gedacht sind, unverändert als Fremdwort ins Mongolische übergegangen<sup>11)</sup>. Aber nicht alle literarischen Schöpfungen dieser Art sind „Führer“ im geläufigen Sinne des Begriffs. Das zeigt uns ein Musterbeispiel dieser lamaistischen Literaturgattung, das Kartschag „Die Tempel von Lhasa“, mit lateinischer Umschriftung des tibetischen Textes, von A. Grünwedel ins Deutsche übertragen<sup>12)</sup>. Ein anderes Kartschag in russischer Sprache mit wertvollen tibetischen Anmerkungen hat Badsar Baradijn<sup>13)</sup> herausgegeben. Hier wird freilich nur ein einziger Tempel des gleich Kumbum im Amdo-Gebiet gelegenen Klosters Labrang behandelt. Aus der Zahl uns bekannter „Führer“<sup>14)</sup> sei noch derjenige genannt, der uns das im Süden des „Schneelandes“ gelegene älteste tibetische Kloster Samjä (*bsam yas*) erschließt, in dem die Lehre der „Rotmützen“ besonders blühte. Dieser „Führer“ besteht aus einem in Lhasa hergestellten Holzdruck von 266 großen Blättern (nicht Seiten!)<sup>15)</sup>. Ein Exemplar ist Eigentum der Bibliothek des Asiatischen Museums in Leningrad. Sehr zu bedauern ist, daß es nicht gelungen ist, das von den Mönchen von Kumbum herausgegebene und in ihrer eigenen Druckerei hergestellte Kartschag zu benutzen. Aus zuständiger Quelle<sup>16)</sup>, wie auch aus brieflichen Mitteilungen weiß ich, daß dieses Werk in folgende vier Abschnitte zerfällt: 1. Nachrichten über die Gründung des Klosters; 2. Liste der Äbte mit kurzen Biographien; 3. Übersicht der Sehenswürdigkeiten im Sinne ihrer Wichtigkeit für den gläubigen Lamaisten und 4. Angaben über den Nutzen der Verehrung der einzelnen Heiligtümer des Klosters. Vergeblich waren auch alle Versuche, diesen „Kumbum-Führer“, den Cybikov vor nunmehr 30 Jahren an Ort und Stelle benutzt hat, durch ihn selbst oder durch die Vermittlung von Mongolen in die Hand zu bekommen.

Das eigentliche Kultdenkmal des Buddhismus und somit auch des Lamaismus ist nun aber nicht der Tempel, der sich erst später entwickeln und zur eigentlichen Kultstätte werden sollte, sondern das schon flüchtig erwähnte Kuppeldenkmal. Es heißt

im Sanskrit Stūpa oder Caitya und ist auch als Dagoba bekannt<sup>17)</sup>. Es handelt sich dabei — in der ursprünglichen, altindischen Form — um runde, steinerne Baulichkeiten auf einer natürlichen oder künstlichen Erhöhung. Diese Kultdenkmäler sind gewissermaßen ein Gegenstück zu den über ganz Mittelasien und Sibirien zahlreich verstreuten Kurganen oder Schütthügeln<sup>18)</sup>. Aus vielen bildlichen Darstellungen kennt man ja diese indischen Rundbauten, von einer Kuppel in Gestalt einer Halbkugel gekrönt, die in früheren Zeiten in einer Spitze endete. Einer der großen Dagobas auf Ceylon, in Anurādhapura<sup>19)</sup>, hatte ehemals eine Höhe von 135 m. Jetzt ist er bis auf 77 m abgebröckelt. An der gleichen Stätte gedeiht übrigens auch heute noch der älteste Ableger des Bodhi-Baumes, unter dem Buddha einst die Erleuchtung empfangen haben soll. Auch die Höhe eines andern Dagoba ist von 105 m auf 90 m gesunken. Alle diese Stūpas sind aus Ziegeln erbaut und mit einer Stukkatur aus einem besondern, schneeweißen Kalk abgeputzt, der sich gut schleifen läßt. Diese Bauten wirken ungemein prächtig, ähnlich wie Kristall-Tempel. Abbildungen sind nicht imstande, den richtigen Begriff von ihrer Schönheit und Harmonie zu geben. Im vorigen Jahrhundert haben Archäologen viele dieser Stūpas geöffnet und einen Einblick in ihr Inneres gewonnen. So hat man auf Ceylon im Jahre 1820 in einem dieser Kuppeldenkmäler eine kleine, in Ziegeln gemauerte quadratische Kammer gefunden, deren vier Wände nach den Himmelsrichtungen wiesen. Im Zentrum aber, hoch oben unter der Kuppel, war ein steinernes mit einem Deckel versehenes Gefäß eingelagert, in dem einige Knochenteilchen, Stückchen Blattgold, Ringe, Perlen, Halsketten, tönernen Darstellungen der Schlangengottheit Nāga<sup>20)</sup> und zwei Leuchter aufbewahrt waren<sup>21)</sup>. Diese Reliquien galten als wunderwirkend. Ursprünglich bezog sich die Reliquien-Verehrung auf einen Stūpa, in dem der Überlieferung nach Teile der Asche des geschichtlichen Buddha beigesetzt worden waren, später aber auch auf solche, die man an Stätten errichtet hatte, welche an die denkwürdigsten Ereignisse im Leben Buddhas erinnern sollten.

Der Lamaismus kennt — um das vorwegzunehmen — eine besondere in den Tempeln und ihren Vorhallen zur Verehrung und Belehrung aufgehängte Art bildlicher Darstellungen, die tibetisch als „Sandschā Donpai Dsadpa tchu nji“ (korrekt: *saṅs rgyas ston pai mdsad bču gñis*, mongolisch *burxan bakši-in arban xoyar dsokiyal*) bezeichnet werden. Dieser Ausdruck wird meist „die zwölf Taten Buddhas, des Meisters“ übersetzt. Doch will es uns in diesem Falle richtiger erscheinen, das Wort „dsad pa“, mongolisch; „dsokiyal“, durch „Moment“ oder „Ereignis<sup>22)</sup>“ wiederzugeben. Folgende Stationen auf dem Wege des Buddha werden bildlich dargestellt: 1. das Verlassen der Tuṣita-Region, d. h. der Welt der Seligkeiten oder des Himmels; 2. das Eingehen in den Mutterleib in Gestalt eines weißen Elefanten; 3. die Geburt im Hain von Lumbinī; 4. das Studium an der Stätte des Wissens; 5. der frohe Zeitvertreib in Gesellschaft der Frauen und die Ausübung der Königsherrschaft; 6. das endgültige Verlassen des Heims und der Eintritt in den Mönchsstand; 7. die Anwendung schwerer Askese; 8. das Verweilen unter dem Bodhi- oder Erkenntnisbaum; 9. der Sieg über die Dämonenscharen durch den Samādhi des Erbarmens; 10. die Erwerbung des Zustandes eines Buddha, der zur klaren Erkenntnis gelangt ist; 11. das „Drehen des Rades der erhabenen Lehre“ (buddhistischer Fachausdruck für die Predigt)<sup>23)</sup> und 12. das Aufzeigen des Scheins

des Nirvāna. All das ist auf diesen großen, farbenprächtigen Tafeln in sprechenden, für das einfache Volk berechneten Genrebildchen dargestellt. Dazwischen sind Szenen eingestreut, die uns mit weniger wesentlichen Ereignissen aus dem Leben des Meisters bekannt machen. Ganz oben links vollendet sich der Kreislauf im Dasein des Buddha. Dort erblickt man einen altarartigen Aufbau mit acht urnenartigen Gefäßen, die oft die Form von Stūpas aufweisen. In diese Urnen wurde der Überlieferung nach die Asche Buddhas geschüttet und in acht Königreiche verteilt<sup>24</sup>). Das ist die eine Auslegung der „acht großen Stūpas“. Nach einer andern Erklärung, die von dem unserer Zeit angehörigen Khampo-Lama Agvan Dordschijev stammt, wurden diese acht großen Stūpas, die in der tibetischen Terminologie als die „Dscharag-nā tschen dschad“ (*r̥gya gar gnas č'en br̥gyad*), d. h. wörtlich „die acht großen indischen Stätten“, bekannt sind, an den acht Orten erbaut, an denen sich im Leben Buddhas wichtige Ereignisse abgespielt haben, und zwar in Kapilavastu, an der Nairāṇjanā, am Vajrāsana, in Vārāṇasī, auf dem Gr̥dhrakūṭapārvata, in Śrāvastī, Vaiśālī und Kuśīnagara<sup>25</sup>).

Andererseits ist in der tibetischen Literatur auch noch von „acht Stūpas“ die Rede, welche auf „acht Friedhöfen“ errichtet wurden. Im Hinblick auf die Bestattungsart und die Vorstellungswelt der Tibeter sollte man eher von Leichenäckern<sup>26</sup>) reden. Eine Mitteilung hierüber enthält eine tibetische Geographie, die der Mindschul Chutuktu von Peking zu Beginn des vorigen Jahrhunderts verfaßt und in der er auch Nepal und Indien behandelt hat<sup>27</sup>). Unter den hier erwähnten Stūpas ist der unter dem Namen des „Dscharung Khaschor“ (*bya ruṅ k'a šor*) bekannte insofern bemerkenswert, als er nach diesem Geographiebuch das Original des Bodhi- oder Erkenntnis-Stūpa sein soll. Jedenfalls ist dies religiöse Denkmal eins der berühmtesten in der ganzen lamaistischen Welt<sup>28</sup>). Es liegt etwa 3,2 km von Khatmandu und ist bis auf den heutigen Tag das Ziel von Pilgerfahrten nicht nur aus Tibet, sondern auch aus der fernen Mongolei und aus den Gebieten der Kalmüken in den Wolgasteppe. Die Universitätsbibliothek Leningrad besitzt mehrere Monographien über den Stūpa in mongolischer und kalmükischer Sprache. Ähnlich wie andere buddhistische Kultgebäude und ganze Klöster wird der Stūpa in der Weise verehrt, daß man ihn im andächtigen „Korwa“ (*skor ba*<sup>29</sup>), mongolisch *ergikü*) umrundet, d. h. ihn in der Richtung des Uhrzeigerlaufs umwandelt. Oder es werden vor ihm Opfer dargebracht, an die man bestimmte Bitten knüpft, wie um Verleihung von irdischem Reichtum oder Kindersegen<sup>30</sup>). Die erwähnten Monographien wissen zu berichten, wie dieser Stūpa zu den hauptsächlichsten geschichtlichen und legendären Vertretern des Lamaismus in engster Verbindung steht, wie er den Geist aller Buddhas der zehn Weltgegenden und der drei Zeiten<sup>31</sup>), sowie sämtlicher Bodhisattvas vergegenwärtigt und schließlich den Dharmakāya, die Verkörperung der buddhistischen Religionslehre, darstellt<sup>32</sup>). Die Wallfahrten zu diesem Stūpa finden meist im Winter statt.

Der Stūpa, tibetisch Tschorten (*mč'od rten*), mongolisch suburghan (*Bilder 76 und 78*), wurde zum sichtbaren Wahrzeichen des Buddhismus in allen den Ländern, in denen sich diese Religion durchgesetzt oder mit der einheimischen Glaubensanschauung verschmolzen hat. Stūpas zu errichten, galt früher und gilt auch heute noch in dem unermeßlichen Verbreitungsgebiet der Lehre Buddhas als außerordentlich verdienstvoll.

Bezeichnend ist, daß sich in dieser Hinsicht die Anhänger des Hinayāna, das ist der in Ceylon, Birma und Siam herrschenden Richtung, besonders hervortun. Sie übertreffen an Eifer bei weitem die Anhänger der weiter verbreiteten Entwicklungsform der ursprünglichen Lehre, des Mahāyāna. Man öffne nur ein beliebiges Buch über die Geschichte des Buddhismus in diesen Ländern; fast auf jeder Seite erhellt, wie sich die einzelnen Herrscher und Vornehmen gerade in der Errichtung von Stūpas gegenseitig zu überbieten suchen<sup>33</sup>). Birma mit seinen Tausenden von Stūpas, die unaufhaltsam dem Verfall entgegengehen, ist dafür ein geradezu klassisches Beispiel. Mit Wehmut nimmt der Reisende diese Eindrücke in sich auf. So viel Schönheit, so viel Kunstfertigkeit, hingegeben an eine erhabene Idee! Und keine pflegende Hand rührt sich, diese wertvollen Denkmäler einer hohen und feinsinnigen Kunst zu erhalten<sup>34</sup>). Aus der Weltanschauung des Buddhismus heraus kann man diese Gleichgültigkeit dem Verfall gegenüber verstehen. Man errichtet den Stūpa, um sich ein „Tugendverdienst“ zu erwerben. Mit dem Tode des Stifters hört daher die Sorge um das Bauwerk auf. Nur sehr wenigen Stūpas wird besondere Pflege gewidmet, so der berühmten Shwe-Dagon-Pagode in Rangoon<sup>35</sup>), die als Nationalheiligtum gilt. In Indien hat man auch eine Wiederherstellung des Riesenstūpas von Buddhagayā versucht. Aber nach dem Urteil von Kennern wurde das herrliche Bauwerk durch diese Arbeit nur verschandelt.

Die Grundform des Stūpa tritt allenthalben hervor. Aber unter dem Einfluß der jeweiligen nationalen Kunst unterliegt sie den verschiedensten, sozusagen spezifischen Wandlungen. Doch selbst die einfachste und schmuckloseste Ausführungsform, wie man sie etwa bei den Tibetern und Mongolen antrifft, zeigt eine eigenartige künstlerische Gestaltung. Bei den Kalmüken fand sich bisher nur ein einziger Stūpa aus jüngerer Zeit<sup>36</sup>). Am reichsten und schönsten bietet sich uns der Stūpa außer im alten Birma in Siam dar, wo er bis auf den heutigen Tag gepflegt wird. Ein Bild von dieser Pracht<sup>37</sup>) verschafft uns das Werk von Karl Döhning, das die buddhistischen Tempelanlagen und das Phrāchedi, wie man in Siam den Stūpa nennt, behandelt. Wegen seines Inhalts und seiner Abbildungen ist dieses Werk unschätzbar. Insbesondere eine Tatsache von weitgehender kulturhistorischer Bedeutung erfahren wir aus dem Werke Döhnings, nämlich, daß die siamesischen Stūpabaumeister zu Organisationen vereinigt sind, die den Bauhütten unserer mittelalterlichen Dome an die Seite gestellt werden können. Im übrigen halten auch die Stūpabaumeister gleich den Angehörigen der Baulogen die Baupläne und die darauf bezügliche Literatur geheim.

In China entwickelte sich der Stūpa zu der bekannten Form der schlanken, oft fast nadelförmigen Pagode (chinesisch: T'a) aus Stein, Gußeisen oder Bronze mit ausladenden schirmartigen Gebilden. Eine eingehende Darstellung der Pagoden liefert Regierungsbaurat Prof. E. Boerschmann. Für den Religionsforscher beachtenswert sind in Boerschmanns Werken die feinsinnigen psychologischen Erörterungen, die vor allen Dingen auf die Bedeutung der Landschaft hinweisen<sup>38</sup>). Die japanische Form des Stūpa nimmt, wie das ja auch geschichtlich bedingt ist, die chinesische zur Vorlage, nur geht das Bauwerk hier mehr in die Breite. Als Material dient Holz, wie dies ja allorts bei japanischen Kultbauten üblich ist. F. M. Trautz, seinerzeit am Deutschen Japan-Institut in Berlin, hat einige Stellen japanischer religiöser Quellen übersetzt, in

denen von der Einteilung der Stūpas und dem durch ihre Errichtung und Verehrung zu erwerbenden „Tugendverdienst“ die Rede ist<sup>39)</sup>).

Im Lamaismus begegnen wir, je nach der Bestimmung, dem Stūpa in zweierlei Ausführung. Entweder ist er ein im Tempel aufgestelltes Kultobjekt von verhältnismäßig bescheidenen Ausmaßen, d. h. von wenigen Zentimetern bis etwa zu ein Meter Höhe, vorwiegend aus Bronze oder Silber, aber selten in Holzschnitzarbeit. Oder der Stūpa stellt ein frei stehendes Ziegelbauwerk dar von meist bescheidener Höhe, die aber, allerdings selten, bis zu zehn Meter anwachsen kann.

Nach lamaistischer Überlieferung reichen die Stūpas in ihrer Entstehung bis auf Buddha zurück. Sie waren Denkmäler an Stätten, die Buddhas Gegenwart geheiligt hatte, oder stellten Behälter für Reliquien seiner geheiligten Person dar. Sie dienten aber auch zur Beisetzung der bereits in Asche verwandelten oder balsamierten sterblichen Überreste<sup>40)</sup> von Lamén, die sich durch einen heiligen Lebenswandel ausgezeichnet oder sich sonst um den Glauben besonders verdient gemacht hatten. So ruht denn auch die leibliche Hülle Tsongkhapas, des großen Mannes, dem ohne sein Zutun Kumbum die Entstehung verdankt, in einem besondern Stūpa, der allerdings in diesem Ausnahmefalle ein Bauwerk von eindrucksvoller Höhe darstellt<sup>41)</sup>. In manchen Klöstern sollen übrigens — dem Europäer unzugänglich — die einbalsamierten Leichen der Tulkus oder Wiedergeburtén in Stūpa-artigen Gebilden aus Metall beigesetzt sein.

Bautechnisch gesehen besteht der lamaistische Stūpa, den wir von nun an mit seinem tibetischen Namen als Tschorten bezeichnen wollen, aus drei Teilen: 1. dem Sockel mit meist quadratischer Basis; 2. dem Bumba<sup>42)</sup> (wörtlich „Vase, Gefäß“), dem Rundkörper, der in einigen europäischen Büchern in Anpassung an die Form auch „Blase“ genannt wird, und 3. der Spitze. Für das gegenseitige Größenverhältnis dieser Teile gelten anscheinend gewisse Regeln, doch ist es bisher nicht möglich gewesen, in einem tibetischen oder mongolischen Buch einen Hinweis auf diese Baugrundsätze zu finden. Das Bumba, der Hauptteil, gliedert sich in zwei aufeinandergelegte stumpfe Kegel mit gleichem Radius auf großer Basis. Der untere Kegel ist mit der großen Fläche nach oben gekehrt, der obere nach unten. Die Spitze gliedert sich in den Hals, tibetisch *Brä* (*bras*)<sup>43)</sup>, die eigentliche Verjüngung in Gestalt eines ziemlich hohen abgeschnittenen und mit dreizehn metallischen Ringen ausgestatteten Kegels, der Spira, und die Krönung. Letztere ist wiederum aus zwei aufeinandergelegten Scheiben zusammengesetzt, auf der, von unten nach oben gezählt, Darstellungen der Mondsichel, der Sonne und einer im Sanskrit mit *Nāda*<sup>44)</sup> bezeichneten züngelnden Flamme ruhen, die das Feuer der Weisheit symbolisieren soll.

Als Zeichen geweihter Stätten, die von ruhmreichen Ereignissen in der Geschichte der Lehre künden, sind die Tschorten für den Lamaisten ebenso verehrungswürdig wie die Statuen der Heiligen und Gottheiten. Das trifft natürlich in erster Linie zu, wenn sie, wie dies oft der Fall ist, Reliquien in Gestalt der *Śarīra*, d. h. der Asche oder der einbalsamierten Gebeine von heiligen Lamén enthalten. Sonst aber bergen sie in einer oder mehreren mit sinngemäßen Inschriften geschmückten Nischen Figuren von Göttern und Heiligen<sup>45)</sup> aus Metallguß, aus Ton oder Papiermaché<sup>46)</sup>. Immer aber findet man im Innern je nach Größe des Tschorten in mehr oder minder großer Anzahl Gegen-



stände des lamaistischen Kultus eingemauert, etwa kleine Statuen, ganze heilige Schriften, einzelne mit Bannformeln bedruckte Papier- oder Seidenstreifen, Medikamente, wohlriechende Gräser. Derartige Gegenstände werden übrigens auch durch eine später verschließende Öffnung in den Hohlraum der Götter- und Heiligenfiguren eingeführt. In beiden Fällen wird der Zweck verfolgt, die Kultgegenstände rituell gültig werden zu lassen oder sie zu „beleben“. Dieses Verfahren ist übrigens, das darf hier eingeschaltet werden, auch dem chinesischen Volkstaoismus nicht fremd. Ebenso finden sich von ihr Spuren in andern Religionen. Für die lamaistischen Kultgegenstände erfolgt die Weihhandlung, wie wir sie wohl nennen dürfen, nach ganz bestimmten Vorschriften. Einer der Tulkus oder Wiedergeburten des Dschamjang Schadba<sup>47)</sup> im Kloster Labrang, ein hoher Lama namens Agwan-Dsondui (*ñag dban brtson 'grus*), der von 1648—1722 lebte, hat darüber unter dem Titel „Die Regeln für die Niederlegung der heiligen Reliquien im Innern der Statuen und Tschorten“ eine kleine Schrift hinterlassen<sup>48)</sup>. Sie dürfte nicht die einzige ihrer Art sein.

Das Kloster Labrang besitzt in einem besondern Tempel eine Maitreya-Statue von außerordentlichen Ausmaßen, in deren Innerem Tausende von Traktaten, Bannformeln, Büchern, Figuren, Kleinreliquien und sonstigen heiligen Gegenständen untergebracht sind<sup>49)</sup>. Übrigens befindet sich im gleichen Kloster nach den Mitteilungen des russischen Forschers P. K. Kozlov ein Tschorten, das das „Herz des Buddha“ symbolisieren soll und in dem „eine große Sammlung von tibetischen und indischen Schriften, Büchern und heiligen Reliquien . . . sowie mehrere andere größere Bibliotheken, eine Druckerei, eine Waffensammlung und sogar ein kleines naturhistorisches Museum<sup>50)</sup>“ verwahrt sind.

Die Ausführungen über das Tschorten seien mit einer Aufzählung der verschiedenen Arten abgeschlossen, die Prof. A. M. Pozdnejev gelegentlich seiner mehrfachen Studienreisen in die Mongolei im Gespräch mit dortigen Lamen und an Hand der mit ihnen durchgegangenen Literatur feststellen konnte. Dabei wollen wir uns an der Herkunft dieser Angaben aus mongolischer, also gewissermaßen sekundärer Quelle nicht stoßen, denn der mongolische Lamaismus ist ein bis ins kleinste gehendes, getreues Abbild seines tibetischen Vorbildes. Pozdnejev unterscheidet folgende Tschorten: 1. das mit den vielfachen Toren der erhabenen Weisheit; 2. jenes der Bodhi oder der buddhistischen Erkenntnis; 3. jenes der Zähmung der Dämonen; 4. jenes, das das Nirvāṇa folgen läßt; 5. jenes, das uneins gewordene Glieder der Mönchsgemeinde zur Versöhnung bringt; 6. jenes der sogenannten magischen Verwandlungen; 7. jenes des allervollkommensten Sieges; 8. das vom Himmel herabgestiegene Tschorten; 9. „das Tschorten der Erscheinung der Seligkeit, welche die Lotosblumen sammelte“, und schließlich 10. das Tschorten des Drehens des Rades der Lehre, also der buddhistischen Predigt<sup>51)</sup>. Trotz dieser verschiedenen Bezeichnungen sollen sich aber die Bauwerke selbst fast in nichts voneinander unterscheiden. Dennoch sind wir der Ansicht, daß zwar geringfügige, aber doch merkliche Unterschiede bestehen. Dies gilt auch von manchen Figuren lamaistischer Heiliger und Gottheiten, die sich äußerlich auf ein Haar gleichen und ohne Beschriftung oder herausgerissen aus ihrer Umwelt oft beim besten Willen nicht recht zu deuten sind. Jedenfalls bleibt der Stüpa im Lamaismus vorläufig für die Forschung noch in mancher Hinsicht ein Problem.

Ein Kapitel für sich sind die Tempel des Lamaismus. Wie angedeutet, entstanden die Tempel aus dem indischen Vihāra. Nebenbei sei bemerkt, daß wir dieser Bezeichnung für „Tempel“ oder „Kloster“ hin und wieder in den lamaistischen Schriften der Mongolen in der modifizierten Form „Buchar“ begegnen. Die Mongolen haben das Wort in dieser Form von den Uiguren übernommen. Dabei müssen wir uns für den Begriff „Vihāra“ von vornherein vergegenwärtigen, daß dieses buddhistische Gebäude nicht so sehr Kultstätte, als vielmehr Versammlungsraum zu Lehrzwecken, wie auch gemeinsame Behausung für die Mönche war. Der letztere Zweck tritt allerdings im heutigen Lamaismus nirgends mehr in Erscheinung, es sei denn, wir wollten die Residenzen der hohen Wiedergeburten in den einzelnen Klöstern mit ihren Hauskapellen und -tempeln als Ausdrucksform der ursprünglichen Bestimmung des Vihāra auffassen. Bemerkenswert ist aber, daß im Jahre 1913 auf europäischem Boden, und zwar im heutigen Leningrad ein ganz neuzeitlich eingerichteter Lama-Tempel durch den namhaften Khampo-Lama Agwan Dordschijev eingeweiht wurde, der in seinen Mauern eine ganze Reihe von Zellen oder Zimmerchen beherbergt, die als Wohnräume für die Mönche gedacht waren<sup>52)</sup>. 1913 waren ihrer dort zwölf; nach zuverlässiger Quelle<sup>53)</sup> war sogar eine Vermehrung auf vierzig vorgesehen. Heute herrscht in diesen einstmals dem Buddha geweihten und prächtig ausgestatteten heiligen Hallen trostlose Öde. Die religionsfeindliche Einstellung des Bolschewismus kann selbstverständlich nicht einmal den „gottlosen“ Buddhismus dulden.

Für den Bau ihrer Tempel lassen sich die Lamaisten nach Angaben von Badsar Baradijn<sup>54)</sup> von den überlieferten Regeln leiten, die in einem Werke des Guṇaprabha, der im 4. Jahrhundert unseres Zeitalters lebte<sup>55)</sup>, niedergelegt sind. Dieses Werk, im Vinayasūtra, dem Kompendium für die Ordensdisziplin, enthalten, handelt unter anderm auch von den Behausungen der Mönche, also dem Vihāra, der Grundform des späteren Tempels. Außerdem gibt es Bauskizzen und Anleitungen, die von tibetischen Autoritäten herrühren<sup>56)</sup>. Bei der großen Bedeutung und dem Einfluß, den die Astrologie auf die Entwicklung des Lamaismus gewonnen hat, ist es selbstverständlich, daß bei Klosterneugründungen unbedingt der Rat der berufenen Vertreter dieser Wissenschaft über die Örtlichkeit eingeholt wird. Handelt es sich jedoch nur um den Neubau eines Tempels in einem bestehenden Kloster, so setzen die Astrologen nur den Zeitpunkt der Grundsteinlegung fest und bestimmen, wo das Baumaterial entnommen werden soll. So weiß Pozdnejev von Tempelbauten in der Mongolei zu berichten, für die auf Weisung der beratenden Astrologen das Holz — fast nur solches kommt für mongolische Tempelbauten in Frage — eigenartigerweise aus 300 Kilometer Entfernung herbeigeschafft werden mußte, trotzdem in nächster Nähe schlagbare, hochstämmige Waldbestände zur Verfügung waren. Zu Beginn der Vorarbeiten für den Bau werden vom frühen Morgen an von den versammelten Lamén an Ort und Stelle bestimmte Zeremonien abgehalten und die guten Gottheiten durch Opfer um Schutz für das wohlgefällige Unternehmen und die Stätte gebeten. Die bösen Geister der Örtlichkeit dagegen werden durch Bannformeln gezwungen, sich anderswohin zu verfügen. Schließlich umreißt der die Grundsteinlegung leitende Lama das Fundament des zukünftigen Tempels, indem er an einem Strick die gußeiserne Figur einer Schildkröte<sup>57)</sup>

hinter sich herzieht. Diese Linie vertiefen die übrigen Lamén, indem sie das Erdreich mit Antilopenhörnern<sup>58)</sup> aufritzen. In der Mitte des Baugrundes ist schon vorher eine kleine Grube ausgemauert worden, in die eine aus Gold, Silber oder Kupfer, aber niemals aus einem andern Material hergestellte, in ein gelbseidenes Khadak<sup>59)</sup> eingewickelte Urne eingelassen wird. Diese enthält gewisse Heilkräuter sowie Stückchen von Gold, Silber, Korallen, Perlen, Opal, Rubin und Saphir<sup>60)</sup> und Blätter mit Gebeten und Dhāraṇīs (Bann- oder Zauberformeln). Schließlich wird das Gewölbe zugemauert. Übrigens dürfte dieser Ritus der Grundsteinlegung und Weihe auch eine Entwicklung durchgemacht haben<sup>61)</sup>, denn der Lama Danbi Donme<sup>62)</sup> (1762—1823) hat eine kleine Schrift in tibetischer Sprache hinterlassen, in der die „Geschichte der Weihehandlung“ dargelegt<sup>63)</sup> wird.

Obwohl die lamaistischen Tempel ihrer Bestimmung nach in zwei Gruppen zerfallen, auf die wir bald zu sprechen kommen, haben sie doch gemeinsame Grundzüge. Wir wollen sie jetzt kurz charakterisieren, sehen aber dabei ab von einer Schilderung der transportablen „Götterhütten<sup>64)</sup>“, wie sie bei einigen nomadisierenden Stämmen, also bei den Mongolen und erst recht bei den Kalmüken, gebräuchlich waren und auch heute noch verwendet werden. Es handelt sich hier um weiter nichts als die üblichen Filzzelte dieser Nomaden, die dann allerdings von weißer Farbe sind und in ihrem Innern die notwendigsten Gegenstände für die Abhaltung von Götterdiensten bergen. Ein Muster solch eines Zeltes mit dem gesamten Zubehör hat erst vor zwei Jahren Sven Hedin als Geschenk eines mongolischen Fürsten dem König von Schweden überbringen dürfen<sup>65)</sup>. So ist außer Leningrad heute Stockholm die einzige Stadt Europas, die eine solche Götterhütte als Museumsstück besitzt.

Wie bei den Mongolen wird der Tempel auch bei den transbaikalischen Burjaten und Kalmüken<sup>66)</sup> aus Holz errichtet. Leider gehen diese Denkmale des Kultus auf Geheiß der Sowjetunion einem unaufhaltsamen Verfall entgegen. Man hat zwar den Burjaten und Kalmüken großmütig „Autonomie<sup>67)</sup>“ zugesagt, doch in Wahrheit wird alles historisch Gewordene das Opfer einer mörderischen Gleichmacherei.

Die Tempel der Tibeter und damit auch die im Amdo-Gebiet sind aus Steinen erbaut. Besonders in Amdo werden dazu unbehauene Fliesen benutzt. Als Bindemittel dient gewöhnlicher Lehm. Die Tanguten werden als außerordentlich geschickte Maurer gerühmt; ihre Arbeiten zeichnen sich durch Festigkeit und Gradlinigkeit der Formen aus. Weniger bewandert sind sie im Zimmer- und Malerhandwerk, so daß die Lamén, in deren Händen die Bauleitung liegt, für diese Arbeiten tunlichst chinesische Kräfte heranziehen<sup>68)</sup>. Chinesen sind es auch — das sei hier gleich im voraus gesagt —, denen meist die Herstellung und der Aufbau der größeren und erst recht der Kolossalstatuen in den Tempeln übertragen wird. Namentlich die riesenhaften Maitreya-Standbilder bestehen aus einer Menge von Einzelteilen, deren Zusammensetzung recht viel Geschick und Übung erfordert<sup>69)</sup>. Der tibetische Tempelstil ist gekennzeichnet durch Einfachheit der Linien und Farben, Symmetrie, Gedrungenheit, wuchtige Wirkung des einzelnen Bauwerkes und das typische flache Dach. Anderen Einzelheiten werden wir noch bei der Beschreibung der verschiedenen Gebäude des Klosters Kumbum begegnen. Bemerkenswert ist, daß die tibetische Architektur bis zu einem gewissen

Grade an die der alten Ägypter erinnert. Leider wird sie — sehr zum Schaden des Gesamteindrucks — besonders in den Grenzgebieten Chinas durch den Einfluß chinesischer Bauformen, hauptsächlich der Dachaufbauten mit geschweiften Giebeln, entstellt.

In der Längsachse sind die lamaistischen Tempel, die stets einen rechteckigen, sehr selten einen quadratischen Grundriß aufweisen, so gerichtet, daß der Eingang nach Süden zeigt, das Sanktuarium dagegen nach Norden, also nach dem mystischen Reiche Sambhala, wohin der Glaube der Lamaisten das gegenwärtige Verweilen des Buddha Śākyamuni verlegt<sup>70</sup>). Auf dem Dache finden wir häufig die Darstellungen der liegenden Mondsichel, der Sonne und der züngelnden Flamme, und zwar in genau derselben Anordnung wie bei den Stūpas. An Stelle dieser drei Symbole tritt zuweilen ein eigenartiges Ornament, das nach dem Sanskrit als Gandschir<sup>71</sup>) bezeichnet, von den Tibetern in ihrer Sprache Dsoddang (*mdsod bdan*)<sup>72</sup>) genannt wird. Das bedeutet „Schätze enthaltend“, wie das mongolische Äquivalent „Sang tegülder“. Das Gandschir steht immer genau in der Mitte des Tempeldaches und ist auf unsern Bildern recht gut zu erkennen. Es ist eine Art Vase, aus Kupfer getrieben und vergoldet, mit einem nach oben zu enger werdenden und abgerundeten Hals. Bei der Weihe des Tempels wird es mit einer möglichst großen Anzahl von Papierstreifen gefüllt, die sämtlich die bekannte Gebetsformel „Om mani padme hum“ tragen, diesen geheimnisvollen „Schatz“ des lamaistischen Glaubenslebens, der auch wohl die Veranlassung für den Namen Dsoddang gegeben haben dürfte. Eine andere, ähnliche Dachzier bilden die Dschaltsan (*rgyal mts'an*)<sup>73</sup>), im Sanskrit: *dhvajā*, mongolisch *ilaghuksan-u temdek*), die „Embleme des Sieges“. Sie schmücken die vier Ecken des Tempeldaches rein tibetischer Architektur. Bei chinesischen Giebeldächern finden wir dagegen nur zwei, die das Gandschir in einer gewissen Entfernung flankieren. Auch dieses „Zeichen des Sieges“ besteht aus vergoldetem Kupfer. Es bildet einen an beiden Enden geschlossenen Zylinder, der ebenso wie das Gandschir mit Mani-Streifen, aber auch mit ganzen heiligen Schriften gefüllt wird. Jedes Dschaltsan birgt überdies ein Exemplar der „Leuchte des Bodhi-Weges“ (tibetisch *byan č'ub lam sgron*, mongolisch *bodhi mür-ün dsula*)<sup>74</sup>). Es ist dies ein Werk des berühmten Atīśa, auf Grund dessen Tsongkhapa seinen „Stufenweg zur Bodhi“, dem buddhistischen Heil, geschrieben hat. Der Überlieferung zufolge soll das „Siegeszeichen“ in den ältesten Zeiten immer auf den felsigen Höhen Tibets errichtet worden sein. Als, wie wir später sehen werden, Atīśa zur Wiederherstellung der verderbten Lehre und der Mönchsdisziplin nach dem Schneeland berufen wurde, soll er sein Hauptwerk in einen Dschaltsan-Zylinder gelegt haben. Seitdem ist es in Tibet üblich geworden, auf den Tempeldächern in diesen Behältern je eine Kopie des berühmten Werkes aufzubewahren. Diesem Gebrauch liegt also, wie es scheint, eine glaubwürdige Begebenheit zugrunde. Dagegen ist nach lamaistischer Überlieferung die Gepflogenheit, auf den Tempeldächern über dem Portal noch die Darstellung eines Rades anzubringen, zu dessen Seiten zwei Gazellen knien, auf ein sagenhaftes Ereignis zurückzuführen. Dieses tausendspeichige Rad aus purem Golde brachte nämlich Išvara<sup>75</sup>) dem Buddha dar, und als er es „drehte“, d. h. seine Predigt begann, da fanden sich als erste Zuhörer der Lehre die beiden Gazellen ein<sup>76</sup>). Die Menschen

sollen durch den Anblick der beiden Tiere, die vor dem Symbol der Lehre kauern, zur Nacheiferung im Anhören der Predigt ermahnt werden.

Das Innere der lamaistischen Tempel ist, mit wenigen, durch besondere Umstände bedingten Ausnahmen, ein langgestreckter Raum ohne Nebengelasse, mit einer Art Apsis im Hintergrund gleich dem Presbyterium der christlichen Kirchen, die der altarahnlliche Aufbau einnimmt. Der ganze Raum ist in Richtung der Längsachse durch zwei, bei großen Tempeln durch vier und mehr Reihen hölzerner Säulen mit oft prachtvoll geschnitzten Kapitellen<sup>77)</sup> gewissermaßen in Schiffe geteilt. Diese Säulen sind häufig auf ihrer ganzen Oberfläche mit Reliefdarstellungen von goldenen, blauen und grünen Drachen<sup>78)</sup>, von Löwen, dem Wundervogel Garuḍa<sup>79)</sup> und andern Ungeheuern der lamaistischen Mythologie geschmückt. Manchmal aber sind sie auch mit farbigem Tuch bekleidet. Zwischen den Säulen verlaufen dann in den Längsschiffen die Sitze der Lamén und Novizen in Gestalt niedriger langer Bänke<sup>80)</sup>. In den ersten Reihen nach der Mitte zu pflegen die rangältesten Vertreter des geistlichen Standes zu sitzen. Dabei ist die linke Seite vom Eintretenden aus die vornehmere. Außerdem ist die Würde des einzelnen Platzinhabers um so höher, je näher er dem Altar sitzt. Der Abt des Klosters und andere Mönche, die während der Götterdienste besondere Tätigkeiten ausüben, nehmen einzelnstehende und höhere Sitze ein als die übrigen Lamén. Das gleiche gilt für die Wiedergeburten oder Tulkus. Im übrigen ist beim höheren Klerus der Rang des Einzelnen an der Zahl der dünnen Sitzkissen<sup>81)</sup> erkennbar.

Vor den älteren und den im Kult hervorragend tätigen Lamén stehen kleine Tischchen mit reichem, in schönen Farben gehaltenem Schnitzwerk. Dort liegen für den Bedarfsfall folgende Instrumente zur Hand: 1. der Vajra, tibetisch Dordsche (*rdo rje*, mongolisch *wačir* oder in der Umgangssprache *očir*) genannt, das Wahrzeichen Indras<sup>82)</sup>, ein Instrument, mit dem beim Aussprechen der zahlreich in den Offizien vorkommenden Bannformeln allerhand geheimnisvolle Bewegungen ausgeführt werden; 2. das oft in Gebrauch genommene Drilbu<sup>83)</sup> oder Kultglöckchen und schließlich 3. das Damaru. Das ist eine Art kleiner Trommel, die aus einem hohlen Zylinder besteht. Seine offenen Enden sind mit dünnen Häuten bezogen. Auf diese Trommelfelle schlagen beim Drehen zwei an Riemchen festgemachte Kügelchen auf und erzeugen einen eigenartigen Wirbel. Oft besteht die kleine Trommel aber auch aus zwei abgesägten Schalen von Menschenschädeln, die so aneinander genietet sind, daß die bespannten Öffnungen außen liegen. Auf das Tischchen legen die Lamén auch ihre aus 108 Kugeln bestehende Gebetschnur<sup>84)</sup>, ferner die Blätter der gerade benötigten liturgischen Texte und ein besonderes, später zu beschreibendes Gefäß mit geweihtem Wasser zum Ausspülen des Mundes nach der während der Götterdienste vollzogenen Einnahme von Tee, Tsamba und sonstigen Speisen.

Ergänzend sei noch bemerkt, daß die Tulkus in den Tempeln immer in einer Reihe mit den Statuen der Heiligen und Gottheiten sitzen, und zwar links von ihnen, also an der Nordwand. Wie die Gottheiten, die den Wiedergeburten gleichwertig sind, wenden sie ihr Antlitz südwärts, dem Ausgange zu. In Würdigung der Tatsache, daß die Tulkus die berufensten Vertreter der Lehre Buddhas sind, der ja selbst als der „Löwe“ aus dem Stamme der Śākya bezeichnet wird, nehmen sie besonders erhöhte und von Löwen-

figuren getragene Sitze ein, die *Simhāsana*<sup>85)</sup>, „Löwenthron“, genannt werden. In der Nähe der Tore des Tempels liegen aus praktischen Gründen die Sitze der Gebkö, die während der Götterdienste die Disziplinaraufsicht wahrzunehmen haben.

Wir sprachen schon von der zweifachen Gruppierung der Lama-Tempel im Hinblick auf ihre Bestimmung. Es sind das die beiden Typen des Dukhang und Lhakhang. Das Wort Dukhang (*’du k’an*) besteht aus dem Zeitwort *’du ba*, „sich versammeln“, und *k’an*<sup>86)</sup>, in der Grundbedeutung „Haus“; es bezeichnet die Versammlungshalle der Mönche<sup>87)</sup>. In der klösterlichen Terminologie sind damit die Gebäude gemeint, in denen sich die Lehr- und Lerntätigkeit der Klostergemeinschaft auf dem einen oder andern Gebiet der buddhistischen Wissenschaften und ihrer Hilfsdisziplinen abspielt. Alle Tempel dieses Typus — und zu Tempeln im wahren Sinne des Wortes sind diese Versammlungshallen bei den eigenartigen, rein zum Kultus entwickelten Unterrichtsmethoden geworden — gehören dem ganzen Kloster oder derjenigen Korporation von Lehrkräften und Studierenden eines bestimmten Wissensgebietes, dem das betreffende Gebäude gewidmet ist. In solch einem Dukhang, für dessen bauliche Orientierung die obigen allgemeinen Angaben zutreffen, müssen wir zwei Räume unterscheiden. In dem nach Süden zu gelegenen großen Raum spielen sich die im lamaistischen Sinne schulmäßigen Vorgänge ab. Ihm allein kommt eigentlich die Bezeichnung Dukhang zu. Der andere verhältnismäßig kleine Raum nimmt das Nordende des Gebäudes ein. Wir könnten ihn am treffendsten Kapelle nennen. Tibetisch heißt er Gonkhang (*mgon k’an*)<sup>88)</sup>, in wörtlicher Übersetzung „Haus des Beschützers“. Er trägt diesen Namen, da hier immer die Statue des Mahākāla<sup>89)</sup> untergebracht ist, der dem gläubigen Lamaisten trotz oder gerade wegen seines schrecklichen Aussehens als Beschützer der Lehre und alles dessen gilt, was im Interesse der Lehre geschieht und unternommen wird. Darin sind auch die Studien im Dukhang mit eingeschlossen. Diejenigen Tempel der großen Klöster, natürlich auch Kumbums, in denen das Studium der buddhistischen Philosophie nach der Tsannjid-Methode betrieben wird, heißen Tsogtschen Dukhang<sup>90)</sup>. Das bedeutet wörtlich: „Generalversammlungs-Kathedrale.“

Wie alle Tempel, hat auch jeder Dukhang eine nach vorn offene Veranda, die von Säulen getragen wird. Über dem Vorbau ist eine Reihe geschlossener Zimmer angelegt, die auf einen gemeinsamen Balkon münden. Diese Anlage trifft übrigens auch bei dem erwähnten Petersburger Lama-Tempel zu; die Balkonzimmer dienten dem damaligen ersten Geistlichen, dem Oberlama Iteschelev, als Wohnung<sup>91)</sup>. Die Seitenwände der Veranda, wie auch die großen Flächen zu beiden Seiten der Pforten — große Tempel haben drei — sind stets mit farbigen, auf Leinwand gemalten Darstellungen religiösen Inhalts geschmückt. Darunter erkennen wir auch die anderswo in einem besondern Vorraum zur Schau gestellten „vier Welthüter“, die im Sanskrit Lokapāla oder Mahārāja<sup>92)</sup> (tibetisch *rgyal č’en bži*) heißen (daher das mongolische *dürben yeke xaghan* oder *dürben maharandsa*)<sup>93)</sup>. Der östliche dieser Welthüter ist der auf einer Art Mandoline spielende Dhṛtarāṣṭra (tibetisch *yul ’k’or bsrün*). Im Süden treffen wir stets Virūḍhaka (*’p’ags skyes po*), mit der Haut eines Elefantenschädels und einem Schwert, im Westen aber Virūpākṣa (*spyān mi bzān*) mit einer Stūpa-Darstellung in der Rechten und einer Schlange in der Linken. Im Norden schließlich findet sich

Vaiśravaṇa (*rnam t'os sras*)<sup>94</sup>) mit einem „Siegeszeichen“, dem uns schon bekannten Dschaltsan, in der Rechten, während seine Linke eine Perlen oder Kleinodien verzehrende Ratte hält<sup>95</sup>).

Für die religiösen Auffassungen in dieser fremdartigen Welt ungemein bedeutsam sind die Darstellungen des „Lebensrades“, im Sanskrit Bhavacakra, tibetisch Ssi(d)pā khorlo (*srid pai 'k'or lo*, d. h. „Rad des Daseins“), oder Khorbā khorlo (*'k'or bai 'k'or lo*, Rad des Kreislaufs, mongolisch *Sansar-un Kürde*). Diese Räder, wie wir sie auf den Veranden antreffen, bieten ein Bild der Auffassung vom Sinn des Lebens gemäß der Lehre Buddhas. In der Mitte, der Nabe entsprechend, finden wir die Darstellungen dreier Tiere, und zwar eines Huhns, einer Schlange und eines Schweines, die die drei Wurzeln alles Übels, die böse Lust, den Zorn und die geistige Beschränktheit symbolisieren<sup>96</sup>). Zuweilen ist die Nabe von einem kleinen Ring umgeben, der in einer rechten Hälfte mit schwarzem Hintergrund menschliche Wesen zeigt, denen eine böse Wiedergeburt beschieden ist. In der linken Hälfte mit weißem Hintergrund hingegen sind solche Menschen dargestellt, denen in ihrer neuen Daseinsform ein glückliches Schicksal zuteil geworden<sup>97</sup>). In den Feldern zwischen den nur durch dünne schwarze Striche angedeuteten Speichen sind die Reiche der bekannten sechs Klassen von Wesen untergebracht, mit denen der Buddhismus rechnet<sup>98</sup>). Das mittlere untere Feld enthält die in einzelne Abteile gegliederten heißen und kalten Höllen<sup>99</sup>), die von den durch den Höllenrichter Yamāntaka<sup>100</sup>) verurteilten Duldern bevölkert sind. Rechts schließt sich das Reich der Pretas oder Hungergeister an, von denen es verschiedene Klassen gibt. Sie sind in Tsongkhapas „Stufenweg zum Heil“ aufgezählt. Es handelt sich hier um Wesen mit ungewöhnlich stark aufgedunsenem Leib und einem so engen Schlund, daß ihnen die Aufnahme von Nahrung unmöglich ist. Ihre Qual wird noch dadurch gesteigert, daß sich Speise und Trank im Augenblick der Aufnahme in Flammen verwandeln. Die nächsten beiden Felder sind mit den Asuras<sup>101</sup>) oder Titanen bemalt, die im ständigen Kampf mit ihren unmittelbaren Nachbarn, den Göttern, liegen. Die Mitte des linken obern Ausschnitts der Kreisfläche zeigt Menschen, die bei Entwicklung ihrer intellektuellen Begabung nach den Regeln der Religion als einzige unter allen Wesen imstande sind, das in ihnen schlummernde Buddha-Partikelchen zu wecken und zur Entfaltung zu bringen<sup>102</sup>). Das letzte Feld bietet Tierzeichnungen.

In dem die Peripherie bildenden Ringe, der den Felgen des Rades entspricht, kommt in zwölf figürlichen Darstellungen die buddhistische Lehre von den Nidānas<sup>103</sup>), d. h. der Verkettung von Ursache und Wirkung, zum Ausdruck. Den Wirkungen dieses Kausalnexus kann der Mensch nach buddhistischer Auffassung nur dann enttrinnen, davon also nur dann erlöst werden, wenn unter der sachkundigen Leitung eines Lamas an die Stelle der angeborenen geistigen Minderwertigkeit die Erkenntnis der Wahrheit tritt. Sonst muß nach gleicher Anschauung aus der geistigen Verfinsterung und Unwissenheit alles weitere Unheil entstehen. Diese Unwissenheit über das wahre Sein der Dinge und ihr Wesen äußert sich zunächst in synthetischer Aktivität der Psyche, unterstützt durch die Charaktereigenschaften. Daraus entwickelt sich dann das sechsfach gegliederte Bewußtsein, das „Name und Form“, mit andern Worten „Subjekt und Objekt“, unterscheiden läßt. Die Funktionen der sechs Sinnesorgane<sup>104</sup>) führen schließlich zum Kon-



takt, der seinerseits die Empfindung, das Gefühl, auslöst. Als nächste Folgeerscheinung ergibt sich der Affekt, der Wille, das Verlangen, welches sich als „Haften an den Dingen dieser Welt“ offenbart. Dies aber ist wiederum der Grund für jegliche Existenz und darum auch für das menschliche Leben von der Geburt bis zum Tode<sup>105</sup>).

Gehalten wird diese ganze symbolische Darstellung, auf die wir später noch einmal zurückkommen werden, von den Pranken eines schrecklichen Ungeheuers<sup>106</sup>). Lebensaufgabe eines jeden Anhängers der Buddha-Lehre ist es, sich aus den Pranken dieses Monstrums zu befreien. Ist das endlich geschehen, steht das Rad still. — Doch weiter in diese fremdartige und uns dennoch anziehende Welt!

Eine Darstellung, der man häufig in der offenen Vorhalle des Dukhang begegnet, ist unter der Bezeichnung des „Schutzrades gegen Feuer“ bekannt, die aber auch „Symbolik der drei Personen“, tibetisch „Khanlobtschö-ssum“ (*mk'an slob č'os gsum*), genannt wird<sup>107</sup>). Sie zeigt ein Schwert, das sich inmitten eines Meeres züngelnder Flammen auf einer Lotosblume erhebt. Meer, Lotos und Schwert sind nun aber die Wahrzeichen dreier Persönlichkeiten, die für die Geschichte der Ausbreitung des Buddhismus in Tibet von hervorragender Bedeutung gewesen sind. Unter dem Khan mit dem Symbol des Meeres ist der Glaubenslehrer Śāntirakṣita (*slob dpon ži ba 'ts'o*) zu verstehen. Lob ist der als Vertreter der Magie so berühmte oder berüchtigte Padmasambhava, dessen Name (tibetisch *slob dpon padma 'byun gnas*), der „Lotoswesenhafte Meister“, ihm schon ohne weiteres diese Blume, die im Sanskrit Padma genannt wird, als Symbol zuweist. Schließlich erinnert das Schwert neben seiner geistlichen Bedeutung im Buddhismus als Zeichen der Weisheit an die weltliche Macht. Diese letztere ist mystisch durch den König Tisrong Dewtsan (*k'ri sroñ ldeu btsan*) vertreten, der wegen seiner Sorge um die Religion, Tschö (*č'os*), kurzweg als „Religionskönig“ (*č'os kyi rgyal po*, im Sanskrit *dharmarāja*) bezeichnet wird. Er gilt aber auch als Verkörperung Mañjuśrī, des Gottes der Weisheit, dessen Schwert die Schwaden der geistigen Finsternis teilt. Hin und wieder werden diese Darstellungen noch durch solche des im Westen gedachten und möglicherweise aus der persischen Vorstellungswelt in den Lamaismus und weiter nach China und Japan gewanderten Paradieses Sukhāvātī mit seinen Freuden ergänzt<sup>108</sup>).

Im Innern des Dukhang, des „Versammlungshauses“, sind die Wände mit farbenfreudigen religiösen Darstellungen und Szenen aus der heiligen Geschichte des Buddhismus, insbesondere des Lamaismus geschmückt. Auf dem Altar thront als Hauptfigur Tsongkhapa, wie das ja für die von ihm begründete Kirche und deren theologisch-wissenschaftliche Tätigkeit, die er so wesentlich gefördert, selbstverständlich ist. Ihm zur Seite stehen noch andere Götter- und Heiligenfiguren. Zum Unterschied von der sonst üblichen Anordnung befindet sich der Sitz des die Studien leitenden Lamas im Dukhang nicht links von der Reihe der Statuen auf dem Altar, sondern genau vor dessen Mitte, so daß der die Dekanswürde bekleidende Lama bei Vorlesungen, Seminarübungen und Prüfungen stets der Figur Tsongkhas den Rücken zukehrt.

Aus dem eigentlichen Dukhang führen zwei in der Nordwand angebrachte getrennte Türen in den unteren, zweiteilig gehaltenen Raum des zweistöckigen Gonkhang<sup>109</sup>). In dem nach Westen zu gelegenen Raum ist stets inmitten anderer „Beschützer der



Lehre“ die Statue Mahākālas aufgestellt, dessen tibetische Bezeichnung als Gonpo<sup>110)</sup> im ausgeprägtesten Sinne dieses Wortes diesem Teil des Gebäudes den Namen gegeben hat. Der östliche Raum, Dungdung<sup>111)</sup> genannt, stellt ein Mausoleum dar, in dem in metallenen Tschorten von entsprechendem Ausmaß die einbalsamierten Leichen hervorragender Lamten untergebracht sind. In den Gelassen über beiden Räumen wird Tempelgerät aufbewahrt. Andernorts kommt es auch vor, daß die Kapellen der Schutzgottheiten im Obergeschoß Leichen beherbergen. Als schwer zugänglicher, geheimnisvollerer Teil des Tempels verzichtet die Kapelle der Schutzgottheiten auf Fenster und ähnliche Öffnungen in den Wänden, so daß ihr Inneres in tiefes Dunkel gehüllt ist, das nur stellenweise durch nie verlöschende Lämpchen spärlich erhellt wird. Im Gegensatz hierzu weist die Kapelle mit den Tschorten der Lamten stets ein Fenster auf, auch empfängt sie Tageslicht durch einen Lichtschacht von oben. Ihn nennen die Tibeter Rabssal (*rab-gsal*), was etwa „Lichtfülle“ bedeutet.

Wie in Kumbum, so dient auch in den andern großen Klöstern der Haupt-Dukhang neben seiner eigentlichen Bestimmung als Lehrgebäude noch als Parade-aula für die feierlichen Akte der Tsannjid-Fakultät. Für die andern Fakultäten, soweit sie in dem einen oder andern Kloster überhaupt bestehen, sind kleinere Dukhang-Gebäude vorgesehen. Diese Lehranstalten sind schwächer besucht, da der Eintritt die Absolvierung des ganzen, viele Jahre in Anspruch nehmenden Kursus an der Tsannjid-Fakultät voraussetzt. In großen Klöstern, wie Kumbum, Labrang und den stark bevölkerten Klöstern um Lhasa<sup>112)</sup>, besitzen folgende Wissensgebiete des Lamaismus ihren eigenen Dukhang:

Die Tantra-Fakultät, die die Symbolik des Buddhismus lehrt, die medizinische, die sogenannte Kālacakra-Abteilung<sup>113)</sup>, und eine Fakultät, die die Kenntnisse für die rituelle Verehrung einer besonderen tantristischen Gottheit, des Hevajra<sup>114)</sup>, vermittelt.

Der zweite Typus lamaistischer Tempel, und zwar ein Typus, der nicht, wie der Dukhang im Vihāra, ein altbuddhistisches Vorbild besitzt, ist der Lhakhang.

Dieses Wort ist aus Lha, „Gottheit“, und Khang zusammengesetzt, bedeutet also „Gottes- oder Götterhaus“. Meist ist der Lhakhang nur einer Gottheit gewidmet, deren Namen er auch trägt. Doch ist bei diesen Tempeln das besitzrechtliche Verhältnis gegenüber der Klostergemeinschaft insofern ein anderes, als sie persönliches Eigentum der einen oder andern Wiedergeburt sind und bei deren Tode erblich an den neu akkreditierten Nachfolger übergehen. In einigen großen Klöstern besitzen auch die „Landsmannschaften“<sup>115)</sup>, d. h. Gruppen von Mönchen, die aus derselben Provinz stammen oder, gleich den Burjaten und Mongolen, die sich einem tibetischen Konvent angeschlossen haben, einer bestimmten Nation angehören, eigene Tempel. Sie sind immer ihrer jeweiligen besonderen Schutzgottheit geweiht.

Die Stukkatur des Mauerwerks eines Lhakhang ist stets von roter oder gelber Farbe, während eine andere Art von Gebäuden, die Thobkhang<sup>116)</sup>, welche nur zur Aufbewahrung von götterdienstlichen Gebrauchsgegenständen dienen und von Baradijn mit zum Lhakhang-Typus als Untergruppe gezählt werden<sup>117)</sup>, immer weiß getüncht ist. Beide Arten bieten sich dem Beschauer, der natürlich nach der Anzahl der Fenster-

reihen urteilt, als mehrstöckig dar; in Wirklichkeit aber bilden sie nur einen einzigen Raum. Die beiden parallel zur Längsachse des Gebäudes verlaufenden Wände haben doppelte Mauern. Sie geben engen Kammern Raum, die wiederum in mehrere, mit besonderen Fensterreihen ausgestattete Stockwerke gegliedert sind. Ein Lhakhang hat gewöhnlich sechs Ecken, so daß jeder der seitlichen, mehrstöckigen Bauteile mit den Kammern seine besondere Eingangstür von außen her besitzt. Im Gegensatz dazu zählt ein Thobkhang nur vier Ecken. Zur Gruppe der Lhakhang rechnet Baradijn noch die sogenannten Dejang<sup>118)</sup>, eine Art Hauskapellen in den Residenzen der bedeutenderen Wiedergeburten. Sie dienen diesen auch als Empfangsräume bei feierlichen Anlässen. Vom bautechnischen Standpunkt aus bieten sie kein besonderes Interesse.

Hauptobjekte der Verehrung in den Lama-Tempeln sind die Darstellungen der Heiligen und Gottheiten. Man bemerke, daß hier die Heiligen an erster Stelle genannt werden. Nach den Anschauungen der buddhistischen Kanonik stehen sie nämlich höher als die Gottheiten. Sind doch viele der letzteren, die vordem der Religion feindliche, landingesessene Dämonen waren, erst von den Heiligen bei ihrer Missionstätigkeit in Tibet zur „Lehre“ bekehrt, dann als deren Beschützer für die Zukunft vereidigt und damit erst ins Pantheon des Lamaismus aufgenommen worden. Es sei in diesem Zusammenhang auf spätere Beispiele hingewiesen. Dieses Pantheon der Gottheiten, in seiner Gesamtheit und unter Einschluß der kanonisierten Heiligen betrachtet, ist so umfangreich, daß es zahlenmäßig überhaupt nicht erfaßt werden kann. Es gibt übrigens nur verhältnismäßig wenige Lamen, die in dieser schwierigen Angelegenheit wirklich Bescheid wissen. Eine Charakteristik der einzelnen Gruppen des Pantheons zu geben, liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit, um so mehr, als hierfür auf andere Bücher<sup>119)</sup> verwiesen werden kann. Die zweckmäßige Einteilung, welche auch in den Originalalben, die bis jetzt bekannt geworden sind, befolgt wird, berücksichtigt an erster Stelle die Buddhas und dann die Anwärter auf die Buddhaschaft, die Bodhisattvas. Ihnen folgen die weiblichen Gottheiten — die Tārās und die Feen<sup>120)</sup> —, dann die sogenannten „Gesetzes- oder Religionshüter“, die persönlichen Schutzgottheiten<sup>121)</sup>, die, nebenbei bemerkt, bei der Namengebung eines Kindes nach astrologischen Gesichtspunkten eine große Rolle spielen<sup>122)</sup>, und schließlich die Dii minores und Genii loci, welche in Tibet aus der Bon-Religion (in der Mundart von Lhasa „Bön“ gesprochen), in der Mongolei überdies noch aus dem Schamanismus ins lamaistische Pantheon aufgenommen worden sind. Die indischen und tibetischen Heiligen aber figurieren unmittelbar hinter der Persönlichkeit des historischen Buddha. Tibetische Werke, welche die Namen der Buddhas, Bodhisattvas, Tārās usw. aufzählen, sind in einer nicht gerade langen Reihe von Buchtiteln bekannt geworden<sup>123)</sup>. In den „Gesammelten Werken“ des 1719 geborenen Lamas Agwan Lowsang<sup>124)</sup> befindet sich auch ein 32 Seiten starkes „Namenverzeichnis der Götter und Geister der buddhistischen Mythologie in Indien und Tibet<sup>125)</sup>“. Es wird von heutigen Lamaisten als eine „außerordentlich wichtige Schrift“ bezeichnet<sup>126)</sup>.

Die Darstellungen der Gottheiten und Heiligen unterscheiden sich in Figuren oder Malereien und Zeichnungen. Ganz große Statuen werden aus besonders behandelten Kupferplatten zusammengesetzt<sup>127)</sup>, mittlere und kleine in einem Stück aus Bronze

(tibetisch *Lugku*, *lugs sku*<sup>128</sup>), mongolisch *Tsatchamal*<sup>129</sup>) genannt) in Hohlguß hergestellt. Weniger häufig sind Figuren in Holzschnitzerei, aus Stein und in Papiermasse. Alle haben unten oder im Rücken eine Öffnung, durch die Röllchen von Papierstreifen, mit Gebeten und Bannformeln bedruckt und mit Seidenfäden verschnürt, zur „Belebung“ der Statue eingeführt werden. Für die gemalten, manchmal auch gezeichneten oder gedruckten Darstellungen wird meist Leinwand benutzt, seltener Papier oder Leder. Diese Malereien auf Leinwand usw. heißen tibetisch *Kuda (sku dra)*<sup>130</sup>), mongolisch *Kürük*<sup>131</sup>). Sie sind an den Tempelwänden und -säulen befestigt oder hängen von der Decke herab. Im letzteren Fall werden sie *Tankha* genannt.

Den kultischen Gebrauch der bildlichen Darstellungen führen die Lamaisten natürlich bis in die Zeit des historischen Buddha selbst zurück. Es gibt darüber die verschiedensten Überlieferungen, die zum Teil in der kanonischen Literatur enthalten sind. Ganz besonders verehrte Darstellungen gelten als wunderwirkend. Der Lama Scherab-Dschamtso (1803—1875)<sup>132</sup>) hat beispielsweise eine eigene Schrift unter dem Titel „Kurze Auslegung der Überlieferungen von einigen Darstellungen des ‚Großen Herrn‘ (d. h. Tsongkhapas) und anderen“ verfaßt<sup>133</sup>). Auch ist die Literatur über die technische Herstellung der Figuren und Malereien, über die Größenverhältnisse der Körperteile der dargestellten Persönlichkeiten usw. recht beträchtlich. Doch lassen die eigentümlichen Titel dieser Bücher in vielen Fällen keinen Rückschluß auf ihren Inhalt zu. Von den zahlreichen Legenden über die Herkunft der bildlichen Darstellungen im Buddhismus wollen wir hier nur eine anführen.

Anāthapiṇḍada<sup>134</sup>) hatte aus sieben Kostbarkeiten ein Bild des Meisters geschaffen und stellte es inmitten des Aufenthaltsortes (*Vihāra*) der Bruderschaft auf. Diese Darstellung gilt als die erste der Statuen. Alles an ihr entsprach der Tradition des Vinaya-Kodex. An dieser Stelle sei nun die Überlieferung im Einklang mit dem Bericht im Gatschen Gakolma (*bkā č'ems bkā k'ol ma*)<sup>135</sup>) wiedergegeben: „Als die Zeit herannahte, da der Meister ins Nirvāṇa eintreten sollte, leuchtete sein Leib in drei Farbenstrahlen. Einer von diesen fiel auf Brahma, der zweite auf Indra, der dritte auf Viṣṇu<sup>136</sup>). In diesem Augenblick wurde allen dreien die Fähigkeit zuteil, zum Buddha zu gelangen. Sie erbaten sich von ihm die Gnade, Wohltäter für die Lebewesen zu werden, indem sie drei bildliche Darstellungen schufen. So ging denn aus Brahmas Hand eine Darstellung des geistigen Leibes<sup>137</sup>), ein runder Caitya vom Umfange des Brahma selbst hervor. Dieser Caitya steht im Lande Udyāna<sup>138</sup>), wo er den Zauberfeen nachhaltigen Nutzen erweist. Viṣṇu schuf eine Darstellung des seligen Leibes<sup>139</sup>) in Gestalt des „Allichten Schneemeeres“ (eine Bezeichnung Buddhas)<sup>140</sup>) in einem Ausmaß von zwölf Meilen und schmückte ihren Scheitel mit einem kostbaren Kristall<sup>141</sup>). Sie steht im äußeren Meere, wo sie sich den Nāgas, Devas und Gandharvas<sup>142</sup>) von Vorteil erweist. Indra, der Herr der Götter, aber schuf aus fünf verschiedenen Kleinodien der Götter und den fünf verschiedenen Kostbarkeiten des Menschen drei Darstellungen des verklärten Leibes<sup>143</sup>) des Meisters. Die erste gibt den Meister im Alter von acht Jahren, in Übereinstimmung mit dem Thron im Hain von Lumbinī<sup>144</sup>), wieder, die andere stellt den Buddha im Alter von zwölf Jahren in einer Höhe dar, die der Treppe des großen Portals in Kapilavastu entspricht; die

dritte zeigt den Meister fünfundzwanzigjährig. Als Indra seine drei Schöpfungen beendet hatte, ließ der Meister aus seinem Leibe Strahlen hervorgehen, welche in die drei Darstellungen eindringen. Dann weihte er sie. Von diesen drei Standbildern befindet sich jenes des fünfundzwanzigjährigen Buddha in der Welt der dreiunddreißig Götter. Das mittlere mit dem Bild des zwölfjährigen Meisters stand ursprünglich auch im Reiche der Götter, dann in den Ländern Udyāna und Magadha. Der indische Herrscher Devapāla<sup>145</sup>) schenkte es schließlich dem Kaiser von China. Als Lunsching-gonsho<sup>146</sup>), die Tochter des chinesischen Kaisers T'ang te shung<sup>147</sup>), nach Tibet reiste, nahm sie das Standbild als Brautgabe mit. Es ist bis heute im Tempel von Rassaprunang<sup>148</sup>) (dem Haupttempel von Lhasa) untergebracht. Die Darstellung des Buddha im Alter von acht Jahren war nach Nepal überführt worden. Balsa-Tiwsun<sup>149</sup>), die Tochter des Königs Amśuvarman<sup>150</sup>), brachte sie später als Morgengabe nach der Hauptstadt Tibets, wo sie noch heute unter dem Namen des Dschowo Midschod-dordsche<sup>151</sup>) im Tempel Ramotsche<sup>152</sup>) steht.“

Trotz ihres legendären Charakters verdient diese Erzählung besonderes Interesse, weil ihre Schlußsätze historisch wichtige Angaben über die beiden Frauen des ersten tibetischen Herrschers, des Srongtsangampo<sup>153</sup>), enthalten. Später werden wir erfahren, wie die beiden Gemahlinnen des Königs über das „Schneeland“ zu Göttinnen geworden sind. Sie verkörpern sich bis auf den heutigen Tag in die sogenannte „Weiße“ und „Grüne Tārā“.

Die Götterdarstellungen werden von den Lamaisten in zwei große Gruppen eingeteilt — die „milden“ und die „wilden“, wobei betont sei, daß viele in beiden Gruppen auftreten. Beide Darstellungsweisen haben nur eins gemeinsam, nämlich den Sockel. Er ist meist als weitgeöffnete Lotosblume ausgebildet, auf der die Gottheit — in andern Fällen auch der Buddha, Bodhisattva oder Kirchenlehrer — steht oder in der bekannten Haltung mit untergeschlagenen Beinen sitzt. Lamen, die als Heilige kanonisiert worden sind, werden nur sitzend dargestellt. Bei vielen Heiligenfiguren ist wegen des Fehlens einer Beschriftung und der typischen Gleichmäßigkeit der Gesichtszüge — ab und zu gibt es auch Darstellungen mit Porträtstreue<sup>154</sup>) — eine Bestimmung meist nur auf Grund der Attribute und der Handstellung möglich. Manchmal sitzen die Gottheiten auch auf einem Löwenthron, den wir bereits von der Beschreibung des Innern der Tempel her kennen. Als Attribute kommen die Almosenschale, der Donnerkeil, das Glöckchen, das Schwert als Merkmal der Weisheit, das tibetische Buch mit seinen geschichteten losen Blättern und schließlich langstielige Blumen vor. Dazu treten bei den Gottheiten mit wildem Gesichtsausdruck noch allerhand Marterwerkzeuge<sup>155</sup>), die sie gegen die Feinde der Lehre anwenden. Diese Gottheiten sind meist vier- oder vielarmig dargestellt. Ihre Gebisse sind oft mit großen gebogenen Eberzähnen versehen; das Haar ist zu einem zerzausten Flammenschopf umgebildet, und die Beine werden in einer Art Tanzpose gespreizt. Unter ihren Füßen liegen Tier- und Menschenleichen. Einige haben einen gehörnten Kopf, und fast alle tragen um den Leib eine Kette aus Menschenschädeln<sup>156</sup>). Auf der Stirn klafft ein drittes Auge, das wir auch bei den Gottheiten mit milden Zügen an dieser Stelle und noch auf den Fußsohlen und in den inneren Handflächen finden. Viele der

männlichen Gottheiten umarmen ihre „weibliche Energie“, die sogenannte Sakti. Diese Vereinigung mit mystischem Hintergrund nennt der Tibeter Jab-Jum (*yab yum*), d. h. „Vater (und) Mutter“. Der Lamaismus erblickt in dieser unser Empfinden anwidernden Darstellung durchaus nichts Obszönes, sie ist ihm vielmehr der Ausdruck der Liebe zur Religion in ihrer konkretesten Form, aber auch der Ausdruck des Zusammenwirkens von Weisheitserkenntnis und deren Betätigung durch die Mittel der Erlösung, mit andern Worten, der buddhistischen Theorie und Praxis auf dem Wege zur Erlösung, zum Nirvāṇa.

Innerhalb der Gruppe der milden Gottheiten unterscheidet der Lamaismus die „allerseligsten“ und die „seligen“<sup>157</sup>). Erstere, deren Verehrung die Grundlage der ganzen Religionsübung bildet, sind solche Buddhas, Heilige und Gottheiten, von denen bereits Śākyamuni selbst gelehrt hat oder die seine Zeitgenossen waren. Alle andern gehören der zweiten Klasse an. Bei beiden ist der Ausdruck des Gesichts stets ruhig; er zeugt von tiefer Gemütsruhe und universaler Güte. Die furchtbaren oder grimmigen Gottheiten, die sich in der europäischen Literatur vielfach unter der allgemeinen Bezeichnung als „Dokschit“ (mongolische Aussprache des tibetischen Dagsched (*drag gšed*)<sup>158</sup>) vorfinden<sup>159</sup>), zerfallen wieder in drei Klassen: 1. solche in wollüstiger Ekstase; 2. heldenhafte und 3. schreckliche<sup>160</sup>). Es kommt aber auch vor, daß dieselbe Gottheit in jeder der drei Formen dargestellt wird. Oft sieht man in den Händen der schrecklichen Gottheiten auch den Dreizack (im Sanskrit *triśūla*)<sup>161</sup>), der in seiner Form an die Neptungabel erinnert. Er kommt auch manchmal auf den Tempeldächern als Schmuckwerk vor und wird von den Angehörigen gewisser religiöser Orden „roter“ Einstellung als Abzeichen ständig getragen<sup>162</sup>).

Im Zusammenhang mit diesen knappen Erörterungen über die Darstellungen der Gottheiten, Buddhas, Bodhisattvas und Heiligen sei noch ergänzt, daß die Standbilder aus den drei letzteren Gruppen und die Gottheiten mit mildem Gesichtsausdruck häufig in rituelle Tücher gehüllt sind oder auch damit behängt werden. Das sind die Khadaks<sup>163</sup>), die auch sonst im Leben aller Lamaisten eine bedeutende Rolle spielen. Sie sind entweder aus Seide oder aus Papier hergestellt und oft von hervorragender und kostbarer Qualität. Ihre Ausmaße sind sehr verschieden. Die Länge beträgt gewöhnlich das Dreifache der Breite; sie werden zwei- oder dreimal in der Längsrichtung gefaltet. Im Alltäglichen entsprechen sie etwa unsern Besuchskarten, und man überreicht sie bei der Begrüßung und bei andern Anlässen, indem man sie auf die innern Handflächen so legt, daß der Kniff der Falte nach unten gerichtet ist. In alten Zeiten war das Khadak aller Wahrscheinlichkeit nach der Ausdruck bestimmter Wünsche für die damit zu ehrende Person. Diese Wünsche wurden durch Farbe, Muster, Zeichnung und Güte des Zeremonialtuches ausgedrückt. Heute werden keine Unterschiede mehr gemacht; sie sind in Vergessenheit geraten, und die Überreichung des Khadaks ist heute weiter nichts mehr als der Ausdruck formeller und konventioneller Höflichkeit. Das gilt aber nur für den Verkehr von Mensch zu Mensch, wobei natürlich die Mitglieder der Geistlichkeit ausgezeichnet werden. Finden die Khadaks aber als Schmuck für Kultfiguren Verwendung, so berücksichtigen insbesondere die Lamén — das sind die „Wissenden“ — die Beziehung zwischen der Beschaffenheit des Khadaks und der zu verehrenden

Gestalt. Die seidenen Khadaks sind von weißer, roter, blauer, gelber und grüner, aber stets sehr heller Farbe. Sie zeigen in dem oft außerordentlich zarten Gewebe eingewirkte Figuren und symbolische Zeichen. Die Papierkhadaks dagegen kommen nur in weißer oder bläulicher Färbung vor und haben keine Zeichnungen. Rituell werden sie in neun verschiedene Klassen eingeteilt, auf die hier aus Platzmangel nicht näher eingegangen werden kann<sup>164</sup>).

Der Altar mit der Vielheit seiner Requisiten bietet ein verwirrendes Bild. Er besteht aus einem länglichen hölzernen Tisch von etwa 3 m Länge und 1,20 m Höhe. Die Breite der Platte ist verschieden; manchmal weist die Oberfläche Stufen auf. Seinen Stand findet er immer gerade gegenüber dem Tempeleingang in oder vor der Apsis mit dem Standbild der Hauptgottheit oder des Hauptheiligen und den dazugehörigen, selten fehlenden Begleitfiguren. Zur Ausrüstung des Altars, der ganz mit Stoff bezogen ist und auf dem eine seidene Decke liegt, gehören folgende Gegenstände:

In einer links vom Beschauer beginnenden Reihe, unmittelbar vor den Statuen, stehen die sogenannten Taschitagdschad (*bkra šis rtags brgyad*)<sup>165</sup>, d. h. die „acht Glückszeichen“, mongolisch als „Üldseitei naiman Temdek“ bezeichnet. Sie sind meist aus Bronze oder edlen Metallen, manchmal auch aus feinem Porzellan verfertigt und stellen dar:

1. Den am Griffe der Kostbarkeit des Strebens nach der Tugend wohl-dargebrachten weißen Schirm, der die Glut der sündhaften Neigungen beseitigt und vernichtet<sup>166</sup>).

2. Die Fische<sup>167</sup> der Seligkeit und des Vorteils, die im Jambū-Flusse leben und aus reinem Golde hergestellt sind (nicht immer zutreffend).

3. Die weiße Hornmuschel<sup>168</sup>, das Symbol des Glücks der Hinwendung nach der rechten Seite, die nach den zehn Richtungen der Welt hin liebliche Klänge ertönen läßt.

4. Den weißen Lotos,<sup>169</sup> frei von Unreinheit und Verderbnis, der prächtig das Unterpfand des heilsamen Nirvāṇa darstellt.

5. Das Bumba<sup>170</sup>, den unerschöpflichen und vollen Schatz aller Wünsche, das vollkommene Gefäß aller Kostbarkeiten.

6. Den Faden des Glücks<sup>171</sup>, in merkwürdigem Muster verschlungen, ein Symbol der bis ans Ende durchgeführten Vervollkommenung des Geistes.

7. Den Schmuck des Sieges<sup>172</sup>, paarweise majestätisch errichtet auf der Zinne des hohen Palastes der Erlösung, und

8. das allerhabenste, goldene, tausendspeichige Rad, das stets zur unbegrenzten Vollkommenheit führt<sup>173</sup>).

Über alle diese Objekte und ihre kultische Bedeutung hat der schon erwähnte Lama Danbi-Donme<sup>174</sup> ein kleine Schrift unter dem Titel „Die Lehre von den acht Emblemen des Glücks“ veröffentlicht<sup>175</sup>). Vor dieser achtegliedrigen Reihe — seltener als ihre geradlinige Fortsetzung — stehen die „Sieben Kostbarkeiten“<sup>176</sup>, die aus denselben Stoffen hergestellt sind wie die Glückszeichen. Sie gelten in ihrer Gesamtheit als die Wahrzeichen eines Cakravartin<sup>177</sup>), wörtlich: eines „Raddrehers“, worunter allgemein jeder weltliche Herrscher zu verstehen ist. Sie umfassen folgende Figuren:

1. Das Kleinod des Rades<sup>178</sup>) — ein Kreis mit acht Radien, ein Symbol der

Vollkommenheit und des Gebets. Nach anderer Erklärung ist dies Rad tausendspeichig. Es soll die Fähigkeit haben, sich sonnengleich gen Himmel erhebend, zahllose Strahlen auszusenden. Es kann den Gläubigen in jedes beliebige Land befördern.

2. Das Cintāmaṇi-Kleinod<sup>179)</sup>, eine eigenartige Figur, die wie ein Medaillon in Form des Längsschnittes einer stehenden elektrischen Glühbirne älteren Formats, aber mit einer bedeutend breiteren Basis, aussieht. Das ganze Gebilde ist achteckig und sendet fünffarbige Strahlen aus. Es spendet in der heißen Jahreszeit Kühlung, in der kalten dagegen Wärme. Seine Gegenwart beseitigt Krankheiten und vorzeitigen Tod und gewährleistet die Erfüllung aller Wünsche.

3. Das Frauen-Kleinod<sup>180)</sup> — eine sitzende Frauengestalt, den Kommentaren zufolge die Gemahlin des Cakravartin; sie erglänzt in Schönheit und ist berückend — parfümiert; in ihrer Nähe legt sich jede seelische Aufregung. Ihre unablässige Sorge gilt dem Wohl aller Lebewesen.

4. Das Minister-Kleinod<sup>181)</sup>, dargestellt durch die Figur eines sitzenden hohen Staatsbeamten. Ihm liegt das Wohl und Wehe aller Lebewesen am Herzen, die er durch seine reichen Spenden vor jedem Mangel schützt. Durch gerechtes Gericht stellt er ihren Wohlstand sicher und bekundet Weisheit in der Erfüllung der Aufträge seines Herrn — kurz — ein mustergültiges Vorbild für so manchen seiner Amtsbrüder auch in unserer Zeit.

5. Das Elefanten-Kleinod<sup>182)</sup>. Auf dem Rücken der Figur des Tieres steht aufrecht ein achtspeichiges Rad. Dieser Elefant trägt — profanen Augen unsichtbar — die 84000 Bücher mit der heiligen Lehre Buddhas und dient als Symbol der unbegrenzten Ausbreitung der Religion. Außerdem ist der Elefant fähig, nicht nur seinen Reiter mit Windeseile an jedes gewünschte Ziel zu bringen, sondern auch alle Feinde zu zermalmen.

6. Das Kleinod des erhabenen Rosses<sup>183)</sup>. Das Pferd trägt das Cintāmaṇi-Kleinod. Wer dieses Tier besteigt, ist aller Furcht enthoben. Er wird wie vom Sturm dahingetragen, und die größten Entfernungen bis an das Ufer des äußersten Meeres werden spielend zurückgelegt.

7. Das Kleinod des Heeresbefehlshabers<sup>184)</sup> zeigt einen sitzenden Generalissimus, der alle Anschläge und Tücken mit dem Schwerte seiner göttlichen Weisheit zunichte macht. Er selbst ist aber auch mit hervorragender körperlicher Kraft begabt und geht aus jedem Kampf als Sieger hervor.

Diese beiden Gruppen von Kultgeräten gehören sozusagen zum eisernen Bestand. Das gleiche gilt von einer Reihe von sieben Schalen oder Bechern<sup>185)</sup>, die vor den sieben Kleinodien stehen. Sie dienen der Darbringung von Opfern; ihr Gebrauch geht auf sehr alte indische Zeiten zurück. Die beiden ersten sind mit Wasser gefüllt, in der dritten liegt eine Blume, und in der vierten steht eine Räucherkerze. Die fünfte dient als Weihelämpchen, die sechste enthält wieder Wasser, und die siebente nimmt Früchte auf. Alle diese Dinge pflegte man in alten Zeiten der Reihe nach den indischen Herrschern bei Empfängen zur Waschung oder als Zeichen der Begrüßung darzureichen<sup>186)</sup>. Später war dann dieser Brauch auf die Heiligen und Gottheiten des Buddhismus übertragen worden. In einigen Fällen wird die Zahl der Opferschalen,

deren Inhalt übrigens auch in Tsongkhas „Stufenweg zum Heil“ Gegenstand der Erörterung im allegorischen Sinne ist<sup>187</sup>), auf acht und neun erhöht. Vor dieser Reihe von Schalen steht dann noch ein besonders großes und schön gearbeitetes Gefäß, das als Lampe dient und, von der gesamten Bruderschaft des Klosters unterhalten, niemals verlöschen darf<sup>188</sup>). Im Gegensatz hierzu wird das in der Reihe der sieben Schalen stehende Lämpchen nur bei Götterdiensten angezündet. Die große Lampe wird von einer mächtigen Räucherkerze<sup>189</sup>) flankiert. Für die Herstellung und Instandhaltung dieser beiden Opfergaben gibt es besondere Regeln. Es ist z. B. verboten, Räucherkerzen chinesischer Herkunft zu benutzen. Im Sommer muß über die ewige Lampe und über den nie verglimmenden Räucherstock, der in entsprechenden Zeitabständen durch einen neuen ersetzt wird, eine Schutzglocke gestülpt werden, um zu verhüten, daß die um diese Zeit im Tempel umherschwirrenden Insekten am Räucherstock zu Schaden kommen oder gar in den Flammen des ewigen Lichts verbrennen. Weiterhin steht auf dem Altar noch ein Metallkästchen, dazu bestimmt, die Asche der Räucherkerzen aufzunehmen. Bei der Weihe eines Tempels und bei den Offizien für den Buddha der Medizin werden noch acht andere Schalen hinzugefügt, die folgende Dinge der Reihe nach enthalten: einen Spiegel, ein Medikament, das im Sanskrit Gorocanā heißt, saure Milch, eine besondere Grasart indischer Herkunft, eine Kokosnuß, eine Muschel, ein Farbstoff namens Sindūra (Sanskrit) und schließlich Senfkörner<sup>190</sup>). Hin und wieder kommen auf dem Altar aber auch die „Opfer der fünf Sinne“, mit anderem Namen die „fünf Wunschobjekte<sup>191</sup>)“, zur Schau: eine kleine blanke Metallscheibe, die Sehkraft symbolisierend, eine Hornmuschel, auf das Gehör deutend, Muskatnüsse, an den Geruchssinn erinnernd, Früchte oder Zucker zur Befriedigung des Geschmacks und endlich ein Stückchen gelben Seidenflors, dessen Berührung den Tastsinn auslöst. Ein weiteres Altargerät ist ein schwarzgefärbtes topfähnliches Gefäß aus Ton — die altbuddhistische Almosenschale.

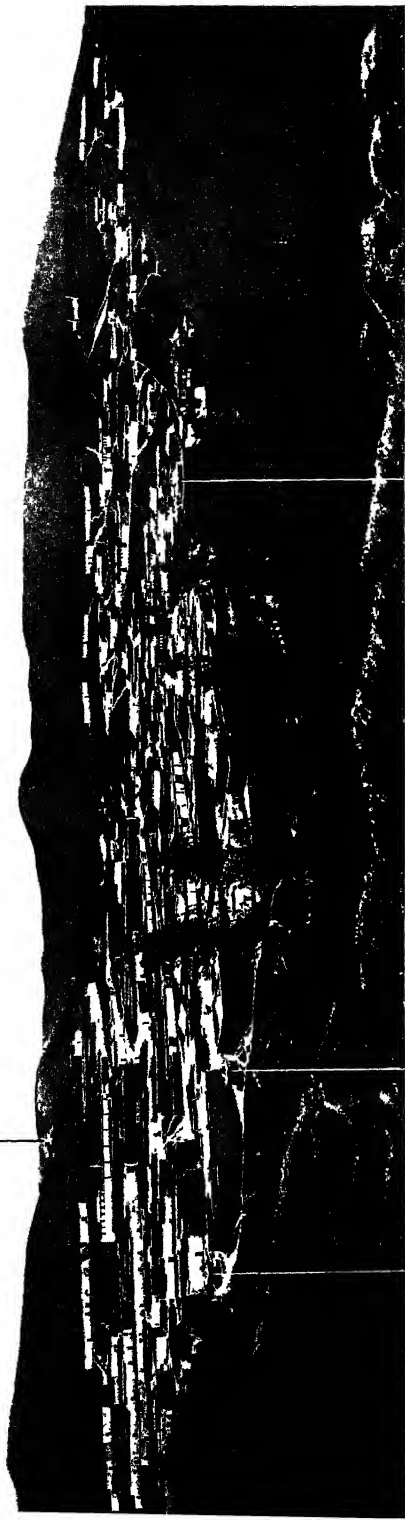
Zu den angeführten Kultgegenständen gesellt sich noch das Thodpa (*t'od pa*)<sup>192</sup>), ein Gefäß, das aus einem Menschenschädel hergestellt und in Silber oder Gold gefaßt ist. Die dazu bestimmten Schädel müssen besondere Merkmale aufweisen und sollen u. a. die Figur eines Vajra zeigen. Im Notfalle kann der Vajra auch eingeschnitzt werden. Erfahrene Lamen können bei einem noch lebenden Menschen mit Sicherheit feststellen, ob sich dessen Schädel zur Herstellung eines Thodpa eignet. Im zustimmenden Falle sichern sich die Mönche dieses kostbare Objekt rechtzeitig durch einen Vertrag mit den Angehörigen des begnadeten Schädelträgers. Ärmere Klöster, die sich den Luxus einer rituell zulässigen echten Schädelschale nicht leisten können, ersetzen sie durch eine Nachbildung aus Silber. Diese Schädelschalen werden nur bei tantristischen Kulte und solchen, die im Zusammenhang mit „schrecklichen“ Gottheiten stehen, mit Wein, Brantwein oder Blut gefüllt. Auf die andern weniger wesentlichen Geräte und Ausstattungsstücke sowie auf die Musikinstrumente der lamaistischen Orchester werden wir gelegentlich der Beschreibung des Klosters und seiner Tempel zurückkommen. Die Ausführungen über die Altarrequisiten seien mit einer kurzen Beschreibung des Maṇḍala oder Zauberkreises, dessen Gebrauch in fast allen Riten eine wichtige Rolle spielt, abgeschlossen.



Dieses kultische Gerät, das hinduistischen Ursprungs ist, heißt tibetisch Dschil-khor (*dkyil 'k'or*), mongolisch *Choto mandal* („Stadt“ Maṇḍala)<sup>193</sup>) und kann nicht nur den Buddhas und den verschiedensten Gottheiten, die dann meist dem Tantra-System angehören oder zu den „furchtbaren“ zählen, dargebracht werden, sondern ebenso lebenden Lamen oder Anwärtern auf diesen Stand, sofern sie „Wiedergeburten“ sind. Bei letzteren stellt sich, nebenbei bemerkt, die Sache manchmal etwas teuer, und urteilsfähige buddhistische Tibetreisende wissen geradezu von Phantasiesummen zu erzählen, die für und in Verbindung mit der Darbringung eines solchen Maṇḍala in Rechnung gesetzt werden. Es gibt Maṇḍalas, die, dem Dalai Lama oder andern hohen Kirchenfürsten dargebracht, einige tausend deutsche Reichsmark kosten!

Das Maṇḍala ist eine symbolische Darstellung des Universums in Form einer mehr oder minder großen Scheibe, die etwa 60 cm Durchmesser hat. Sie ist in oft hochkünstlerischer Arbeit hergestellt und in Gold, Silber oder Kupfer getrieben. In der Mitte stellt eine Erhöhung den mythischen Berg Meru der buddhistischen Kosmographie dar, unter dessen vier Abhängen sich die vier Weltteile ausbreiten<sup>194</sup>). Auf der Scheibe finden sich auch größere oder kleinere Stücke verschiedener Edelmetalle. Die kleineren stellen Kostbarkeiten des Universums dar, die in der Vorstellung des Opfern- den der zu verehrenden Wiedergeburt oder Gottheit dargebracht werden. Auf die wertvolle Platte wird bei der Opferung vor einem Buddha oder vor einer Gottheit oder bei der Darbringung vor einer stets göttergleichen Wiedergeburt Reis und Getreide gestreut. Waddell führt den Ursprung der Maṇḍala-Darbringung auf den berühmten indischen König Aśoka zurück, der dreimal ganz Indien der buddhistischen Mönchsgemeinde als Gabe darbrachte und dreimal sein Reich wieder von ihnen loskaufte. — Neben den in Metall getriebenen Maṇḍala-Darstellungen gibt es übrigens auch solche aus bemalter Leinwand, die, je nach der Gottheit, zu der sie in Beziehung stehen, verschiedene Einzelheiten zeigen. Das Berliner Museum für Völkerkunde besitzt eine ganze Reihe solcher, mit reichen Texten versehenen gemalten Maṇḍalas; leider sind sie nicht ausgestellt.

Bumkhang (2), südöstl. Heiliger Haun (27)



Mani-lou (2a)

Mani-lou (2a)

Blumen-Tempel (8)

**Bild 1** Panorama des Klosters Kumbum. Von Steinobö G aus aufgenommen. Im Hintergrund Südwesten



Acht Tschorten  
(26) Golddach-  
Tempel (1)

Große Klassiker-  
Halle (3)

Tempel der  
1000 Buddhas (14)

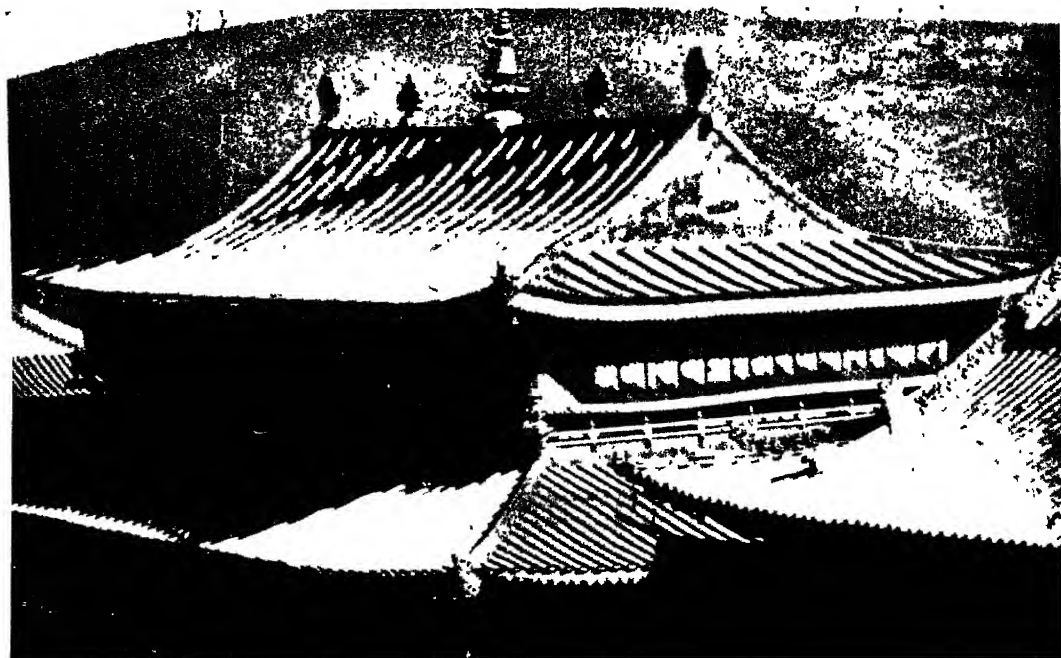
Brücke östlich  
Tempel 9  
Tempel der Heili-  
gen Schriften (9)

**Bild 2** Panorama des Klosters Kumbum. Von Station B westlich Tempel 9 aus aufgenommen. Im Hintergrund Osten



**Bild 3**

Blick vom Glockenberg aus auf Mitte von Lussar  
Im Vordergrund Tempel des Mystischen Metallberges (28)



**Bild 4**

Der Golddach-Tempel (1), das Heiligtum des Klosters Kumbum  
Im Hintergrund Nordosten

---

---

## II. KAPITEL

### Die Karte des Klosters Kumbum. Beschreibung des Klosters

#### Der Golddach-Tempel (1)\*

Das Ziel meiner Wünsche war das Kloster Kumbum, eine Siedlung von gewaltigen Ausmaßen. Was dieser dem lamaistischen Kult geweihte Ort im künstlerischen Gesamteindruck, an architektonischen Einzelheiten, an Gütern von materiellem Wert darbietet, muß den Besucher zunächst fast erdrücken, zumal wenn er sich die Aufgabe stellt, andern ein anschauliches Bild vom Ganzen zu geben.

Das Eingehen auf eine Masse von Einzelheiten ist unerläßlich. Im Okzident ist die Darstellung großer Kultdenkmäler eine wesentlich leichtere Aufgabe, weil der abendländische Geist die Form immer synthetisch bewältigt, dabei stets nach Klarheit und einfachster Linie drängend. Die Details dienen und stellen nicht ein Konglomerat dar, das die Grundformen überwuchert. Selbst die frühe und mittlere Gotik mit ihrem skurrilen Beiwerk bietet sich mit imposanten Linien und Strukturen dar. Das Kultische und Symbolische der christlichen Ideenwelt ist immer auf die denkbar einfachste Formel zu bringen. Nie zerflattern die Einzelheiten oder verwirren den Beschauer durch das Wirken dämonischer Gewalten, wie sie in einem Wirrwarr von Gebilden zum Leben im toten Material streben. Im Abendlande wird an der Synthese von Form und Idee das Wunder sinnfällig. Im buddhistischen und lamaistischen Osten ist es ein Wunder, ein schier unfasßbares Wunder, das aus den die Sinne verwirrenden Bewegungen der tausend Arme, der tausend Radspeichen, der aber tausend Inkarnationen und aus all dem sinnvoll gemeinten Kleinwerk überhaupt eine mächtige Struktur, konkrete Form annimmt. Das Wunder ist da; es ist überwältigend.

In dieser fremdartigen Welt ist es aussichtslos, zunächst an die großen Linien heranzugehen. Man muß Steinchen an Steinchen fügen, alle Einzelheiten ausschauen, messen, zu dem immer wachsenden Ganzen fügen, bis Darsteller wie Leser endlich selbst das Ganze komponieren. Die Entschädigung für die liebevolle Hingabe an die kleinsten Dinge wird nicht gering sein. Die ganze Welt des Lamaismus entsteht aus der Vielheit der Gesichte.

Man werfe zunächst einen Blick auf beigegefügte Karte. Das Weichbild des Klosters bietet sich dar (*Bilder 1, 2, 5*), der Kloster-Komplex und der nahe Vorort Lussar (*Bilder 3, 6*), die Unterkunft für Pilger, sowie der Lussar- und Kumbum-Bach.

---

\* Die in Klammern gesetzte Ziffer bedeutet stets die Nummer des Gebäudes auf der dem Buch beigelegten Kumbum-Karte.

Vor Herstellung der Karte war es nötig, die astronomische Position des Klosters und Lussars festzulegen. Nach E. Przybyllok und K. Walter (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 1929) ergeben meine Beobachtungen folgende Werte: Breite  $36^{\circ} 30,8'$ , Länge  $101^{\circ} 40,0'$ . Das astronomische Azimut für die Hauptmire auf dem „Glockenturm“ ergab von S über W gezählt:  $70^{\circ} 0,0'$ . In meiner Beobachtungsliste führt diese Station Nummer 91.

Die Hohenlage Lussars wurde von mir durch mehrere Beobachtungen mit dem Siedethermometer im Punkt A nahe dem Zusammenfluß des Lussar-Baches mit dem Kumbum-Gewässer mit 2500 m festgelegt.

Auf dieser Basis baut sich das Kartenbild auf, das in mühseliger Arbeit gewonnen werden mußte, die dadurch besonders erschwert war, daß die Klosterskizzen und die mit der Herstellung des Klosterplanes im Zusammenhang stehenden Arbeiten zeitweise bei recht empfindlicher Kälte ausgeführt werden mußten. Von Meßtischaufnahmen konnte keine Rede sein; denn die Mönche des Klosters verfolgten mit Mißtrauen jede Tätigkeit, von der sie glaubten, daß sie mit Kartenherstellung etwas zu tun haben könnte. Aus diesem Grunde war es mir überhaupt nur möglich, mit den einfachsten Mitteln und durch unauffälliges Abschreiten die Unterlagen für ein Kartenbild zu beschaffen. Da diese Arbeiten viel Geduld und Vorsicht erforderten, war es ratsam, jeweils denjenigen Klosterteil aufzunehmen, von dem ich wußte, daß die dort wohnenden Mönche durch religiöse Verpflichtungen an andern Klosterplätzen festgehalten waren. Auch war ein möglichst häufiges Wechseln meines Arbeitsplatzes nötig, um nicht die besondere Aufmerksamkeit der Mönche auf mich zu ziehen.

Als Meßinstrument bei diesen Arbeiten benutzte ich einen Fluidkompaß. Die topographischen Arbeiten wurden teilweise bis zur Hauseinheit durchgeführt, so daß sich die Wiedergabe in dem großen Maßstabe 1:4000 rechtfertigt. Meine Klosterskizzen umfassen 32 Oktavseiten und sind mit umfangreichen Erläuterungen versehen. Die Detailaufnahmen im Charakter von Feldkrokis werden durch eine acht Seiten umfassende Peilungs-Haupttriangulation ergänzt. Zur Vervollständigung des Kartenbildes diente schließlich noch eine große Zahl von Tempelskizzen und Tempelbeschreibungen.

Es standen ferner zwölf Panoramen zur Verfügung, Filmaufnahmen zwar, aber dennoch so scharf in der Bildzeichnung, daß sie nach entsprechender Vergrößerung wertvolle Hilfe bei der Entwicklung des Kartenbildes boten.

Die Höhenunterschiede beruhen auf relativen Schätzungen, die Böschungswinkel auf solchen der Winkel.

Das auf diese Weise gewonnene umfangreiche Material wurde an dasjenige der Stationshöhe 91 angeschlossen. Durch Bildmessung einfachster Art unterstützt, wurde das Höhenpunktnetz immer mehr erweitert und vermehrt, so daß schließlich ein Höhenliniennetz von 1 m Abstand gewagt werden konnte. Dieses Formenbild sollte vor allem den Zweck erfüllen, die Jahrhunderte alte Kulturarbeit der Klosterbewohner zur Anlage der Siedlung eindrücklich vor Augen zu führen.

Zunächst ein Blick auf das Gepräge der Landschaft von Kumbum. In die weichen runden Formen der mit Löß überdeckten Landschaft hat die Erosion scharf ausgeprägte Schluchten und Steilabstürze gegraben. Besonders deutlich ist dies bei der vom Kum-

bum-Bach geschaffenen Schlucht mit ihren teilweise bis zu 20 m hohen Uferwänden zu erkennen. Diese Schluchtrinne führt nur zur Zeit der Schneeschmelze und nach ausgiebigen Regenfällen Wasser, sonst, besonders während der wärmeren Sommer- und Herbstmonate, ist sie trocken. In ihrer Sohle sind mehrere Brunnen angelegt, die zusammen mit andern Klosterbrunnen die Bewohner ausreichend mit Wasser versorgen.

Am Westrand des Klosters mündet ein Nebenarm in den Kumbum-Bach ein. Die vereinigten Gewässer behalten diesen Namen bei und münden nach wenigen Kilometern in Nordrichtung in den Lussar-Bach, der wasserreicher ist und am Fuß der Vorberge der im fernen Westen aufragenden Bergketten entspringt. Aus den zerfurchten Talsohlen dieser Quellbäche oberhalb der Vereinigungsstelle ragen schollen- und horstartige Reste alter Talböden empor; die lößbedeckten Talhänge sind vom Wasser stark angenagt, und die Abstürze der Prallufer erreichen stellenweise Haushöhe.

Die Hänge der das Kloster umrandenden Rücken sind mit Steppen, etwas Buschwerk und wenigen Baumgruppen bedeckt. In den Talsohlen dagegen findet sich eine üppige Flora zwischen dichtstehenden Wald- und Buschbeständen vor. Gerade dort und in den Tälern der Bergketten im Westen pflegen die Mönche heilkräftige Kräuter zu sammeln.

Die gegen Lussar zu auslaufenden flachen Hänge der Klosterumrandungshöhen und das Tal des östlichen Kumbum-Quellbaches dienen großen Herden von Jaks, Schafen, Pferden und Kamelen der Handels- und Pilgerkarawanen als Weideplätze. Im Weichbild des Klosters und Lussars fällt die große Menge von Raben und herrenlosen Hunden auf.

Über das Klima von Kumbum macht E. Reichel nach in Liang-tschou (1585 m), Sining-fu (2380 m) und in Kumbum errechneten Beobachtungen, sowie auf Grund der Klimawerke von E. Gherzi und H. Gautier folgende Angaben:

Monat	1. Temperatur:			2. Niederschlag:		
	Mittel	Absolutes Maximum	Minimum	Menge in mm	Zahl der Tage	Gewittertage
Januar . . . . .	—9,0	16,0	—20,0	2	1	—
Februar . . . . .	—5,5	16,0	—20,0	3	2	—
März . . . . .	—1,0	24,0	—15,0	5	3	—
April . . . . .	6,5	29,0	—3,0	10	5	—
Mai . . . . .	11,5	32,0	0,0	25	7	—
Juni . . . . .	17,0	35,0	6,0	60	10	—
Juli . . . . .	18,0	36,0	8,0	80	12	—
August . . . . .	17,0	35,0	5,0	70	12	—
September . . . . .	12,0	30,0	3,0	30	9	—
Oktober . . . . .	4,5	24,0	—8,0	15	6	—
November . . . . .	—3,0	20,0	—18,0	5	2	—
Dezember . . . . .	—7,0	17,0	—20,0	3	1	—
Jahr	5,3	36,0	—20,0	308	70	15

Tagesschwankung: im Herbst 12,5°, im Mai/Juni 14,0°, sonst 13,0°.

3. Feuchtigkeit: Juli—September etwa 60—65 v. H., Frühjahr etwa 30—40 v. H., Winter unbekannt.
4. Bewölkung: Mai/Juni etwa 6, November/Dezember etwa 0,2.
5. Wind: Im Sommer W, vielfach auch SO, der wahrscheinlich den Regen bringt. Im Winter vorherrschend NO, sonst auch W.

Nach H. Michaelis: Von Ende März bis Oktober herrscht prachtvolles Wetter: die Hitze steigt auf 34°, ohne lastig zu werden, reift gute Früchte von außerordentlicher Größe!

Ein Bericht von Dr. E. Reichel in Heft 2 der Meteorologischen Zeitschrift 1932 enthält weitere Angaben über meine in Lussar ausgeführten Fachbeobachtungen.

Man muß das Bild der Landschaft sich gegenwärtig halten, wenn man den Gang in das Labyrinth des Klosters antritt. Denn mehr als irgendwo fügen sich hier Berg und Ebene, Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt zu einem geheimnisvollen Ganzen. Angesichts des Gegenstandes ist die an das Betrachten hingeebene Zeit recht kurz im Verhältnis zur Fülle der Gesichte. Eine gründliche Arbeit würde einen Spezialisten auf dem Gebiete der lamaistischen Kirchengeschichte jahrelang vollauf beschäftigen, um so mehr, als auf diesem Gebiet noch außerordentlich wenig getan worden ist. Vorausgeschickt sei, daß ich mich in den folgenden Schilderungen sehr wenig an mein 1906 veröffentlichtes Buch über das Kloster gehalten habe. Zwar deckt sich vieles in den Grundzügen mit meiner früheren Darstellung, die als Ergänzung dienen könnte, doch habe ich bei meinem diesmaligen lang andauernden Aufenthalt im Kloster naturgemäß vieles mit ganz andern Augen gesehen. Zur Belebung der Schilderung habe ich dieses Mal viele Skizzen beigelegt. Ihre Anfertigung war nicht weniger schwierig als die der kartographischen Aufnahmen, denn die Mönche waren keineswegs erbaut von meinen zeichnerischen Künsten.

Die Maße für die Längen und Breiten der Gebäudefronten und -mauern sind, da sie meist durch Abschreiten gewonnen wurden, ungefähre, wie auch die Höhen größtenteils nur schätzungsweise gegeben werden konnten. Ich glaube aber, daß sie nur unbedeutend von den wirklichen Größenverhältnissen abweichen.

Wir beginnen unsere Wanderung durch das Kloster mit der Schilderung und dem Besuch seines größten Heiligtums. Darunter verstehen wir den

### „Golddach-Tempel“ (1)

der in den *Bildern* 4, 7, 16, 18, 20, 23 gezeigt wird. Er heißt in tibetischer Sprache entweder Serkhang tschenmo<sup>195</sup>), „das große goldene Haus“, oder mit Rücksicht auf die Veranlassung zu seiner Gründung „Sserdong tschenmo“<sup>196</sup>), „der große goldene Baum“. Die Mongolen nennen ihn Altan Süme, was einfach der „goldene Tempel“ bedeutet, und die Chinesen Chin wa sze oder Chin t'ing t'ang<sup>197</sup>). Im Hinblick auf das in seinem Innern befindliche Tschorten, von dem noch die Rede sein wird, wird das Gebäude mit der gebräuchlichsten Bezeichnung Sserten tschenmo, „großes goldenes Kuppelmal“, genannt. Dieser Name ist verhältnismäßig jungen Datums, denn er setzte sich erst durch, als der Tempel im Jahre 1883 sein goldenes Dach bekam.

Die Veranlassung zur Gründung des Tempels steht in engstem Zusammenhang mit der Legende über die Geburt Tsongkhapas. Die heilige Überlieferung weiß zu berichten, daß an der Stelle, an welcher bei der Geburt des für die Gestaltung des Lamaismus so bedeutenden Mannes Blut geflossen, drei Jahre später ein Sandelbaum emporgesprossen sei, auf dessen Blättern und Rinde sich wunderbar entstandene Darstellungen von Gottheiten und tibetische Buchstaben darboten. Davon im einzelnen später!

Aus dem Leben des Tsongkhapa berichtet die Legende, daß die greise Mutter des großen Kirchenlehrers, nachdem er schon längere Jahre in Zentral-Tibet gewohnt hatte und dort zu Ansehen gelangt war, das Verlangen gehabt habe, ihren Sohn wiederzusehen. Anstatt persönlich die Mutter aufzusuchen, übersandte er ihr die Bitte, über dem an der Stätte seiner Geburt hochgewachsenen Sandelbaum ein Tschorten mit hunderttausend Darstellungen des „Löwenstimmigen Buddha<sup>198</sup>“ zu errichten. Dies würde einem Wiedersehen mit ihm gleichkommen und überdies zu Nutz und Frommen der Gläubigen dienen. So entstand denn dieses Bauwerk.

Dahinter wurden dann im Jahre 1560, also 143 Jahre nach dem Tode Tsongkhapas, von einem Lama namens Rintschen Dsondui Dschamtso<sup>199</sup>) einige kleine Zellen erbaut, die ihm und zehn Mönchen zur Wohnung dienten. Später wurden noch zwanzig weitere Zellen angebaut<sup>200</sup>). Siebzehn Jahre darauf errichteten die Lamden dicht neben dem erwähnten Tschorten über dem Baum den ersten Tempel Kumbums, der eine Statue des „zwölfjährigen Erlösers Maitreya<sup>201</sup>“, des buddhistischen Messias, enthält. Darauf ist die volle und offizielle Bezeichnung des Klosters als Kumbum Dschambaling<sup>202</sup>), „die Welt des Maitreya mit den hunderttausend Darstellungen“, zurückzuführen. Dieser Tempel ist auf der Karte neben dem Golddach-Tempel mit 22 bezeichnet.

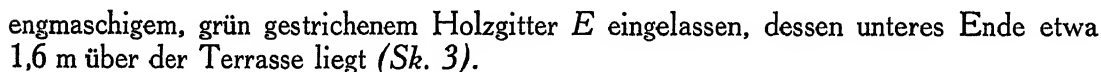
Während des großen Aufstandes der Mohammedaner in der Provinz Kan-su im Jahre 1895 wurde auch Kumbum von Aufständischen belagert. Da die Lamden wußten, daß das Kloster bei seiner Einnahme gleich andern Lamaserien der Gegend geplündert werden würde, also auch der Golddach-Tempel gefährdet schien, errichteten sie umfangreiche Befestigungswerke; von ihnen sind heute noch Reste am Steilhang nördlich vom „Großen Stüpa“ (19) erhalten. So konnte Kumbum außer Labrang als einziges Kloster Amdos mit Erfolg den Mohammedanern trotzen.

Der zweistöckige Golddach-Tempel (*Bilder 2, 19, 20*) ist auf der obersten Terasse des Tempelviertels, die in den Westhang übergeht, erbaut. Sie überhöht um ein geringes diejenige, die die Große Klassiker-Halle trägt, das bedeutendste Kultgebäude Kumbums. Der mit großen Steinplatten belegte freie Platz wird im Westen durch einen ziemlich steil ansteigenden Berghang begrenzt, der in mehreren Höhenlagen von horizontalen Wegen und schmalen Terrassen durchzogen ist, längs deren die Wohnhäuser der Lamden und der „Rote Palast“, Marbrang (6), erbaut sind.

Der Grundriß des nach OSO zeigenden Golddach-Tempels hat die Ausmaße 8:27 m. Ein wuchtiger, 1,4 m hoher Sockel aus großen Granitquadern bildet das Fundament für die aus Backsteinen errichteten 4,6 m hohen Mauern, die außen bis zu einer Höhe von 3,8 m mit grün glasierten Ziegeln bekleidet sind. Nur an der Frontseite sind die Kacheln in den flachen Feldern durch dunkelgrün glasierte Ziegelplatten ersetzt. In



Die Rückseite des Tempels ist von ähnlicher Beschaffenheit wie dessen Seiten, nur ist auf ersterer in der Nähe der beiden Mauerenden je ein kleines, tiefliegendes Rundbogenfenster mit



Die Außenseite des Unterbaues des Tempels ist im oberen Drittel durch ein ungefähr 1,6 m hohes Gesims abgegrenzt, dessen Profil und Zusammensetzung aus *Skizze 4* ersichtlich sind. Die Dachabdeckung (bei R) ist 0,3 m breit und besteht ebenfalls aus grün glasierten Ziegeln. Weiter oben tritt die Tempelmauer gegenüber dem unteren Mauersockel etwas zurück. Sie ist von der schmalen Dachabdeckung durch ein schwarzes Band mit weißem Scheibchenmuster abgegrenzt (*Bilder 4, 18*). Die Außenseite des oberen Teiles des Unterbaues ist farbenfroh gehalten und mit blinden Fenstern versehen. Einen Begriff von der überraschenden Farbenfreudigkeit dieser Struktur liefert *Skizze 5*, bei der

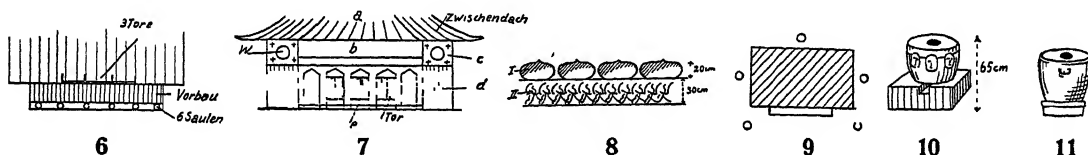
IX den orangefarbenen, im oberen Teil mit Blumen bemalten und mit Gold verzierten Fensterstock bedeutet,  
VIII eine grüne Holzfüllung,

30

- VII grün glasierte Ziegel,
- V blaue Balkenköpfe,
- IV dagegen solche von orange Farbe,
- III ein schmales, blaues Band mit weißem Scheibchenmuster und schließlich
- II ein orange gestrichener Fries und
- I ein Fries.

Die beiden Tempelflanken sind mit je drei blinden Fenstern, die Rückwand mit deren fünf versehen. Zwischen je zwei Fenstern sind Messingplatten (X) angebracht, deren Durchmesser 38 cm beträgt.

Die Tempelfront ist etwas anders gestaltet. Dort setzt sich im Mittelteil ein von sechs Säulen getragener Vorbau an (*Sk. 6, Bild 9*), der die Gebetsbretter, „Kiangtschag“, enthält<sup>207</sup>). Der grauschwarze Fries an den Tempelflanken (*Sk. 5*) greift beiderseits des Vorbaues an die Seitenflächen der Front über (*Sk. 7*), nimmt aber dort andere Gestaltung an: Jede dieser quadratischen Flächen (*c*) ist mit einer 70 cm breiten, vergoldeten Metallplatte geschmückt, aus deren blauem Mittelstück das von vier eben-



falls vergoldeten Vajras umgebene mystische Monogramm des Lamaismus, das Namtschuwangdan (*W*)<sup>208</sup>), herausleuchtet.

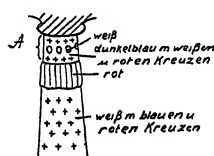
Der ganze Unterbau des Tempels wird an allen Seiten durch ein weit vorspringendes Zwischendach beschattet. Am weitesten läßt es oberhalb des Vorbaues mit der Säulengalerie aus (*Bilder 4, 16, 18.*) Sein Belag besteht aus feuervergoldeten Metallschindeln.

Über den nach aufwärts geschweiften Ecken sitzen grüne, etwa 60 cm hohe Tonziegellöwen mit weit geöffneten Rachen (*Bild 4*). Unterhalb der Ecken hängen kleine Glöckchen, an der Traufe ein 35 cm breites, vergoldetes Doppelornament aus Messing (*Sk. 8*), das oben blattartig gemustert ist, während der untere, breitere Teil eine reich ornamentierte, durchbrochene Arbeit darstellt. Zu Festzeiten hängt am unteren Messingornament ein 30 cm breites blaues Tuchband mit weißem Scheibchenmuster.

Von diesem Zwischendach können bei Bedarf an fünf Stellen Regenwasserröhren nach den Steinfliesen der Tempelumgebung herabgeführt werden (*Sk. 9*). Sie münden dann in ebenso viele senkrecht und armdick durchlöchernte, 65 cm hohe topfartige Steingebilde (*Sk. 10 und 11*), die auf einem Steinsockel ruhen, der in der Mitte mit einer horizontalen Rinne versehen ist, in der das Wasser abläuft. Je einer dieser steinernen Wasserrohrhalter, auf deren Außenseite Gesichtsmasken eingemeißelt sind (*Sk. 10 und 11*), befindet sich vor den Ecken der Hauptfront, je einer an den Flanken und einer an der Rückfront des Tempels (*Bild 9*).

Der Vorbau ist auf *Bild 9* gut zu erkennen. Die dort sichtbaren Holzpfeiler sind mit tibetischem Stoff umkleidet, dessen Muster und Anordnung aus der *Skizze 12* her-

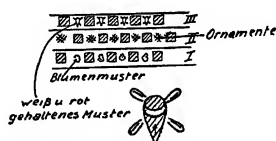
vorgeht. Bei den beiden mittleren Pfeilern ist der Oberteil (A) mit kleinen blauen Kreuzen auf rotem Grunde gemustert. Zwischen den achteckigen Kapitellen der Säulen sind freihängende Querleisten mit je fünfzehn beweglichen Glöckchen angebracht. Diese können von den Gläubigen durch Ziehen an einer Schnur in Bewegung gesetzt werden. Auf Bild 9, das während der Zeit des Butterfestes aufgenommen worden ist, weisen die Pfeiler eine andere Maskierung auf. Auffallend sind die schweren, geschnitzten, rot-orange lackierten Konsolen, die so breit ausladen, daß sie sich fast berühren. Die schmale Lücke im Scheitel der Feldumrahmung schließt jeweils ein kleines vergoldetes mystisches Monogramm. Auf den Kapitellen liegt ein starker Architrav, dessen Front auf blauem und grünem Untergrund sieben tibetische Inschriften aufweist. Auf diesen reichlich mit Gold verzierten Balken setzen sich schmale, in Rotorange gehaltene Holzfriesen auf, die gleich dem übrigen Balkenwerk reiche Vergoldung tragen. Auf den Holzfriesen ruht die Traufe des Zwischendaches, die sich aus einer dreifachen Sparrenlage mit quadratisch geformten Köpfen zusammensetzt. Die Farben der einzelnen Sparren-



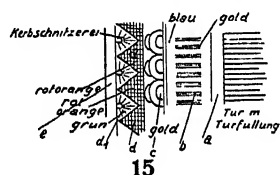
12



13



14



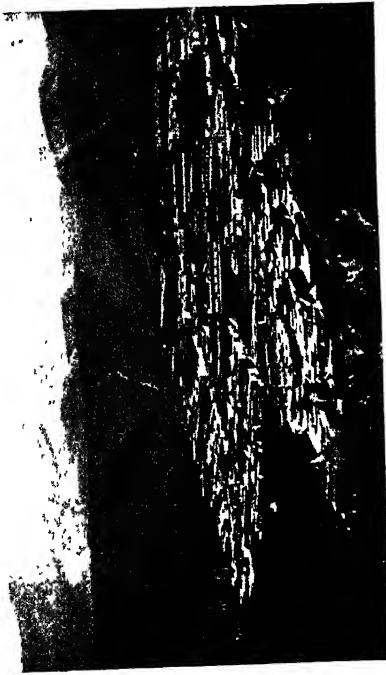
15

lagen sind Rot, Grün und Orange (Bild 9). Die Frontseiten der Sparrenköpfe, die mittleren ausgenommen, bieten das in Skizze 13 dargestellte Zeichen.

Noch fesselt uns der Vorbau, und zwar insbesondere der Raum unterhalb des Zwischendaches entlang der Hauptfront des Tempels, von den Lamaisten Gontschor genannt. In die Hauptfront sind, und zwar eingedeckt auf die Lücken zwischen den mittleren vier Pfeilern, drei nebeneinanderliegende je 3,2 m breite Tore eingelassen. Sie führen ins Innere des Tempels. Ihre rotorange lackierten Türrahmen stellen ebenfalls Meisterwerke in Bemalung und Schnitzerei dar. Skizze 15 gibt ein Bild von der Gestaltung und Farbenverteilung:

- a bedeutet einen schmalen Goldfries,
- b goldene tibetische Schrift auf blauem Grunde,
- c ein grünes Kreissegmentmuster mit Goldkern und rotorange gefärbtem Hintergrund, auf Goldleiste aufsitzend,
- d Kerbschnitzerei in Rotorange,
- d<sub>1</sub> Sonnenmuster in Blau und Grün wechselnd.

Man möchte an keinem Detail flüchtig vorbeieilen. Die uns so fremden und — oberflächlich gesehen — primitiv erscheinenden Mönche übertreffen sich selbst in der Ausschmückung der Tempel und der Erfindung von Farbkombinationen. Über jedem der drei Tore leuchtet eine Lantsa-Inschrift in Gold, die mittlere auf blauem, die beiden äußeren auf grünem Feld. Oberhalb des Torsturzes lagern sich drei Schichten von Balkenköpfen, zuerst eine blaue, dann eine grüne und darauf eine orangefarbene. Ihre Kopfflächen zeigen in Goldbemalung drei verschiedene Lantsa-Zeichen (Sk. 14). Zwischen den einzelnen Balkenköpfen ist die Wand reich mit Blumen und anderm



**Bild 5** Blick vom Lha-tschöd (?) auf Kumbum  
Im Hintergrund Südsosten

10 24 3 23 1 22

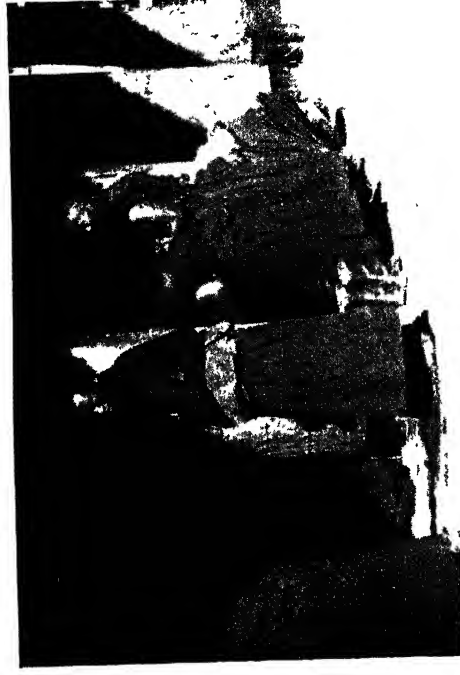


**Bild 7** Hauptteil des Tempelviertels mit Golddach-Tempel (1) und  
Großer Klassiker-Halle (3) links. Im Hintergrund Südsüdosten

3 23 24 10



**Bild 6** Tanguten im Tal des Lussarbaches vor dem Basar  
von Lussar. Im Hintergrund Südwesten



**Bild 8** Lamen beim Kiang-tschag unter der Säulenhalle  
des Golddach-Tempels (1)



Bild 9 Kiang-tschag (Gebetsbretter). Die Front des Golddach-Tempels (1). Rechts Gruppe Heiliger Bäume (25)  
Im Hintergrund Tsongkhapa-Tempel (24)



Bild 10 Lamen beim Kiang-tschag unter der Säulenhalle  
des Golddach-Tempels (1)



Bild 11 Kiang-tschag



Bild 12 Kiang-tschag



Bild 13 Kiang-tschag  
Im Hintergrund: Tsongkhapa-Tempel (24). Links Tibeterin



Bild 14

Tschag-tsalwa



Bild 15

Zweite Phase des Tschag-tsalwa



Bild 16

Obergeschoß des Golddach-Tempels (1)  
Im Hintergrund Ostnordosten



Bild 17 Zwischen dem Tempel der Medizinischen Schriften (10)  
(links) und dem Tsongkhapa-Tempel (24) (rechts) im  
Hintergrund der Tempel des Dipangkara-Buddha (23)

Dach des Tores,  
durch das Weg  
nach Mar-brang  
führt

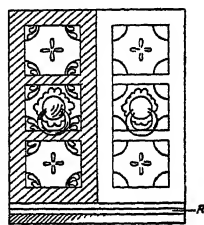
Zierat bemalt. Oberhalb dieser letzten Balkenlage zieht sich über den Toren ein schmales Längsbild von 60 cm Höhe entlang, das fünfzehn Gottheiten in Farben darstellt.

Seitlich der Eingänge sind in die grüne Glasurwand je drei verhängte Bilder aus dem lamaistischen Leben in schmalen, roten Holzrahmen eingelassen. Ihre Ausmaße betragen 2,5:3 m bzw. 1:3 m.

Die Türen (*Sk. 16*) sind zweiflügelig und rotorange lackiert. Jeder Flügel hat drei quadratische Füllungen mit Goldornamenten in den Ecken. In der Mitte der obersten und untersten Füllung je ein Paar der kreuzweise übereinandergelegten Vajras, in den Mittelfeldern dagegen je ein mächtiges Messingstück in Halbkugelform mit solidem, massivem Ring aus dem gleichen Metall. Die 20 cm hohe Schwelle ist der besseren Haltbarkeit wegen mit starken Eisenbeschlägen verkleidet (*Sk. 17*) und mit zwei bis drei Finger starken, schweren Rundkopfnägeln beschlagen.

Vor diesen heiligen Pforten verrichten die Lamén und Laien auf den in den Boden eingelassenen und parallel angeordneten Gebetsbrettern aus Zedernholz ihre Andacht. Dies geschieht in folgender Form: Der Lamaist begibt sich an den Rand der Vorhalle zwischen die Säulen mit Front gegen den Tempel. Dort zieht er seine Stiefel aus und legt den Umhang ab (*Bilder 8, 10, 11, 12, 13*). Dann tritt er an das äußere Ende des nächsten in die Erde eingelassenen freien Gebetsbrettes heran, und zwar so, daß seine Fersen mit der Balkenkante abschneiden. Nachdem der Betende seine Gebetschnur um das rechte Handgelenk gewickelt hat, hebt er seine gefalteten Hände, dabei mit den Kugeln der Gebetschnur die Zahl der Niederwerfungen markierend, in Scheitel-, dann in Mundhöhe und läßt sich darauf nach vorn auf das Gebetsbrett fallen (*Bild 11*). Auf dem Bauche liegend, schleift er mit seinen beiden Händen so weit vor, bis seine Arme ausgestreckt sind, der ganze Körper auf dem Brette aufliegt und die Stirn den Boden berührt. Durch diese seit Dutzenden von Jahren an derselben Stelle mit großem Eifer gepflegte Übung sind die Gebetsbretter stark abgeschliffen worden und weisen heute an den Stellen, an welchen Hände und Füße das Brett berühren, mehrere Zentimeter tiefe Aushöhlungen auf. Das Aufstehen erfolgt in gleicher Weise, nur in umgekehrter Reihenfolge der einzelnen Bewegungen. Die Füße bzw. die Zehen dürfen dabei ihren Platz nicht verlassen. Schließlich steht der Betende wieder aufrecht an seinem alten Platz, hebt die gefalteten Hände in Scheitelhöhe usw. Während der Übung auf den Gebetsbrettern muß der Lamaist ohne Unterlaß die „sechs Silben<sup>209)</sup>“, also „Om mani padme hum“, oder andere Gebetsformeln rezitieren.

Dieses Niederwerfen, von dem es übrigens zwei Arten gibt, ist eine Devotionsform, die den Gliedern des Klerus und den einfachen Gläubigen gemeinsam ist. Die dabei zu beobachtenden Einzelheiten werden noch an einer andern Stelle dieses Buches geschildert, wo auch eine Erklärung der einzelnen Phasen, Momente und Bewegungen bei diesen Übungen gegeben wird. Bei der Devotion auf den Gebetsbrettern handelt es sich um das Kiang-tschag, während die andere Devotion, das Tschag-tsalwa, hier nicht in Frage kommt (*Bilder 14, 15, 85*). Beim Kiang-tschag (*Bild 8 mit 13*) hängt die Zahl der Prostrationen vom Eifer des einzelnen ab. Viele beschränken sich dabei



16



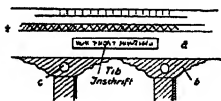
17



auf tausend, doch soll es ganz Fromme geben, die es selbst bis zur Zahl hunderttausend bringen. Von diesen Übungen wird gewöhnlich jeden Tag eine gewisse Zahl erledigt, und diese Tätigkeit soll so lange fortgesetzt werden, bis die gewünschte Ziffer erreicht ist. Die etwas lauen Gläubigen benutzen beim Vorschleifen mit den Händen auf den Gebetsbrettern zur Schonung der Hände Tuchläppchen, auch schützen sie ihre Knie durch Kissen, um die Härte des Holzes weniger zu spüren. Bemerkt sei noch, daß sich weder die gebildeten Lamén noch die Laienintelligenz diesen Übungen hingibt; auch die mystischen Asketen betreiben sie nicht. So bleibt dieser Devotionskult in hervorragendem Maße Sache des einfachen Volkes und des niederen und mittleren Klerus.

Anschließend hieran sei eine kleine Legende eingeschaltet, die zum Kiang-tschang auf den Gebetsbrettern vor dem Golddach-Tempel in engster Beziehung steht: Früher waren dort in die Türschwellen kostbare Steine eingelassen. Einmal kamen nun als biedere Pilger verkleidete Räuber nach Kumbum, machten ihre Kotaus vor den Toren des Heiligtums und versuchten dabei, die Steine auszubrechen und zu stehlen. Zur Strafe für diesen Frevel lähmte sie der göttliche Wille, so daß sie nicht mehr ohne fremde Hilfe hochkommen konnten. Ihrer Schandtät überführt, wurden sie hingerichtet.

Auf den Unterbau des Golddach-Tempels setzt sich in Verjüngung seines Grundrisses der Oberbau auf. Er ist von einer Holzgalerie umgeben, die das Goldene Dach trägt. Die Wände des Oberbaues bestehen aus rotorange lackiertem Holz und zeigen an den Tempelflanken je eine Türe mit blau geränderten Füllungen und zwei blinden Fenstern. An jeder Längsseite zählen wir dagegen zwanzig solcher Fenster, sowie zwei echte, die mit engmaschigen grünen Holzgittern verschlossen sind. Die Fenster verteilen sich an jeder Tempellängsseite auf fünf Felder. Die Fenster des mittleren sind dicht mit Khadaks verhängt. Jede der rotorange lackierten Fensterfüllungen ziert das mystische Namtschuwandan in Goldprägung. Das grün gestrichene Zwischenstück zwischen den einzelnen Feldern weist im oberen Teil vergoldete Relief-schnitzerei auf und darüber auf blauem und grünem Hintergrund eine goldene Inschrift in den altertümlichen Lantsa-Zeichen<sup>210</sup> des Sanskrit-Syllabars. Darüber Holzfriese mit tibetischer Inschrift in Gold und reich bemaltem, farbigem Blumenschmuck. Die



18

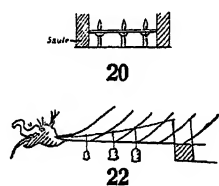


19

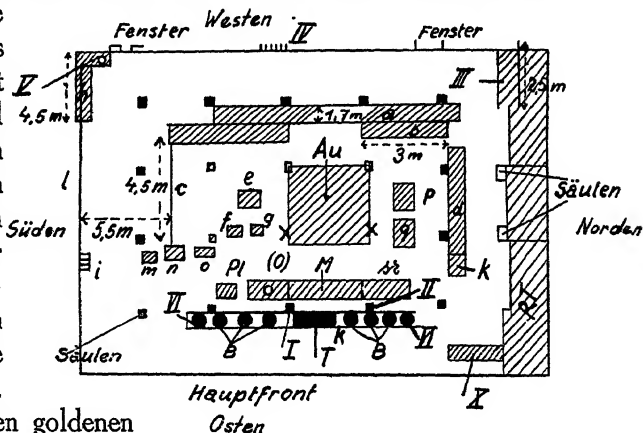
viereckigen Holzpfiler stehen von der Mauer des Oberbaus 1,1 m weit ab, und zwar zählen wir an den Schmalseiten des Oberbaues je vier, an den Längsseiten je sechs solcher vierkantigen, kurzen und rot lackierten Träger.

Bunte Bemalung, Goldborten und reiche Schnitzereien zieren ihre Konsolen (b) und Kapitelle (Sk. 18). Auch hier fehlt nicht der Kapitellkopf (c) in Form eines kleinen goldenen mystischen Monogramms. Auf dem breiten, reich mit Gold bemalten Architrav (a) prangt in der Mitte zwischen jedem Pfeilerpaar je eine tibetische Inschrift in Gold auf grünem und blauem Felde. Auf dem Balken (a) ruht ein im Dreiecksmuster geschnittener Fries (Sk. 19). Darüber sind in drei Lagen übereinander Sparren angebracht, deren Stirnfläche beim obersten orange, beim mittleren grün und beim untersten blau bemalt ist. Sämtliche Stirnflächen tragen außerdem ein tibetisches Schriftzeichen in Gold und Goldumrahmung. Auf diesen Sparrenlagen ruht das Golddach.

braunem, gebranntem Ton. Die Gold- und Grünbemalung seitlich am Kopfe dieses Tieres läßt den Eindruck aufkommen, als habe man die Darstellung eines geflügelten Wesens vor sich<sup>211</sup>).



hervor (Bilder 6, 16, 17). Die beiden Enden des Firststreifens überragt je ein 1,5 bis 1,7 m hohes „Glückszeichen“ oder Cintāmaṇi. In der Firstmitte ragt das Gandschir auf. Zwischen ihm und den Glückszeichen sitzt auf dem Firststreifen noch je ein eigenartiges Gebilde von gleicher Ausführung, das eine gewisse Art von Opfer darstellt. Alle diese Ornamente sind in Messing getrieben und vergoldet. Am Firststreifen, an den Ornamenten und an den Drachenköpfen der aufwärts geschweiften Dachenden (a, b, c) fallen einzelne oder in Büscheln zusammengefaßte, etwa 12 cm lange, stachelartige Spitzen auf. Die großen Drachenköpfe verraten starke ornamentale Begabung des Schöpfers. Aus dem offenen Rachen ragt eine lange und breite Zunge; der Rüssel ist erhoben. Unmittelbar über den Augen und Hörnern wiederholen sich die langen Stacheln. Unterhalb der Dachecken an Drähten je drei Glocken in verschiedener Größe (Sk. 22). Die Platten des Hauptdaches sollen nach den wohl übertriebenen Angaben der Mönche aus massivem Golde bestehen. Eine andere Version lautet, sie seien nur vergoldet, da die richtigen goldenen Platten früher in Kriegszeiten geraubt worden seien. Wahr ist jedenfalls, daß das Hauptdach gleich dem Zwischendach mit feuervergoldeten Metallplatten bedeckt ist. An der Dachtraufe zieht sich eine breite, vergoldete Metall Doppelborte entlang.



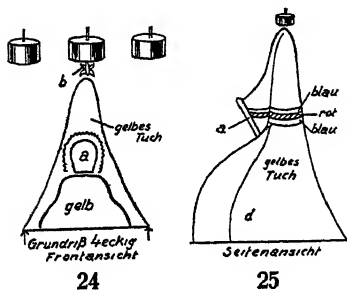
གཞིར་ཁང་ཆེན་མོ་

Das Innere des Golddach-Tempels  
23

Auf dem *Bilde 18* ist der obere Teil der Tempelflanken dicht außerhalb der Säulen mit einem blauen Tuch und darauf angebrachter großer Lantsa-Schrift verhängt, so daß das Holzgefüge des Obergeschosses teilweise dem Blick entzogen ist.

Auf den Wink eines Tempelwächters dürfen wir unter dem Vorhang vor dem

Haupteingang hindurchschlüpfen. Nun hat uns das Innere des größten Heiligtums von Kumbum aufgenommen. Es ist vorerst unmöglich, in dem dort herrschenden Halbdunkel irgend etwas zu unterscheiden. Wir folgen dem Lama durch ein Wirrwarr von Schränken, Aufbauten und Kultobjekten und stehen plötzlich vor einem riesigen Tuchaufbau, der von der Decke spärliches Licht erhält. Unter diesem steht ein ansehnliches Tschorten, das in beigefügter *Skizze 23* mit *Au* bezeichnet ist. Es stellt das besonders heilige Denkmal über dem Wunderbaum des Klosters dar, der die Veranlassung zur Errichtung des Golddach-Tempels gegeben hatte. Daß dieses Bauwerk über einem lebenden Baum errichtet worden sei, will mir, wie wohl auch jedem andern nüchtern Denkenden, mehr als fraglich erscheinen, und ich neige der Ansicht zu, daß es sich ursprünglich entweder nur um eine Einfriedigung der geweihten Stätte mit dem Wunderbaum gehandelt hat oder daß das Kuppelmal über dem bereits abgestorbenen Baumstumpf errichtet wurde<sup>212</sup>). Diese Frage den Tatsachen entsprechend zu entscheiden, hält angesichts der Unzugäng-



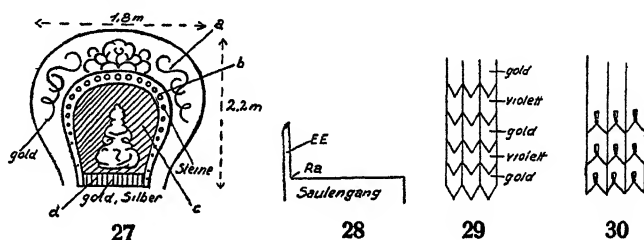
lichkeit der einschlägigen Original-Literatur außerordentlich schwer. Jedenfalls nimmt das sagenhafte Denkmal mit seinem geheimnisvollen, niemandem sichtbaren Inhalt fast den ganzen Mittelteil des Tempels ein. Es ist ein die ganze Höhe des Lichthofes (Rabssal) ausfüllender Bau mit quadratischem Grundriß, der das zweite Stockwerk durchstößt und bis unter das Goldene Dach hinaufreicht (*Sk. 24 und 25*). Das Denkmal ist fast vollständig in gelbe chinesische Seide eingehüllt, so daß von seinem Kern, dem mit geschmiedetem Silber überzogenen Tschorten, fast nichts zu erkennen ist. Auch ist es nicht möglich festzustellen, wie weit das Tschorten in das Erdreich eingelassen ist. Nach oben verzüngt sich der Tschortenaufbau immer mehr, und seine Spitze läuft schließlich in einen 1 m hohen Schmuck aus, eine gelbe Krone mit einem vergoldeten, die Sichelöffnung nach oben zeigenden Halbmond darüber (*Sk. 26*). Über diesem Schmuck hängen nebeneinander drei am Hauptdach befestigte, runde, mächtige Baldachine aus gelber Seide, von denen der mittlere direkt über dem Halbmond schwebt.

Vom obersten Teil des Aufbaus fallen unzählige weiße und gelbe Khadaks über die Tuchumhüllung herab. Ein Teil dieser langen, schmalen, an der Spitze des Kuppel-denkmals befestigten Tücher ist am unteren Ende der Brüstung des Obergeschosses oder an den Säulen befestigt. Da das nur an der Rückwand des Erdgeschosses in zwei Fenster einfallende spärliche Licht durch die im Saale stehenden großen Schränke aufgefangen und das von oben in den Schacht eindringende Licht von den Girlanden verdunkelt wird, ist es unmöglich, sich auch nur eine annähernde Vorstellung von der Architektur des Denkmals zu machen. Nach Cybikov soll seine Gesamthöhe über dem Fußboden des Tempels mehr als 6 m betragen. Nach meiner Schätzung ist 8 m nicht zu hoch gegriffen<sup>213</sup>). Im oberen Teil der „Blase“ des Tschorten, also in ungefähr halber Höhe des ganzen Aufbaues, ist die Tschortenkammer erkennbar (*Sk. 27*). Die aus Gold und Silber geschmiedete Kammereinfassung hat Hufeisenform und eine geradlinige Basis von etwa 1,8 m Breite und 2,2 m Höhe. Die etwas schräg gestellte, mit

dem oberen Teile leicht überhängende, halbkranzförmige Verbrämung der Kammereinfassung besteht aus plastischem Goldschmuck-Blumenmuster und herrlich getriebener Silberarbeit. Den inneren Rand dieser Kammereinfassung bildet eine Goldborte, in die Edelsteine eingelassen sind. Über die Tschortenkammer sind rote und blaue Khadaks gelegt. In ihrer Nische sitzt eine 1,3 m hohe Figur Tsongkhas aus Gold, die in einen gelben Mantel mit grüner Borte gehüllt ist. In den Händen hält der Reformator mehrere Khadaks. In der Höhe der Tschortenkammer zieht sich um das mit Seide umkleidete Tschorten ein breiter blauer Gürtel mit einem roten Mittelstreifen (*Sk. 25*).

Besonders auf der rückwärts liegenden Wand des Lichtschachtes, und zwar bei *EE* (*Sk. 28*), hängen kostbare, 4 m lange, gestickte Fahnen. Einige sind sogar 6 m lang. Sie bestehen aus drei parallel laufenden Streifen in Gold und Violett (*Sk. 29 und 30*) oder in Weiß und Grün (*Sk. 34*) und heißen gleich den Siegeszeichen oberhalb der vier Ecken auf den flachen Tempeldächern tibetisch: Dschaltsan. Ihre Farben sind Gelb, Rot und Blau und stehen zu den drei Abteilungen, in welche die buddhistisch-lamaistische

Lehre zerfällt, dem Tantra, dem Vinaya und den Sūtras<sup>214</sup>), in Beziehung. An der Kante *Ra* (*Sk. 28*), am Rande des Umgangs (Säulenganges), sind 3 m lange Tuchzylinder, „Badang“ (siehe *Sk. 129*), in den Farben Gelb, Rot und Grün, Blau und Weiß befestigt. Ihr Kolorit sym-



bolisiert hier die Dhyānibodhisattvas, mystische Personifikationen, die dem ursprünglichen Buddhismus gänzlich fremd sind<sup>215</sup>). Auch an der seitlichen Galeriebrüstung des Obergeschosses, die den Lichthof quadratisch umgibt, sind neben je einem gelben Teppich kostbare, aber verblaßte Gebetsfahnen und schmutzige Badangs sichtbar. Der untere Teil der Teppiche ist mit großen Mengen buntfarbiger, verstaubter Khadaks besäumt, die an langen Schnüren aufgereiht sind.

Bevor wir zur Besichtigung der übrigen Kultgegenstände im Tempelinnern übergehen, sei es gestattet, auf die Sagen, die sich um den Wunderbaum gewoben haben, zurückzukommen.

Bald nach Tsongkhas Geburt hat nach den Überlieferungen ein weiser und frommer Lama namens Kuntschen Karmapa Rolpai Dordsche, der auch die Zukunft des späteren großen Kirchenlehrers voraussagte, empfohlen, den mit Blut getränkten Boden der Geburtsstätte des Reformators — gestampfte Erde — sauberzuhalten. Später sproß dann an dieser Stelle ein Baum empor, dessen Art unbekannt war. Einige behaupten sogar, es habe vor der Geburt des großen Lehrers in jener Gegend niemals einen Baum dieser Gattung gegeben. Inzwischen ist es den Botanikern gelungen, die Baumart an Hand von Rindenstücken, Zweigen und Blättern, die von den geschichtlich beglaubigten Ablegern des ursprünglichen Wunderbaums stammen, als eine Fliederart (*Sirium myrtifolium*) zu identifizieren. Zum Teil befinden sich die Beweisstücke in meinem Besitz, zum Teil im Museum des Botanischen Gartens zu Leningrad<sup>216</sup>).

Jedenfalls scheint sich die Legende von den Wundern, die man an dem Sandel-

baum von Kumbum beobachten konnte und an seinen Ablegern auch heute noch beobachten kann, bereits recht früh gebildet zu haben, da sie schon in den älteren Biographien Tsongkhapas Erwähnung findet. Die Tibeter selbst nennen den Baum in ihrer Sprache Tsandan dkarmo<sup>217</sup>), „weißer Sandelbaum“. Das Holz des Sandelbaumes, der übrigens aus Indien stammt, wird dort sowie in Tibet zur Herstellung von Medikamenten<sup>218</sup>) und Parfümerien<sup>219</sup>), ferner als Material für Figuren von Gottheiten und Heiligen benutzt. So sind gerade die berühmtesten Buddha-Figuren des Lamaismus sämtlich aus Sandelholz verfertigt<sup>220</sup>). Hier sei auch bemerkt, daß sich in einer kalmükischen Reisebeschreibung aus den neunziger Jahren, die sich auch eingehend mit Kumbum beschäftigt, der Ausdruck „Bodhi Modon“, d. h. „Baum der Erkenntnis“, findet. Es liegt der Gedanke nahe, daß damit dieser Baum zu jenem in Beziehung gesetzt werden soll, unter welchem einst Buddha die Bodhi, die buddhistische Erkenntnis oder Erleuchtung, gefunden hatte. Das Wunder selbst offenbart sich am Baume von Kumbum bzw. seinen Schößlingen dadurch, daß sich auf Blättern und Rinde dem Auge des Gläubigen tibetische Schriftzeichen, Gebetsformeln wie „Om mani padme hum“ und schließlich auch die Umrisse von Götter- und Heiligengestalten zeigen. Wegen der Literaturangaben hierzu darf ich auf meine erste Monographie über Kumbum<sup>221</sup>) verweisen.

Außer mir hat auch Gonboshab Cybikov im Tagebuch seiner Tibet-Expedition 1899/1902 die Abbildung zweier Rindenstücke eines Ablegers des Wunderbaums von Kumbum gegeben. Auf ihnen sind deutlich die tibetischen Silben ka, da, ba, ma, sa und das für unser Sprachempfinden lautlose und darum wohl am besten als Vokalstütze anzunehmende Zeichen ' zu erkennen. Von ihrer Entstehung weiß aber auch dieser Gewährsmann nichts zu berichten<sup>222</sup>). Der unter dem Namen Bāsa Bakschi in seiner Heimat weitbekannte kalmükische Klosterabt Mōngkedschujev<sup>223</sup>) bemerkt zu dieser Angelegenheit in der Beschreibung<sup>224</sup>) seiner 1891 unternommenen Pilgerfahrt nach Tibet, die ihn natürlich auch über Kumbum führte, ohne jede kritische Untersuchung folgendes: „An jenem Baume befinden sich viele von selbst entstandene Bilder des Buddha; auch sind Buchstaben von goldener Farbe entstanden. Aber auch außerhalb des Tempels, vor der Veranda, wächst ein Baum. Auf den Zweigen dieses Schößlings des im Golddach-Tempel eingeschlossenen Stumpfes kommen goldfarbige tibetische Buchstaben vor. Zweige und Blätter werden nicht abgerissen, sondern fallen, gelb geworden, im Herbst ab und werden dann gesammelt<sup>225</sup>).“ Dann erzählt der Abt, mit welcher Ehrfurcht die Bewohner der Umgegend diesem Baume begegneten. Das geht schon daraus hervor, daß die abgefallenen Blätter von den in gesegneten Umständen befindlichen Frauen als ein höchst willkommenes und geschätztes Mittel zur Herstellung eines Tees benutzt werden, der die Geburtswehen erleichtern soll<sup>226</sup>). „Es gibt“, so berichtet Bāsa Bakschi, „in Kumbum auch tatsächlich nicht einen Menschen, der sich nicht von den Blättern geben ließe. Als wir aber selbst unsere Verehrung (am heiligen Baum) an den Tag legten und beteten und uns dann der Segen (in Gestalt der Baumblätter) zuteil wurde, da waren auf diesen gelb gewordenen Blättern keine Silben zu sehen<sup>227</sup>).“ So das Urteil eines Lama, von dem man doch etwas anderes hätte erwarten sollen. Dieses Urteil überrascht um so mehr, als der Verfasser nach dem Inhalt der Reise-schilderung als ein tiefreligiöser Mann erscheint. — Wir haben es also augenscheinlich

auch bei der Verehrung des Wunderbaums mit einer Erscheinung der Volksfrömmigkeit zu tun. Die Einstellung der intellektuellen Kreise des lamaistischen Klerus zu dieser Art der Verehrung ist uns schon aus den Erörterungen über das Kiang-tschag vor dem Golddach-Tempel bekannt.

Aber nicht alle hohen lamaistischen Würdenträger scheinen diese Ansicht zu teilen. So nimmt beispielsweise ein Mitglied des Pekinger Konsistoriums beim Tschangtscha Chutuktu<sup>228</sup>), der Mindschul Chutuktu, der im ersten Viertel des vorigen Jahrhunderts in tibetischer Sprache eine „Geographie Tibets“ veröffentlicht hat<sup>229</sup>), zu dieser Sache folgendermaßen Stellung: „Selbst bis zum heutigen Tage gibt es auf den Blättern des Sandelbaumes und seiner Rinde eine Menge Darstellungen von Gottheiten und Buchstaben. Einige unserer kritiklosen Leute von Amdo sagen, daß sie mit einer Nadel auf dem Baume eingeritzt werden. Aber das sind Menschen, die in böser Absicht keine Pietät zeigen und nicht daran glauben, daß der große Tsongkhapa der Begründer der Gelugpa-Lehre gewesen ist. Wie soll man da erst über die Wahrsager urteilen, welche die Zukunft im voraus verkünden und auf die sich Sarvapagi<sup>230</sup>), Behar<sup>231</sup>) und Dorleg<sup>232</sup>), sowie einige andere Geister, die Herrscher über die Erde sind<sup>233</sup>), niederlassen!? Ja, wenn man auf diejenigen schaut, welche nicht anerkennen, was sichtbar vor ihren Augen liegt, aber doch für Wahrheit halten, was man ihnen auch immer sagen mag, so muß man doch zu dem Schluß kommen, daß in ihnen nicht ein Tropfen von Verstand ist!“

Bei den Darstellungen von Gottheiten, die sich dem Auge besonders begnadeter Gläubigen zeigen, handelt es sich nur um einige bestimmte. Dazu gehören hauptsächlich Demtschog<sup>234</sup>), wörtlich „das höchste Glück“, ein Schutzgenius des Tantra-Kultus, und Dschamgon<sup>235</sup>), der das Streben nach der Weisheit „begünstigende Mañjuśrī“, der ja überhaupt als Gott der Wissenschaft und der Beredsamkeit, sowie als Patron der Gelehrten gilt. Tsongkhapa selbst aber soll gerade zu Mañjuśrī in einem besonders vertrauten Verhältnis gestanden haben. So kann es uns nicht wundernehmen, wenn der große Kirchenlehrer als eine Wiederverkörperung dieser Gottheit betrachtet wird. Damit ist auch ihr Bildnis auf den Blättern zu erklären.

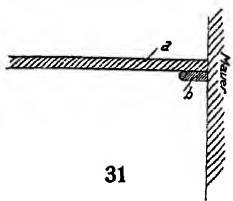
Nach einer weitverbreiteten Sage soll Tsongkhapa damals, als er seiner Mutter den brieflichen Ratschlag zur Errichtung des Tschorten über seiner Geburtsstätte erteilte, auch ein Bild des Demtschog und des Dschamgon mitgeschickt haben. Nach einer andern Überlieferung soll sich das Bild des „Löwenstimmigen“ (im Sanskrit Simhadh-vani, tibetisch Senggei-Ngaro) gleich von Anfang an auf den Blättern des Baumes gezeigt haben<sup>236</sup>).

In enger Beziehung zu dem unter dem Haupttschorten des Golddach-Tempels verborgenen Baumstumpf steht auch jener Bericht einer Klosterchronik, daß eines Tages aus dem Innern des Kuppeldenkmals Geräusche vernehmbar waren. Die Mönche öffneten die versiegelte Tür, die ins Innere führt, und der Khampo selbst betrat die dunkle Höhlung. Er reinigte die Umgebung des Baumes und stellte fest, daß etwas Wasser aus ihm hervorgequollen war. Er trank es, worauf sich ihm unvermittelt ein ungewöhnliches Maß von Intelligenz und Wissen mitteilte.

Soweit die Legenden über das heilige Tschorten im Golddach-Tempel.

Immer noch betrachten wir, von mißtrauischen Priestern gemustert, den gewaltigen Tuchaufbau, der das Heiligtum in sich birgt. Das Schnaufen und Murmeln der Gläubigen, die sich außerhalb auf den Gebetsbrettern betätigen, dringt gedämpft an unser Ohr. Ab und zu werden wir in dem halbdunklen Raum von Lamen und Gläubigen angerempelt, die, Butterlämpchen in der Hand haltend, den Aufbau derart umkreisen, daß er zur Rechten bleibt. Tibetische Weiber, die im Tempelinnern ihre Kopfbedeckung abgenommen haben, staunen mit offenem Mund die Tschortenkammer an und werfen sich dutzendemal auf den Bretterboden. Dann wieder ziehen Fantzes in größter Scheu und Ehrfurcht um das Heiligtum herum. Ihr rechter Unterarm ist erhoben, die flache Hand zeigt nach vorn. Sie leiern laut das kostbare Gebet: „Om mani padme hum.“ Wieder andere berühren jeden Gegenstand des Tempelinnern, den sie für besonders heilig halten, mit der Stirn und werfen sich davor mehrmals zu Boden. Dann wieder zerreißt jäh das Lachen und Schwätzen von Lamen, die seitlich in einem Verschlag (*bei Rt, Sk. 23*) untergebracht sind, die andachtsvolle Stille.

Allmählich haben sich unsere Augen an das Zwielflicht gewöhnt, und wir können uns dem lichtarmen niederen Umgang seitlich des Großen Mittelschortens zuwenden. Im Raum stehen achtzehn rot bemalte hölzerne, viereckige Pfeiler, und zwar sind sie in



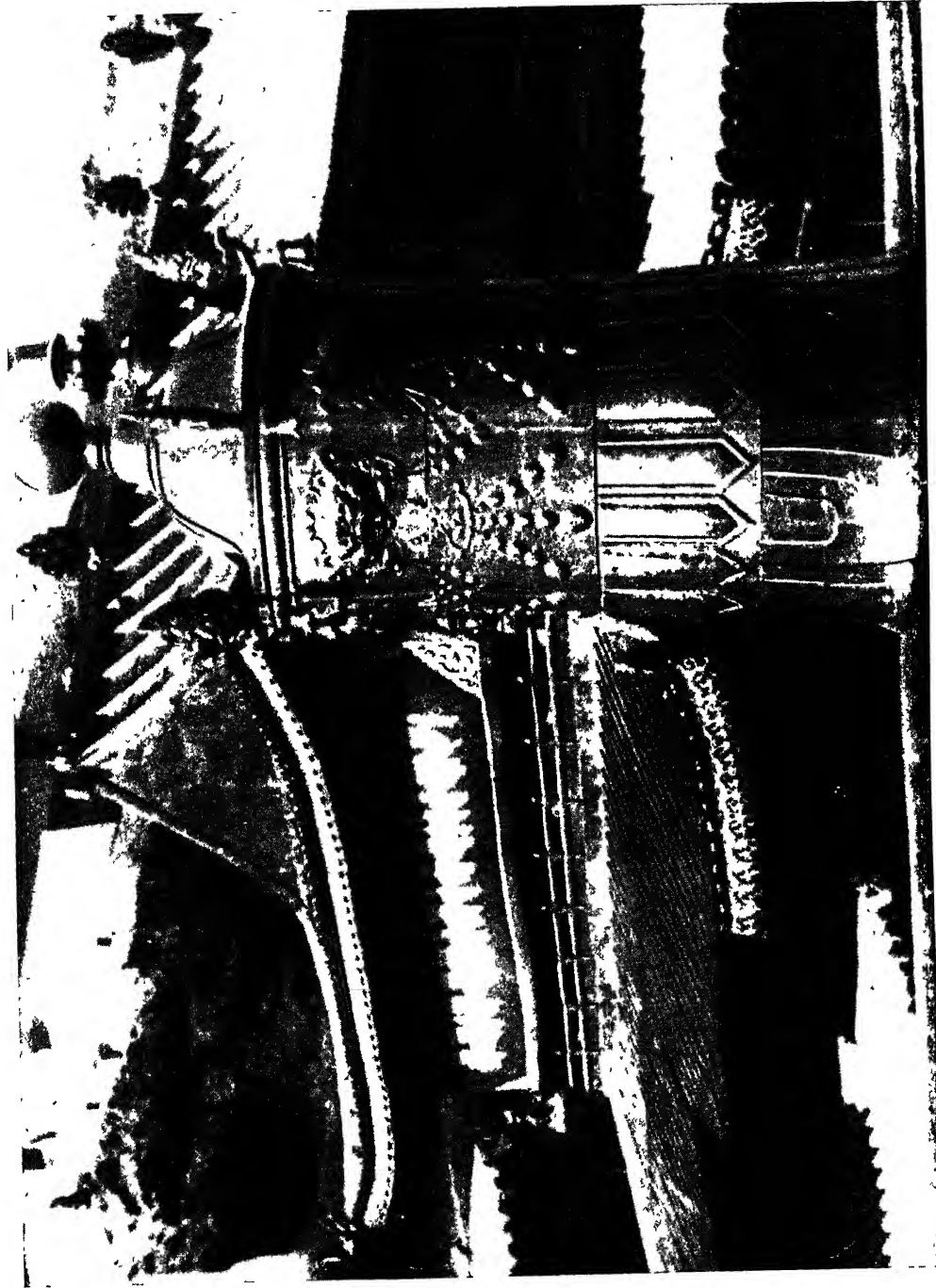
31

der Ostwestrichtung zu vier und in der Nord-südrichtung zu fünf Reihen zusammengefaßt. Die mit Konsolen geschmückten Pfeiler sind in Rautenmustern geschnitzt, rot und grün bemalt und mit Gold verziert. Im Mittelteil sind ihre Kanten abgeschrägt, so daß im Querschnitt Achteckform entsteht. Am Rande der vier Längs- und drei Querschiffe verläuft um das Mittelstück des Tempels unter dem Lichtschacht herum der 5,6 m hohe Umgang. Die an seinem

Rande stehenden Pfeiler tragen einen aus reichgeschnitzten, 0,7 m starken Bohlen zusammengesetzten Rahmen, dessen Malerei verblaßt ist. Auf diesem einerseits und andererseits auf Pfeilern längs der Nordmauer des Saales und auf dort vorstehenden Balken *b* (*Sk. 31*), die Konsolen gleichkommen, ruhen in kurzen Zwischenräumen blaue, stets in der Richtung zur Tempelmauer gelegte, 6 cm starke Rundhölzer (*a*). Die dadurch entstehenden schmalen Zwischenräume sind mit halbmeterlangen, fingerdicken Hölzern und diese endlich mit Lehm überdeckt. Den Boden des Golddach-Tempels bilden Bohlen und Balken, die besonders im Umgang stark ausgetreten sind.

In den Längs- und Querschiffen und entlang der Wände sind auf Tischen oder Untergestellen und in Schränken Kultgegenstände verwahrt. Im großen und ganzen wird den Europäer die Umgebung, in die er sich hier versetzt sieht, wenig als eine Stätte anmuten, die für Kultzwecke bestimmt ist, vielmehr hat man das Empfinden, in einem Museum mit sonderbarer Gruppierung merkwürdiger Ausstellungsobjekte zu sein. So steht z. B. ganz im Hintergrunde in dem hohen Umgang, an die letzte Pfeilerreihe angelehnt, ein langer, 1,70 m breiter Tisch *a* (*Sk. 23*). Auf ihm liegt eine riesige Teppichrolle mit einem Durchmesser von etwa 80 cm. Wahrscheinlich zeigt dieser Teppich eine der riesigen gewebten und gestickten Buddha-Darstellungen mit ihren Begleitfiguren, wie sie hier in Kumbum und in allen großen lamaistischen Klöstern an gewissen Festtagen an Bergabhängen oder sonst dazu geeigneten Stellen zur Schau gestellt werden<sup>237</sup>).





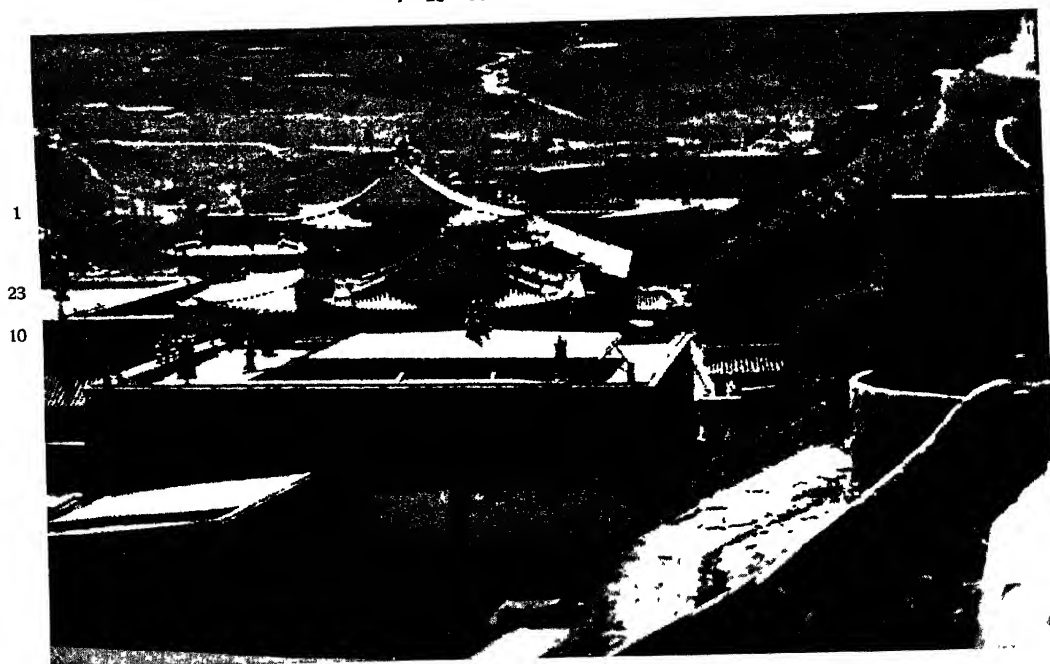
**Bild 18** Golddach-Tempel (1) vom Dach der Großen Klassiker-Halle (3) aus gesehen. Auf letzterem ein Dschaltsan sichtbar.  
Im Hintergrund Nordwesten





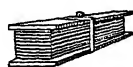
**Bild 19** Hauptkomplex des Tempelviertels. Im Hintergrund Süden

1 23 10



**Bild 20** Im Vordergrund Tempel der Medizinischen Schriften (10), dahinter der Tempel des Dipangkara-Buddha (23), dahinter der Golddach-Tempel (1). Aufgenommen aus Gegend Gelände-komplex Mar-brang (6). Im Hintergrund Südsüdwesten

Mit *b*, *c*, *d*, *III* und *IV* in *Skizze 23* sind Schränke von 1,40—2,50 m Höhe, sämtlich mit offenen Fächern versehen, bezeichnet. In ihnen und teilweise auch auf den Schränken liegen die typischen länglichen Bündel der lamaistischen Bücher. Der Schrank *b* (*Sk. 23*) enthält große, die übrigen Schränke kleine Bücher. Sie haben eine Durchschnittshöhe von 20—25 cm, sind sorgfältig zwischen Holzbrettern verpackt und in gelbe Seide, deren Farbe an die von Tsongkhapa begründete Gelugpa-Kirche erinnern soll, eingeschlagen (*Sk. 32*)<sup>288</sup>. Ich habe im Hinblick auf die Menge dieser „Bücher“ und den Umfang der einzelnen Bände Grund zu der Annahme, daß es sich hier um einen vollständigen Satz der beiden lamaistischen Riesenenzyklopädien des Kandschur und Tandschur handelt. Diese Annahme scheint um so berechtigter, als mir zu Ohren gekommen ist, daß in diesem Tempel die beiden riesenhaften Werke der tibetischen religiösen Literatur als wertvoller Schatz aufbewahrt werden. Auch die Höhe der einzelnen Bündel (20×25 cm) und ihre sorgsame Behandlung läßt auf ihre Zugehörigkeit zu Kandschur und Tandschur schließen. Aber auch andere Bücher, zum Teil sogar nur lose gebündelt, füllten die Gestelle. Von diesen



32



33



34

Packen hatten einige ein Ausmaß von 13×13×35 cm. Sie schienen Gebete oder Agenden zu enthalten. Über den Inhalt des 2,30 m hohen und 15 m langen Schrankes (*IV*) an der Rückwand des Tempels konnte ich mir keine Gewißheit verschaffen, da seine von einem chinesisch bemalten Querdach gekrönten, rot lackierten Türen stets verschlossen gehalten wurden.

Unweit dieses Schrankes steht, und zwar zwischen diesem und dem 2 m hohen Fächerschrank *b* (*Sk. 23*), an der linken (Süd-) Wand ein alter Wagen (*V*), der bei den sogenannten Maitreya-Prozessionen, d. h. Umzügen mit einer Statue dieser auf Erden noch zu erwartenden Gottheit, mitgeführt werden soll<sup>289</sup>). In vielen mongolischen Klöstern kann man solche altmodische Kutschen antreffen.

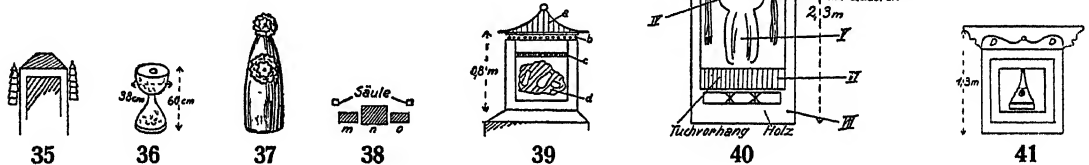
Bei *i* (*Sk. 23*) führt eine Holzstiege, unter der allerhand altes Gerümpel liegt, nach dem ersten Stockwerk des Tempels, mit einem hölzernen Geländer als Schutz und Halt. Zwischen diesem Aufgang und dem Schrank *b* ist die Wand mit Gebetswimpeln und -fahnen im Ausmaße 4:1,3 m geschmückt.

Es ist nicht möglich, die einzelnen Kultgegenstände gleichmäßig in Augenschein zu nehmen, da ich mit Rücksicht auf die heimliche Herstellung von Skizzen gezwungen bin, stets dort Aufstellung zu nehmen, wo ich der Beobachtung durch Lamen entzogen bin. Wir wollen daher erst den Saal nach der Nordseite hin durchqueren. Dort steht bei *k* (*Sk. 23*) auf einem Untergestell ein Kasten von 1,80 m Höhe mit einem chinesischen Dach. Das Innere birgt die stehende Figur eines Heiligen (oder einer Gottheit?), die eine goldene Schale in der Hand hält. Der Leib ist in ein buntes, rot und blau besticktes Gewand gehüllt und mit Khadaks behängt. Um die Schultern legt sich eine Art Stola mit nach vorn herabfallenden Enden (*Sk. 33*). Rechts und links an den Ecken des Dachaufbaus hängen farbige Badangs (*Sk. 35*) herab, deren einzelne Röhrenteile von verschiedener Farbe sind. Hinter dem Kasten einige Dschaltsans (*Sk. 34*). Vor dem Kasten eine 60 cm hohe, aus zwei Metallen gearbeitete Butterlampe

von 38 cm Schalendurchmesser in schöner Ziselierarbeit (*Sk. 36*). Ferner finden wir hier auf einem Gesims Teller, die auf drei roten Papierunterlagen Nüsse und Früchte enthalten. Zwischen den Tellern fallen kegelförmige, an eine Granate erinnernde Gebilde auf, die an der Spitze und manchmal auch noch an der Vorderseite eine Rosette tragen (*Sk. 37*). Sie werden Torma genannt.

Nun wieder zurück in Richtung Südflanke des Saales. Zwischen dieser und dem Mittelschorten stoßen wir auf eine Gruppe nebeneinanderliegender Aufbauten *m*, *n* und *o* (*Sk. 23*). Von diesen verdient der erste (*m*) in hervorragendem Maße unsere Aufmerksamkeit (*Sk. 38*). Er stellt auf einem 1,20 m hohen Untergestell einen Kasten von 0,80 m Höhe vor, dessen chinesisches Dach reich geschnitzt, schwarz lackiert und mit Gold ornamentiert ist.

Vorn wird der Kasten *m* durch eine Glasscheibe abgeschlossen. Dahinter ist ein senkrecht stehender, blau bemalter Stein mit drei goldenen Fußspuren in roter Einfassung erkennbar, die von einem Tuku, der Wiedergeburt eines berühmten Heiligen, herrühren sollen (*Sk. 39*). Um den Stein herum sind Khadaks gelegt. Vor dem Kasten stehen auch hier



drei der in *Skizze 37* dargestellten Tormas, ferner Opferteller auf roter Papierunterlage.

Der Schrank *n* ruht auf einem Untergestell von 0,60 m Höhe. Sein Dach ist einfach, vierkantig und in Schwarzlack und Gold gehalten. Dieser Behälter (*Sk. 40*) hat die Form eines stehenden 2,3 m hohen Rechteckes aus Holz und ist mit einem schwarzen, kistenförmigen mit Goldrand eingefassten Aufsatz versehen. Der obere und untere Rand der in die Vorderseite eingelassenen Glasscheibe ist von einem schmalen, querlaufenden Tuchband verdeckt. Von den beiden etwas vorspringenden Ecken des Daches hängen kleine Badangs aus roten, blauen und braunen Tuchfalbeln herab. Der Schrank umschließt eine Buddhafigur in roter und blauer Gewandung mit vergoldeten flügelartig angeordneten Blumen. Die Figur ist auch hier reich mit Khadaks und weißgestickten, 10 cm langen quastenartigen Schmuckstücken behängt. Beiderseits der Statue je ein blanker Messingspiegel chinesischer Herkunft mit Quasten. Vor dem Schrank auf einem Tischchen drei granatenartige Tormas mit Rosetten an der Spitze und Früchte auf roten Papieren sowie Butterlampen.

Der 1,3 m hohe, schwarze Kasten *o* (*Sk. 23 und 41*) ruht auf einem Gestell von 1,20 m Höhe. Er zeigt feine goldene Ornamentik und vorn doppelte Rahmen, von denen der innere geschnitzt und vergoldet ist. In der reichen Holzschnitzerei des Daches zwei goldene Drachen. Im Innern ein in ein gelbes Tuch mit blauem und rotem Rand eingeschlagenes Tschorten, das so reichlich mit Khadaks bedeckt ist, daß nur Spitze und Tschortenkammer erkennbar sind. In diesem Tschorten und den andern kleineren

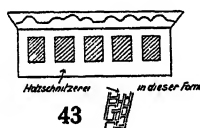
ähnlichen Schreinen des Golddach-Tempels sind Aschenreste namhafter Lamén aufbewahrt, die der Ordensgemeinschaft des Klosters Kumbum angehörten<sup>240</sup>).

Auf dem 1 m hohen Untergestell *q* (Sk. 23) thront eine 1,4 m hohe Statue Tsongkhapas in der typischen Buddhapose (Sk. 42). Sie ist auf viereckiger Basis errichtet und stellt den großen Kirchengründer in der von ihm eingeführten gelben spitzen Kopfbedeckung dar, in den Händen eine Gebetsschnur und Khadaks. Das Gesicht ist vergoldet. Die ganze Figur ist in einen rotbraunen Mantel gehüllt. Vor ihr Tischchen mit zwei je 32 cm hohen, an der Basis 9 cm starken Tormas (siehe Sk. 37) und auf rotem Papier ausgebreiteten Nüssen und Früchten.

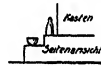
Fast alle in diesem Saale (Sk. 23) befindlichen Reliquien und Kostbarkeiten ruhen auf meist 1,2 m hohen Sockeln, so auch die nachfolgenden drei Tschorten, von denen das mittlere (*e*) 2,5 m hohe, reich mit Khadaks behängt ist. Von den andern beiden Tschorten ist das eine (*f*) 1,6 m, das andere (*g*) 0,8 m hoch. In den großen Öffnungen dieser Tschorten ist jeweils ein sitzender Buddha sichtbar, der beim Tschorten *e* sogar die Höhe von 0,7 m erreicht; er ist besonders üppig mit Khadaks behängt. Jedes dieser Tschorten wird von einem 0,7 m breiten, an einem langen Stockbefestigten Baldachin beschirmt. Auch diese Tschorten



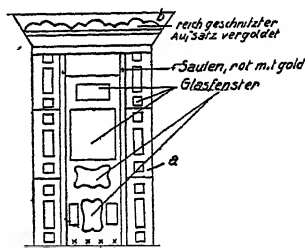
42



43



44



45

enthalten die Überreste bedeutender Lamén, die einst Insassen des Klosters waren.

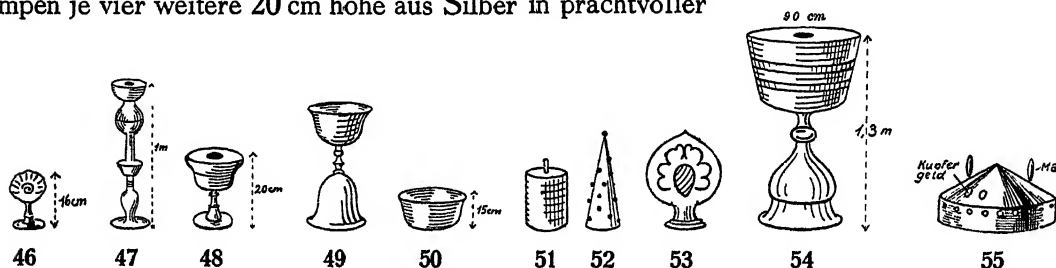
Vor dem Hauptaufbau *Au* (Sk. 23) stehen im vordersten Längsschiff und von der Frontmauer und dem Hauptaufbau durch einen Gang getrennt drei große fünffenstrige Kästen nebeneinander, und zwar (*0*), *M* und *sr* (Sk. 23). Die beiden außenstehenden (*0*) und *sr* (Sk. 43) sind einander ähnlich und ruhen auf einem 0,7 m hohen Untergestell. Beide sind einige Meter lang, etwa 1,2 m hoch und mit grober, bemalter und vergoldeter Holzschnitzerei versehen. Auf jedem Kasten liegt ein profilierter, vorspringender Aufsatz. Im Innern sind in drei übereinanderliegenden Fächern unzählige kleine Götterfiguren, kirchliche Andenken, Tempelreliquien u. a. untergebracht. Der Fuß der beiden Kästen springt nach vorn zu in zwei Stufen vor, von denen die obere mit granatenähnlichen Tormas (Sk. 37), die untere mit Butterlampen besetzt ist (Sk. 44).

Auf dem Schrank (*0*) (Sk. 23) stehen vier je 0,8 m hohe, in Khadaks eingehüllte Tschorten und ein 0,7 m hoher, rotlackierter und mit vergoldeter Holzschnitzerei versehener Kasten, dessen Inhalt nicht zu ermitteln war. Auf dem Dach des Schrankes *sr* finden wir neben zwei kleinen, reich geschnitzten und vergoldeten Kästchen von 0,7 und 1 m Höhe, die je eine Gottheit mit Krone beherbergen, drei Tschorten vor, von denen die kleinen 0,5 und 0,7 m und das große 1,2 m hoch ist. Alle sind reich mit Khadaks behängt.

Die Schränke (*0*) und *sr* (Sk. 23) flankieren einen auf einem 1 m hohen Unterbau thronenden, 4 m hohen und 1,3 m breiten Kasten *M*, dessen Inhalt ich leider nicht feststellen konnte (Sk. 45). Seine Vorderseite hat Dreiteilung. Die senkrecht durch-

laufende reichgeschnitzte und vergoldete Mittelfläche zählt mehrere Glasfenster in verschiedenen Größen. Sie ist von den Außenflächen durch rot lackierte, schmale, goldverzierte Säulen getrennt. Der breite Kastenaufsatz ist besonders reich geschnitzt. Beiderseits des Kastens *M* (Sk. 23) je eine 1 m hohe chinesische Vase, die mit künstlichen Blumen und Pfauenfedern gefüllt ist. Bei *I* fallen Porzellanvögel von 12 cm Höhe auf, die wahrscheinlich Kakadus vorstellen<sup>241</sup>), ferner zwei silberne, 16 cm hohe Schmuckstücke gediegener Arbeit, die einer Monstranz ähneln (Sk. 46).

Der Tisch *T* (VI—VI, Sk. 23) ist von der eben erwähnten Front (0)—*sr* durch einen schmalen Gang getrennt. Er ist angelehnt an die im Gang aufragenden Pfeiler *I* und *II*, die in Kopfhöhe mit je zwei Messingspiegeln von 40 cm Durchmesser und einem langen Elefantenzahn geschmückt sind. Die Mitte des Tisches *T* nehmen drei Butterlampen auf meterhohen leuchterartigen Füßen ein (Sk. 47). Sie sind durch Metallkettchen untereinander verbunden. Der übrige Teil des langen Tisches ist dicht mit Kultgegenständen, vor allem mit Butterlampen bedeckt. Beiderseits der leuchterartigen Butterlampen je vier weitere 20 cm hohe aus Silber in prachtvoller



Ziselierung hergestellte (Sk. 48), beiderseits daneben die gleiche Zahl ähnlicher, aber nur 0,8 m hoher Silbergefäße mit Kupfer- oder Goldeinlage (Sk. 49) und einem lichten Schalendurchmesser von 0,5 m. Ihre Lichter werden von den Lamden sorgfältig gehütet. Die Zwischenräume zwischen den Kultgeräten sind durch sechzehn kleine Schalen (Sk. 50) in schön getriebenem Silber ausgefüllt, von denen einige eine Höhe von 15 cm erreichen. Auch zwei kleine Standgebetsmühlen (Sk. 51) aus demselben Material finden wir dort neben einer Reihe von 25 cm hohen Kegeln, die den granatenartigen Tormas (Sk. 37) ähneln<sup>242</sup>) und aus einer grauen Masse, wahrscheinlich Teig, bestehen. An ihrer Außenseite sind weiße Plätzchen angeklebt (Sk. 52). Zehn wunderbar in Silber getriebene Aufsätze von 15—20 cm Höhe (Sk. 53) und einige andere aus Kupfer beschließen die Zahl der auf dem Tische ausgebreiteten Kultgegenstände. Auch zu Füßen des Tisches auf 20—35 cm hohen geschnitzten Holzgestellen sechs solcher 15 cm hohen Aufsätze. Unter sich sind sie durch Messingkettchen verbunden. Besondere Aufmerksamkeit beanspruchen dicht daneben drei aus Messing gearbeitete 1,3 m hohe Opfergefäße, in deren Wände Gold und Silber eingelegt ist. Ihre Deckplatte hat einen Durchmesser von 90 cm (Sk. 54) mit einem Loch in der Mitte. Auch diese Opfergefäße ruhen auf 30 cm hohen, herrlich geschnitzten und bemalten Holzsockeln.

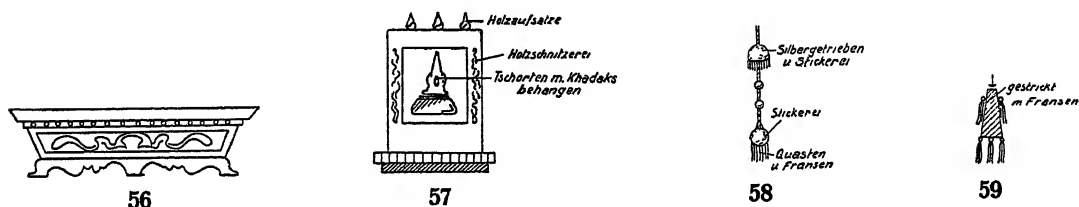
An beiden Tischenden (bei VI, Sk. 23) schließt je ein hoher Behälter die Sammlung der Kultgegenstände ab. Er besteht aus starkem Flachgitter aus Messing in Form einer Krone<sup>243</sup>). In jedem dieser Behälter steckt ein Maṇḍala<sup>244</sup>) aus Metall (Sk. 55),

das mit Getreide überdeckt ist<sup>245</sup>). Aus dem Getreide sehen Maiskolben (*Ma*, *Sk.* 55) und Kupfergeld hervor, Opfergaben lamaistischer Pilger.

Unter dem Tisch *T* fällt eine Art Truhe aus getriebenem Kupfer auf. Sie hat bei 0,6 m Höhe und 25 cm Breite eine Länge von 1,4 m (*Sk.* 56).

Beim Opfern vor dem Tische *T* halten die Lamen die Butterlämpchen mit der rechten Hand hoch, während sie mit der linken den Zipfel ihres Pulo-Umhangs<sup>246</sup>) vor Mund und Nase pressen, damit der menschliche Atem die Opfergaben nicht entweiche<sup>247</sup>). Nach der Opferung werfen sich die Gläubigen auf den Boden.

Den Tisch *T* (*Sk.* 23) flankiert auf der Südseite bei *Pl* ein 1,2 m hoher und 0,8 m breiter schöngeschnittener Kasten mit Glasfenstern (*Sk.* 57). Auf seinem Dach drei nebeneinanderstehende, voneinander getrennte, kleine, zwiebelartige Holzaufsätze. Innen ein reich mit Khadaks behängtes Metallschorten. Zwischen den vorderen Pfeilern des vordersten Längsschiffes, also auch zwischen den Pfeilern *I* und *II*, hängen von den Architraven Gebetsfahnen der verschiedensten Größen herab. Einige sind mehrere Meter lang. Auch finden wir hier faustgroße Figuren aus getriebenem Silber,



die der in Skizze 42 dargestellten ähneln. Neben diesen kunstvoll gearbeiteten Kultgeräten hängt hier aber auch viel Schund herum, darunter vergoldete Glaskugeln verschiedener Größe.

Oberhalb der Pfeiler *I* und *II* (*Sk.* 23), also gerade gegenüber der Mitteltür, hängt eine auf sie zeigende mächtige Schrifttafel in geschnitztem, mit Gold und Farben geschmücktem Rahmen. Der Inhalt der chinesischen Inschrift, die in goldenen Zeichen auf dunkelgrünem Grunde gehalten ist, lautet: „Gesetzesbanner der Westlichen Religion<sup>248</sup>).“ Am unteren Rande des Rahmens sind außer Quasten auch Glaskugeln und 25—40 cm lange gestickte Gehänge mit Fransen (*Sk.* 58 und 59), am oberen Rande der Inschrifttafel dagegen ein kopfgroßer Ballen von Khadaks befestigt<sup>249</sup>).

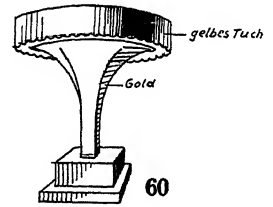
In diesem Tempelteil zwischen der Hauptfront und der zu ihr parallelen ersten Pfeilerreihe fallen noch viereckige Baldachine auf, und zwar je einer an jedem Deckenrahmen oberhalb von vier Pfeilern. Alle sind so schmutzig, daß die Farben nicht unterschieden werden können. Eine Stichprobe ergab, daß sie jedenfalls aus verschiedenfarbigen Tuchstücken zusammengesetzt waren. An zwei Stellen im Tempelinnern sitzen die Baldachine auf Stöcken, so daß sie geöffneten großen Gartenschirmen ähneln. Diese viereckigen Tuchgebilde nennt der Tibeter Labri<sup>250</sup>).

Bei *X* (*Sk.* 23) eine Anrichte für Butterlämpchen. Ein Wärter ist emsig dabei, einige, die von den Gläubigen gegen ein ganz geringes Entgelt erworben wurden, anzuzünden. Sie werden brennend den auserwählten Gottheiten geopfert. Ab und zu wird

der Wärter durch einen seiner Kollegen abgelöst, die unter Tags, solange sie unbeschäftigt sind, lärmend und schwätzend in dem 2 m hohen Bretterverschlag hausen, der unter einer Rumpelkammer eingebaut ist.

Als letztes Stück des Tempelinventars sei ein tischlampenähnliches Gebilde erwähnt, das im Obergeschoß am Rande des großen Lichthofes und direkt gegenüber der Kammer des großen Mittelschortens Aufstellung gefunden hat. Dieses Kultgerät ist 1,5 m hoch und soll ganz aus Gold bestehen (*Sk. 60*). Den oberen lampenschirmartigen Rand umkleidet gelbes Tuch.

Damit bin ich wohl der Schilderung dieses größten Heiligtums von Kumbum in einer seinem Ansehen entsprechenden Weise gerecht geworden. Es sei nur noch hinzugefügt, daß die Ehre, einen „Golddach-Tempel“ zu besitzen, nicht ausschließliches Vorrecht von Kumbum ist, sondern daß man ein solches „Sserkhang“ auch noch in manchen andern großen Klöstern findet<sup>251</sup>). Jedes ist stolz darauf und führt diese Auszeichnung auf bestimmte Begebenheiten zurück. So verlassen wir denn diese merkwürdige Stätte, um nach dem langen Aufenthalt im Dunst verbrannter ranziger Butter wieder frische Luft zu schöpfen.



### III. KAPITEL

## Beschreibung des Klosters

### Heilige Bäume — Tempel des Dscho — Tempel des Dīpaṅkara — Tsongkhapa-Tempel

Wenn wir aus dem Golddach-Tempel heraustreten, erregt auf der gleichen Terrasse eine aus vier Bäumen (25) bestehende Gruppe innerhalb einer mannshohen Holzumzäunung (*Bild 9*) unsere Aufmerksamkeit (*Sk. 61*). Jeder dieser Bäume 1—4 und ein Steckling (5) sind gleich andern Heiligen Bäumen Ableger des Wunderbaumes unter dem Großen Tschorten im Golddach-Tempel. Die Klostersage behauptet nach Cybikov allerdings, daß es sich bei dieser Gruppe nicht um Ableger oder Stecklinge vom ursprünglichen Heiligen Baum handelt, sondern um Bäume, die sich von dessen Wurzeln her einen Weg durch das Tempelfundament nach außen erzwungen haben<sup>252</sup>). Vier dieser Bäume, deren Kronen breit ausladen, hatten zur Zeit meiner Anwesenheit in Kumbum einen Durchmesser von 35 cm, der fünfte jedoch, der Steckling, nur einen solchen von 15 cm. Einer der großen Stämme schien abgestorben zu sein.

Innerhalb der Umzäunung erhebt sich ein meterhoher Stein, von den Tibetern „Steinopfer“ „Dotschöd“<sup>253</sup>) genannt (*Bild 9*). Seiner eigentlichen Bestimmung scheint der Stein vor dem Golddach-Tempel kaum noch zu dienen.



61

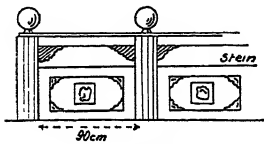
Der heilige Urbaum im Golddach-Tempel spielt in der Geschichte und im Leben des Klosters eine besondere Rolle. Wie schon erwähnt, wurde früher einmal der unter dem Tschorten liegende Teil vom Khampo einer Reinigung unterzogen. Aus der dabei gesammelten Erde und dem Staub machte er vier Teile, die er den vier Bumkhangs<sup>254</sup>) einverleibte, die nach den vier Himmelsgegenden gerichtet sind und die man auch heute noch außerhalb des eigentlichen Klosterbildes, und zwar längs des religiösen Umkreisungspfades (Khora) antrifft.

Von der gepflasterten Plattform aus führen drei Treppenabsätze nach einer tiefer gelegenen Terrasse, die sich ihrerseits bis zur Schlucht hin ausdehnt. Gleich jenseits der heiligen Baumgruppe vor dem Golddach-Tempel (24) stoßen wir auf den ersten Absatz, eine etwa 2 m breite und 2,5 m hohe Steintreppe (*Sk. 61*). Ungefähr vor der Mitte des Golddach-Tempels (*Bild 10*) ist der zweite mit weniger Stufen; der dritte, zugleich niederste befindet sich vor dem Tempel des Dscho. Der Rand der oberen Stein-terrasse ist von einer 65 cm hohen Steinbrüstung eingefast, die beiderseits der Treppen zurückspringt. Sie setzt sich aus kugelgekrönten Steinpfeilern und 90 cm breiten Steinplatten zusammen, in deren untere Hälfte ein Querfeld eingemeißelt ist, dessen Mitte



jeweils ein kleines Quadrat mit verschiedenen, Tiere und Früchte darstellenden Skulpturen schmückt (*Sk. 62*). Auf der oberen Terrasse endigen die Geländer jeweils in einem, gediegene Steinmetzarbeit zeigenden Doppelpfeiler (*I und II in Sk. 61*). Den niedrigeren krönt ein mit dem Rücken zum Golddach-Tempel sitzender Löwe, den höheren ein kleineres, mehr froschähnliches Tier (*Bild 9*). Beide Tiere tragen ein Halsband mit kugelartiger Schelle. Der größere Löwe hält mit der rechten Pranke eine Kugel, die einen in Stein ausgehauenen Vajra zeigt.

Ob diese Figuren als Ausdruck buddhistischer Gedanken zu betrachten sind — es darf in diesem Zusammenhang an den „Löwenthron“ erinnert werden —, sei dahingestellt. Sie sind hier an der Grenze von Tibet und dem Reich der Mitte ebensogut aus chinesischen Einflüssen zu erklären, spielen doch Steinlöwen in der Architektur Chinas und an den chinesischen Gräberstraßen eine große Rolle. Ja, es ist sogar bezeichnend, daß man sie mitunter vor mongolischen Lama-Tempeln antrifft und daß die Mongolen einen chinesischen Ausdruck<sup>255)</sup> dafür gebrauchen.



62

Wenn wir zwischen diesen Steinpfeilern, und zwar rechts von der Baumgruppe, auf der Mitteltreppe einige Steinstufen nach der nächsten Terrasse hinabsteigen, dehnt sich das größte Bauwerk des Klosters, die „Große Klassiker-Halle“, vor uns aus. Wir sehen davon aber nur eine hohe kahle Wand, stehen

wir doch jetzt in einem schmalen ausgemauerten Gang zwischen der unteren und oberen Terrasse. An der Südwestecke der Halle biegt der Gang ab und verläuft direkt auf die Schlucht zu, trennt also dort die Südseite der Halle von der Umfassungsmauer des Tschö-ra. An der Nordwestecke der Halle mündet der schmale Gang in einen ebenfalls mit Steinplatten belegten Weg ein, der die Halle von der Küche und den andern Wirtschaftsgebäuden trennt.

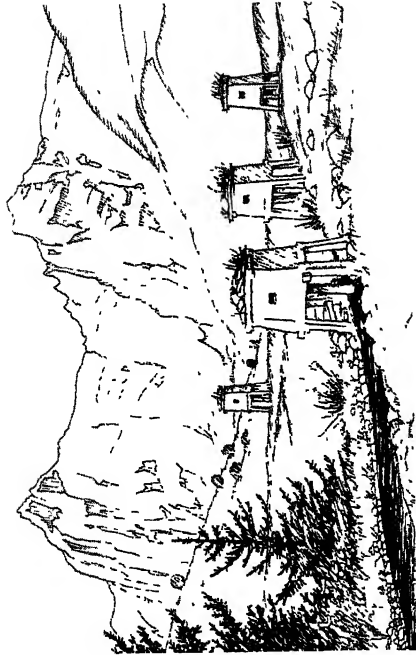
Wenden wir uns den auf der oberen Terrasse um den Golddach-Tempel gruppierten Gebäuden zu.

Zuerst der älteste Tempel des Klosters, der

„Tempel des Dscho“ (22).

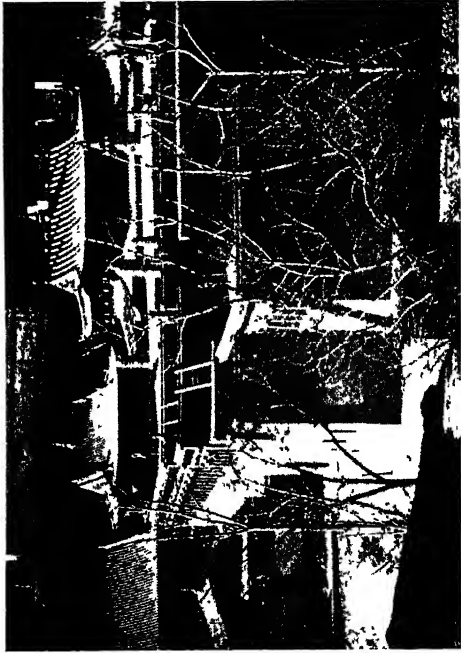
Errichtet wurde er im Jahre 1577, das dem fünften Jahre der Regierungsperiode Wan li<sup>256)</sup> der Ming-Kaiser entspricht. In diesem Tempel treffen wir die Statue des zwölfjährigen „Erlösers Maitreya“ an, den die Tibeter Dschamba Gombo<sup>257)</sup> nennen. Nach einer Notiz bei Cybikov<sup>258)</sup> ist diese Maitreya-Figur aus einer heilenden, d. h. zu medizinischen Zwecken Verwendung findenden Tonerde hergestellt. Dieser Ton wird übrigens auch gern zum Modellieren kleiner Statuetten gebraucht; er kommt in natürlichen Lagern vor<sup>259)</sup>. Hat er keine eigene Heilkraft, so erhält er sie in den Augen der Gläubigen durch Beimischung der pulverisierten Asche heiliger Lamen. Manchmal treten an die Stelle der Aschenreste auch pflanzliche Heilstoffe. Auch eine andere wundertätige Tonstatue Tsongkhas soll übrigens eine solche Beimischung besitzen<sup>260)</sup>.

In der ortsüblichen Benennung des Tempels als Dscho-khang<sup>261)</sup>, wörtlich „Haus des Herrn“, kommt keine direkte Beziehung zu Maitreya zum Ausdruck. Trotzdem



**Bild 21** Wassergebetzmühlen  
Nach einem Entwurf von W Fichner

16 22 1 23



**Bild 23** Große Klassiker-Halle (3). Im Hintergrund Westnordwesten

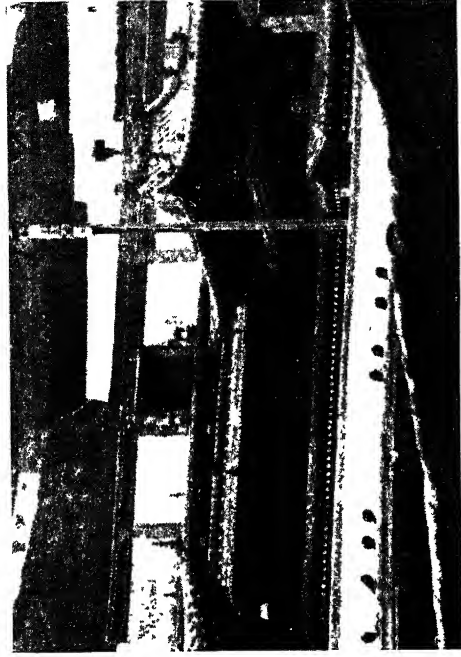
22

16

Vorhof

12

1  
22  
23  
3  
21

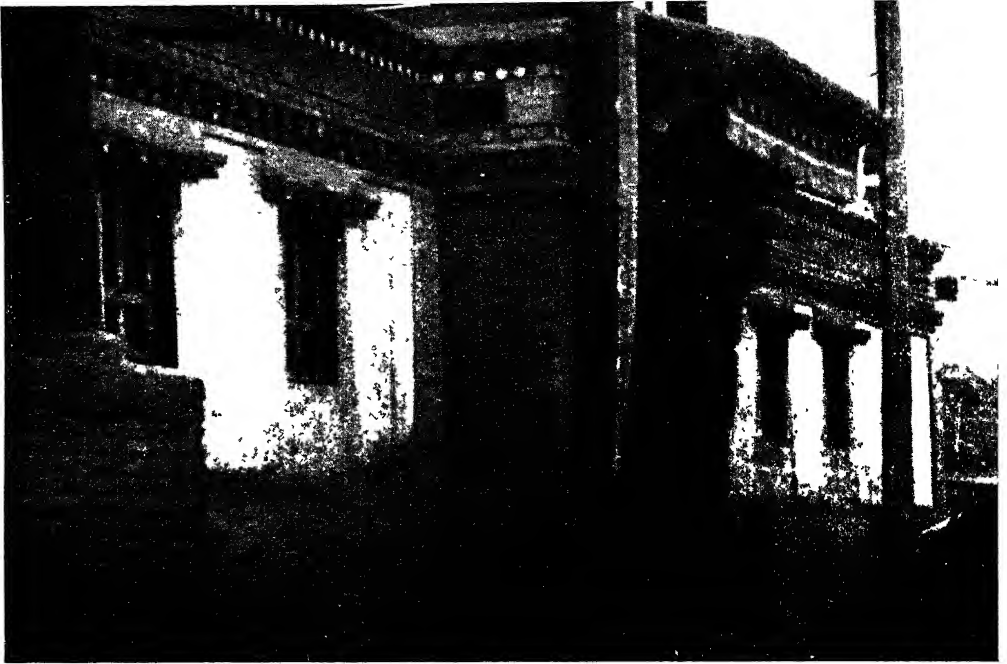


**Bild 22** Tempel der Medizinischen Schriften (10). Rechts Türmchen über Eingang zum Hof. Im Hintergrund Obergeschoß des Tempels

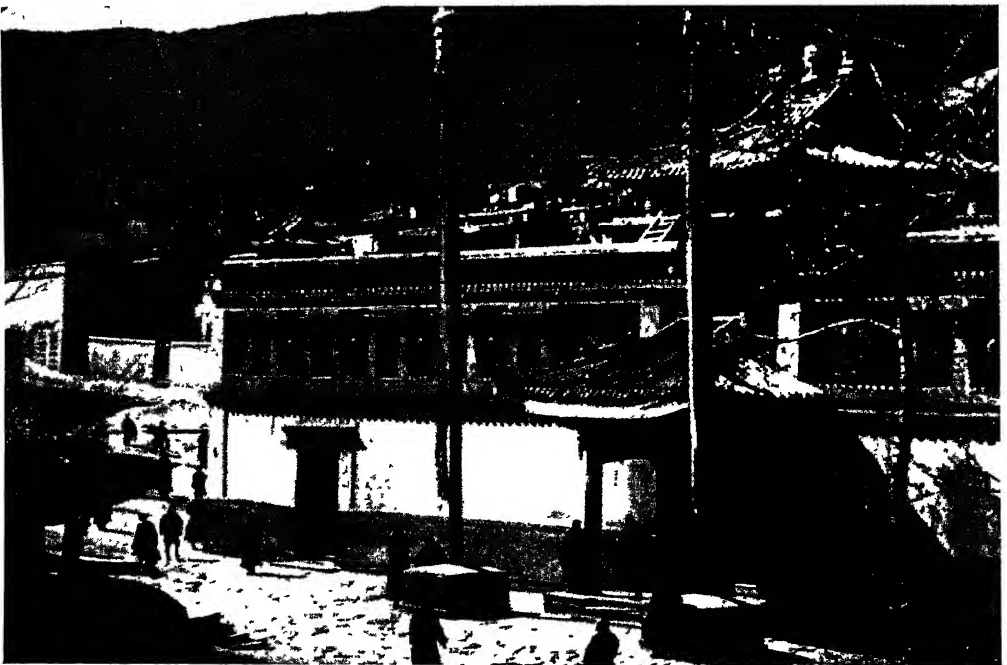
12 22 3 1 21 23



**Bild 24** Hauptteil des Tempelviertels. Im Hintergrund Westen



**Bild 25** Eingang zum Hof des Tempels der Medizinischen Schriften (10)



Schlucht

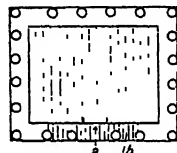
Brücke

**Bild 26** Eingang zum Hof der Großen Klassiker-Halle (3). Im Vordergrund Mani-Masten

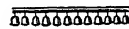
dürfen wir wohl annehmen, daß in diesem Falle das Wort Dscho, dem wir sonst allein oder in Zusammensetzungen als Bezeichnung für den historischen Buddha, für Atiśa und für Tsongkhapa begegnen, hier einfach als Epitheton für den Messias des Buddhismus gebraucht ist, der sich im Lamaismus einer besonderen Liebe und Auszeichnung erfreut. Dagegen scheint in dem Ausdruck Dschamba Fo, den die Chinesen zur Bezeichnung dieses Tempels gebrauchen, der erste Teil das tibetische Dschamba<sup>262)</sup> zu sein, der zweite dagegen ist das chinesische Wort für Buddha.

Aber auch andere Klöster haben ihren Dscho-khang, der übrigens nicht immer zu Ehren derselben Gottheit oder des gleichen Heiligen errichtet ist, so daß der Ausdruck Dscho als ein Ehrentitel aufzufassen ist, der mehreren Gestalten des lamaistischen Pantheons beilegt werden kann.

Der Tempel des Dscho (22) erhebt sich auf einem 1 m hohen Unterbau aus gebrannten, grün gestrichenen Ziegeln. Die Front ist mit dem gleichen, aber grün glasierten Material verkleidet. Darin sind Felder aus braun glasierten Kacheln eingelassen. Zu beiden Seiten des 3,3 m breiten Portals hängt an den Wänden je ein mit einem Tuch verhängtes Bild in den Ausmaßen von 2×3 m, das ebenfalls auf das lamaistische Pantheon



63



64



65



66

Bezug nimmt. Um das Gebäude herum läuft zwischen den Tempelwänden und den außerhalb stehenden zwanzig braun gestrichenen, die ganze Tempelhöhe einnehmenden Holzsäulen eine schmale Galerie (Sk. 63). An der Tempelfront sind in der Gegend der mittleren vier Säulen in den Boden der Galerie Gebetsbretter eingelassen und zwischen den Säulen in Reichhöhe Gebetsglöckchen (a) angebracht (Sk. 64). Es fällt auf, daß diese bei weitem nicht so häufig benutzt werden wie diejenigen vor dem Golddach-Tempel.

Dem Portal ist auch hier besonderes Interesse zugewandt. Der Türrahmen, bei dem blaue Ornamentik vorherrscht (Sk. 65 und 66), zeigt folgende Gestaltung und Bemalung:

- 1 = blauer flacher Fries mit tibetischer Goldschrift,
- 2 = grün und rotbraun bemalte Profilierung,
- 3 = Kerbschnitzerei in Braun und Blau,
- 4 = Profilierung mit blauer Malerei,
- 5 = breiter Fries mit blauer Ornamentik.

Über dem Portal fällt eine große tibetische Inschrift in Gold auf und über dieser in drei Reihen gestaffelte Balkenköpfe; die oberste Reihe ist orange, die mittlere grün, die unterste blau bemalt. Auf die Kopfflächen der Balkenlagen sind umrahmte Lantsa-Buchstaben in Gold aufgesetzt.

Oberhalb der Balkenköpfe hängen an der Tempelfront nebeneinander drei farbige Querbilder, von denen jedes drei Buddhas darstellt. Auch an den Seitenwänden des Tempels sind drei nebeneinanderliegende hellblau gestrichene Felder angebracht, deren Ecken ornamentiert sind. Jedes Feld enthält eine kreisrunde Fläche, die mit Bildern ge-

schmückt ist (*a, b, c in Skizze 67*). Über diesen Feldern lagern abgestuft in Gelb (*III*), Blau (*II*) und Schwarz (*I*) Zahnschnitte in Stein (*Sk. 68*). Oberhalb ein den Raum bis zur Decke ausfüllender, mindestens 1 m breiter, rotbrauner Fries mit grober Ornamentik, die an ein Tapetenmuster erinnert.

Die 45 cm starken Holzsäulen stehen von der Außenseite der Mauer etwa 70 cm ab und sind ungefähr 5 m hoch. Ihren oberen Teil (*Sk. 69*) schmückt ein breiter Reifen in Goldzeichnung. Unterhalb davon grüne, braune und hellblaue ringartig verlaufende Verzierungen. Die mit Konsolen versehenen Säulen tragen farbig, aber mit wenig Geschick bemalte Balken mit großen tibetischen Inschriften auf Feldern, die in der Mittelachse und der übernächsten grün und bei den übrigen Achsen blau getönt sind. Unmittelbar über ihnen durchläuft die ganze Front ein anderer, grün gestrichener Balken, der ebenfalls mit tibetischen Inschriften, aber durchweg auf blauem Felde versehen ist. Seitlich der Felder sind in den hellbraun, grün und blau bemalten Balken Schneckenmuster von je 20 cm Durchmesser eingeschnitzt. Auf diesem Balken ruhen neun der bekannten chinesischen Holzkonstruktionen, die aus in Zwischenräumen angeordneten umgekehrten Pyramiden bestehen (*Sk. 70 und 71*). Auf sie setzen sich vier mit

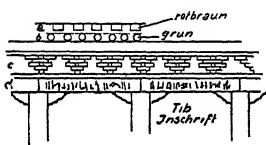


Zwischenräumen hochkant gelagerte, zur Front parallele Bohlen (*Sk. 72*). Die Holzkonstruktion ist in grober Manier grünschwarz, hellblau und rotbraun gestrichen; bei den Bohlen sind nur die Schmalseiten rotbraun. Auf den Bohlen liegen wiederum Rundbalken von 30 cm Durchmesser, die in jeder Achse das in *Skizze 73* dargestellte Feld zeigen. Auf ihnen ruht, 1 m über dem Architrav, die schräg geneigte Traufe in Gestalt einer Lage starker, runder, grün gestrichener Sparrenköpfe, die das geschweifte, mit runden Steinziegeln bedeckte Zwischendach tragen. An der Traufe ist frontal über dem Eingang eine in einen geschnitzten, 20 cm breiten Rahmen gefügte blaue Ehrentafel befestigt, aus der gelbe chinesische Schriftzeichen herausleuchten. Unter den Dachecken hängen an Drähten je zwei Glocken von 10 cm Durchmesser.

Auf das Zwischendach setzt sich mit Verjüngung gegen den Grundriß des Unterbaues das Obergeschoß. Die aus Holz bestehenden Felder der Tempelwände sind dort in jeder Achse in vier Einteilungen gegliedert, deren rotbraun gestrichene Füllungen blau eingefasst sind. Am Fuße der Felder entlang läuft rings um das Obergeschoß herum ein ungefähr 1 m breiter Gang, an dessen äußerem Rande je vier braune Holzsäulen stehen. Sie tragen wiederum einen durchlaufenden Balken (*d*), in jeder Achse mit einer tibetischen Inschrift auf grünem Feld (*Sk. 74*). Auf *d* folgt ein schmaler Holzries mit reicher Bemalung in Blau, Grün und Gold, dann die chinesische Holzkonstruktion (*c*), darüber ein dünner und ein dicker Balken und als Dachtraufe eine verdoppelte Sparrenlage von runden, grünen Sparrenköpfen und darüber rotbraunen quadratischen. Das geschweifte Hauptdach (*Sk. 75*) ist mit runden Ziegeln bedeckt. Die senkrechten Flächen seines Zwerggiebels sind mit blumenornamentierten Steinen ausgelegt. In der Mitte des 25 cm

hohen Firstfrieses aus blauemalliertem Ton steht ein 1,4 m hohes Gandschir aus vergoldetem Messing. Die Firstecken laufen in Voluten von Drachenschwänzen aus. Ein niederer Streifen setzt sich auch längs der Giebellinien und am Grat fort und endet an den unteren Ecken der ersteren in je zwei 50 cm hohen Drachenköpfen aus Stein.

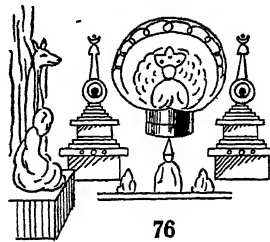
In das Innere des Tempels dringt nur spärlich Licht von oben. Trotzdem fällt sofort die Statue des Maitreya im Hintergrunde in die Augen (*Sk. 76*). Die vergoldete Figur trägt eine mit leuchtenden Steinen geschmückte Krone auf dem Haupte und ist von einem reich vergoldeten, in plastischer Arbeit ausgeführten Rundrahmen, der  $\frac{1}{2}$  m hinter der Figur aufragt, umgeben. Maitreya ist hier inmitten geschnitzten Laubgerankes als kommender Buddha dargestellt, d. h. im „Diamantsitz“<sup>263</sup>“, der bekannten Buddhapose mit untergeschlagenen Beinen. Häufiger als diese Art der Darstellung ist eine andere, die ihn in europäischer Art sitzend zeigt. Diese wird als die eigentliche Maitreyapose<sup>264</sup> bezeichnet. So stellt ihn sich auch der Buddhist als



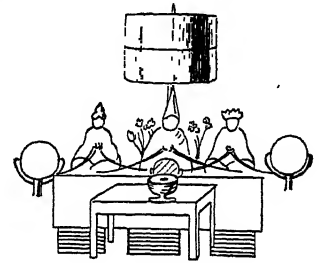
74



75



76

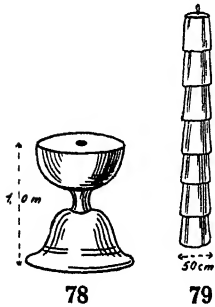


77

Herrscher des Götterparadieses Tuṣita vor, in dem alle Buddhas, bevor sie auf die Erde niedersteigen, zu verweilen pflegen. Maitreya trägt hier die bei den lamaistischen Kultfiguren so überaus häufige Krone, die auch im Kultus der „furchtbaren Gottheiten“ praktisch als Bestandteil des Ornaments<sup>265</sup> von den Lamen gebraucht wird. Bei den Tibetern heißt sie Tschodpan<sup>266</sup>, bei den Mongolen Titim. Diesen letzteren Ausdruck haben die Mongolen von den Uiguren<sup>267</sup> übernommen. Auf den fünf Blättern der Krone sind gewöhnlich die Dhyānibuddhas<sup>268</sup> dargestellt, bei der Figur des hier geschilderten Maitreya sind sie aber durch große leuchtende Steine ersetzt. In seinen Händen liegt ein Khadak, das ihn mystisch und realistisch mit zwei 3 m hohen Tschorten verbindet, die rechts und links von ihm auf 1,20 m hohen Aufbauten Platz gefunden haben. Beide Tschorten sind von gleicher Ausführung und stellen herrliche und kostbare stark vergoldete Arbeiten in getriebenem Metall dar. An der Vorderseite ihres Sockels leuchten je zwei grüne und in der Mitte je ein großer roter Stein auf.

Vor diesem großen Aufbau thront in der Mitte auf einem reich verzierten Sockel eine weitere, ebenfalls kostbare, aber wesentlich kleinere Götterdarstellung (*Sk. 77*), die schon auf Skizze 76 zu erkennen war. Diese feine Gold- und Silberarbeit stellt den unter einem großen Tuschirm sitzenden Tsongkhapa mit der hohen spitzen Kopfbedeckung dar inmitten seiner zwei Begleiter. Es handelt sich hier um eine der im Lamaismus so häufigen und den Biographien zufolge auf den Reformator selbst zurückzuführenden Triaden<sup>269</sup>, und zwar um diejenige, bei welcher Tsongkhapa selbst als der „Dsche-rin-po-tsche“<sup>270</sup>, der „große kostbare Herr“, bezeichnet wird. In seinen Begleitern haben wir rechts (vom Beschauer) Khädub<sup>271</sup> und links Dschaltsab<sup>272</sup>,

Schüler Tsongkhapas, vor uns. Sie tragen aber hier nicht das übliche spitze gelbe Barett. Zu beiden Seiten des „großen kostbaren Herrn“ ragen zwei künstliche Blätterstiele mit Lotosblumen empor, die typischen Attribute der Gottheit Mañjuśrī, als deren Verkörperung Tsongkhapa gilt<sup>273</sup>). Zur Rechten des letzteren müssen wir das „Schwert der Weisheit<sup>274</sup>)“, zu seiner Linken das „Buch der Weisheit<sup>275</sup>)“ annehmen. Die Hände des „Meisters“ befinden sich in der Dharmacakramudrā<sup>276</sup>), d. h. sie sind beide in Brusthöhe erhoben und berühren sich gegenseitig, wobei die innere Fläche der Rechten zum Beschauer weist, die der Linken dagegen der Statue selbst zugekehrt ist. Durch diese Handhaltung wird dem Lamaisten der Begriff der Predigt symbolisiert. Der Sanskritausdruck heißt wörtlich „Gesetzesradgeste“. Auch die beiden Gefährten Tsong-



khas haben die rechte Hand in Lehrstellung erhoben, während sie in der linken je ein Bündel der schmalen Blätter halten, die das lamaistische „Buch“ bilden<sup>277</sup>). Die Hände aller drei Figuren sind durch Khadaks miteinander verbunden, die schließlich beiderseits an den in Gestellen ruhenden Metallspiegeln enden. Von diesen hat der linke einen Durchmesser von 45 cm, der rechte von 90 cm. Auf einem Tisch steht vor Tsongkhapa eine kostbare Metallschale und dahinter ein Spiegel. In der Schale brennt ein Butterlämpchen, für dessen Wartung ein Lama verantwortlich ist<sup>278</sup>). Dieser zündet übrigens auch auf Verlangen bereitgehaltene

Butterlämpchen an und stellt sie, freundlich nickend, auf den Tisch vor Maitreya bzw. Tsongkhapa. Vor der Mitte des Tisches ein 1 m hoher Weihrauchbehälter aus ziseliertem Messing mit einem Schalendurchmesser von 60 cm (*Sk. 78*).

Im Innern des Tempels zieht zur Linken an einer Säule die auf einem altarartigen Aufbau ruhende fast lebensgroße Figur eines Heiligen die Aufmerksamkeit auf sich. Sie hält eine aus 108 Perlen bestehende Gebetsschnur<sup>279</sup>) in der Hand. Über der Figur hängt an der Säule der Kopf einer Hirschkuh, von dem, ebenso wie von der Decke, in überreicher Menge Khadaks herabhängen (*Sk. 76*). Den Hintergrund und die Schmalseite des Raumes zieren mehrere Gebetstafeln mit prächtigen Malereien im Ausmaß von 4:7 m. Den Raum füllen von der Decke herabhängende 5 m lange und 0,5 m breite Badangs (*Sk. 79*). Die ursprüngliche Farbe dieser Tuchgebilde ist vor Schmutz und Staub nicht mehr zu erkennen; ich vermute, daß sie grün war.

Nach Verlassen des Dscho-Tempels begeben wir uns vorbei an der Vorderseite des Golddach-Tempels nach dessen nördlicher Flanke. Dort steht ein Gebäude, das den Namen des Dīpaṅkara-Buddha trägt. Auf der Karte ist es als

### „Tempel des Dīpaṅkara“

unter der Nummer 23 verzeichnet. Auf *Bild 17*, wo ebenso wie auf *Bild 20* fälschlicherweise Dipangkara stehengeblieben ist, ist seine Front durch den Tsongkhapa-Tempel (24) verdeckt.

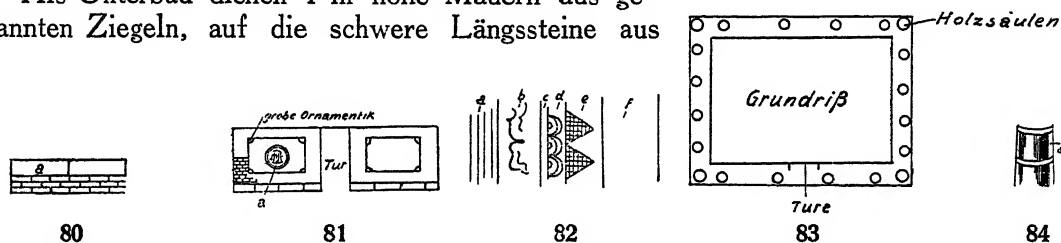
Der Dīpaṅkara-Tempel wird auch Mani-Lha-khang genannt, d. h. wörtlich „Gebets- (Mühlen-) Götterhaus“. Er führt diesen Namen nach den Gebetsmühlen, die zwischen den Säulen der ihn umspannenden Galerie reihenweise eingebaut sind. Offi-

ziell kommt diesem Tempel die Bezeichnung Dschobo-Khang<sup>280)</sup> zu, da er in seinem Innern eine Nachahmung jener kurzweg als Dschobo oder auch nur Dscho, d. h. der „Herr“, bekannten Buddha-Statue birgt, die in der großen Kathedrale von Lhasa steht<sup>281)</sup>. Sie stellt ein so bedeutendes Heiligtum des Lamaismus dar, daß dieser Name auf ganz Tibet als das „Land des Großen Dscho<sup>282)</sup>“ übergegangen ist. Von der Nachbildung des Dschobo in Kumbum geht nach Cybikov die Sage, daß sie während der Dunganenaufstände eine aufmunternde Ansprache an das chinesische Militär gehalten habe<sup>283)</sup>.

Der Tempel birgt aber auch noch eine Figur des „siebenjährigen Maitreya“, wiederum ein Beweis für die Liebe, mit welcher der Lamaismus seinen Messias umgibt.

Dieser Mani-Lha- oder Dschobo-Khang ist auf gleicher Terrasse wie sein Gegenstück auf der andern Seite des Golddach-Tempels errichtet. Auch in den Ausmaßen und der äußeren Aufmachung ist er dem Tempel des Dscho sehr ähnlich.

Als Unterbau dienen 1 m hohe Mauern aus gebrannten Ziegeln, auf die schwere Längssteine aus



Granit (a) gelegt sind (Sk. 80). Sie bilden das Fundament für die aus grauen Ziegeln errichteten Tempelmauern. An der Vorderfront sind in der Wand beiderseits des Tores Felder von länglich rechteckiger Form eingelassen. In deren Ecken grobe, bogenförmige Verzierungen und in der Mitte auf weißem Hintergrund ein grünbraunes Namtschuwangdan (Sk. 81). Dieses mystische Monogramm ist eingeschlossen von konzentrischen himmelblauen, hellbraunen und hellgrünen Ringen. An den Seitenwänden und der Rückwand des Tempels sind weiße Felder eingefügt, die mit zwei bis drei blumengefüllten Vasen in grober chinesischer Technik bemalt sind.

Das mit unechtem, schlecht gearbeitetem Silberbeschlag geschmückte Portal ist rotbraun gestrichen. Die Türöffnung hat 2,3 m Breite, und der Rahmen weist an der Türe (a) folgende Struktur und Farben auf (Sk. 82):

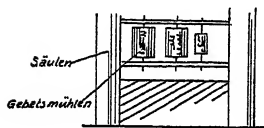
- b breiter, flacher Fries mit blauer, grüner und weißer Ornamentik,
- c schmaler Fries,
- d Türprofilierung mit bogenförmigen Verzierungen in den gleichen Farben,
- e breiter flacher Fries mit geschnitzten Dreiecksmustern in den Farben Blau, Grün und Braun,
- f flacher, breiter, brauner Fries.

Um das Gebäude gruppieren sich zwanzig braun gestrichene, je 30 cm starke Holzsäulen derart, daß sie einen etwa 80 cm breiten Raum zwischen sich und der Mauer frei lassen (Sk. 83). Die Säulen (Sk. 84) tragen grob geschnitzte, grün und blau bemalte Kapitelle und Konsolen. Bei den Mittelsäulen der Vorderseite treffen wir Kapitell-



ornamente in Gestalt eines geschnitzten und bemalten Namtschuwangdan. Auf den Säulen, zwischen denen gebogene Friese verlaufen, ruhen zwei braune Balken mit grober Ornamentik und Figurendarstellung und einem schmalen roten Holzfries, der der uns schon vom Dscho-khang her bekannten chinesischen Holzkonstruktion als Unterlage dient. Auf ihnen sitzen hochkant sechs mit kleinen Zwischenräumen nebeneinandergeschichtete bretterartige starke Bohlen, die sorgfältig in den Farben Weiß, Grün, Blau und Rotbraun bemalt sind. Nur die der Front zunächst liegende Bohle besteht aus gespaltenem Rundholz. Die Schmalseiten der Bretter sind rotbraun gestrichen. Auf diesen Bohlen ruht die nach unten etwas geneigte Dachtraufe in Form einer 1 m weit vorspringenden Lage runder blauer Sparrenköpfe. Der Belag des Zwischendaches besteht aus gewölbten Ziegeln aus grünglasiertem Ton. An den Dachecken Drachenköpfe aus gleichem Material.

Zwischen dem unteren Teil der rings um den Tempel herum führenden Säulen sind Querleisten eingefügt, und zwar in ähnlicher Form wie beim Tsongkhapa-Tempel (*siehe Bild 10*). In diese Rahmen sind die Gebetsmühlen derart eingebaut, daß sie mit der Achse senkrecht stehen. An der Vorderseite des Tempels zählen wir nördlich des Ein-



85

gangs fünf und südlich davon vier große Gebetsmühlen, von je 55 cm Durchmesser. An der Tempelflanke schluchtabwärts treffen wir deren zwölf an. Zwei von ihnen sind von großen Ausmaßen, während die übrigen zehn nur je 20 cm Durchmesser aufweisen. Zwischen den Säulen der schluchtabwärts gerichteten Tempel-

seiten befinden sich neun kleine und zwei große Gebetsmühlen, während an der Rückseite, also gegen den Hang zu, die Reihe mit zwei großen und siebzehn kleinen abgeschlossen wird (*Bild 17*).

Gebetsmühlen gibt es fast ausschließlich im Lamaismus<sup>284</sup>). Sie heißen in tibetischer Sprache Khorlo<sup>285</sup>), entsprechend dem Sanskritausdruck Cakra, was ursprünglich „Rad“, dann aber auch „Kreis“ bedeutet. Die Mongolen nennen die Gebetsmühlen Kürdün oder Kürde. Auch im japanischen Buddhismus gibt es Gebetsräder, bei denen aber die Achse nicht vertikal, sondern horizontal<sup>286</sup>) angeordnet ist. Eine „Gebetsmühle“ ist ein runder, manchmal ein achteckiger Zylinder, bei dem durch die Mitte des Bodens und der Decke eine meist eiserne Achse geht. Um sie ist der Zylinder drehbar. Stehen die Achsen in einem Rahmen fest (*Sk. 85*), so ist ein Griff aus Holz oder Metall vorhanden, an dem der Gläubige die Gebetsmühle in Schwung bringen kann. Bei ganz großen Ausführungen, den „Gebetstonnen“, das sind Geräte von Zimmerhöhe, wird die Drehung mit Hilfe eines besonderen Getriebes bewerkstelligt, wobei als Angriffspunkt für die treibende Kraft eine Kurbel dient<sup>287</sup>). In andern Fällen wird die stets in Richtung des Uhrzeigers auszuführende Drehung durch ein Schnurgetriebe bewirkt. Im Verschußdeckel hat jede Gebetsmühle eine Öffnung, durch welche vor der Benutzung Papierstreifen eingeführt werden, soviel der Zylinder zu fassen vermag. Entweder werden sie auf die Achse aufgewickelt, oder man benutzt durchlochte Papierscheiben, die auf die Achse bis zum oberen Ende des Zylinders aufgereiht werden. Alle diese Papiere sind in der Regel mit der Formel „Om mani padme hum“ bedruckt, seltener mit ihr beschrieben. Manchmal stehen aber auch andere Formeln darauf, ja zusammenhängende religiöse Texte. Gebetstonnen bergen im Innern ganze Bände heiliger Schriften,

deren Wortlaut dem Buddha selbst zugeschrieben wird oder die aus der Feder namhafter buddhistischer und lamaistischer Kirchenlehrer stammen. Das Drehen des Zylinders kommt einer Rezitation seines Inhalts gleich, wobei jede Drehung einem Ablesen der gesamten darin enthaltenen Texte entspricht. Das ist „Tugend-Verdienst“ oder „Tugend-Ansammlung<sup>288</sup>)“. Nicht ohne Grund lautet darum der Titel einer sich mit dieser frommen Übung beschäftigenden Schrift: „Der Nutzen und das Verdienst des Umdrehens des Mani-Zylinders“ („Manii-khorlo Korba Panjon“) <sup>289</sup>).

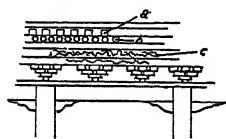
Daß sich bei dem fast unausgesetzten Gebrauch der Gebetsmühlen in den Händen von Lamen und besonders auch von Laien die Kunst ihrer Gestaltung bemächtigt hat, ist selbstverständlich. So finden wir denn Gebetsmühlen, deren Zylinder und Deckel wahre Meisterwerke der Metallarbeit darstellen. Nicht selten sind sie auch mit kostbaren Steinen besetzt. Meist sind auch noch an der runden Außenseite der Trommel die Zeichen der „Jige dug<sup>290</sup>)“, d. h. die „Sechs Silben“, in der alten Lantsa-Schrift zu sehen. „Sechs Silben“ ist ein anderer Titel für „Om mani padme hum“. Das Wort „Mani“ ist übrigens die Veranlassung für den Namen „Mani-Khorlo“, d. h. „Kleinodien-Rad oder -Zylinder“, wofür aber auch manchmal der Ausdruck „Mani-Tschö-Khor<sup>291</sup>)“, „kostbarer Religionskreisel“, angewandt wird. Auf einen Deutungsversuch der „Sechs Silben“ selbst lasse ich mich hier nicht ein, bemerke vielmehr, daß die übliche „Übersetzung“ als „Heil dem Kleinod in der Lotosblume, Amen“ zum mindesten am Anfang und am Schluß einen Notbehelf darstellt. Die lamaistischen Theologen haben sich selbst viel mit dieser heiklen Frage beschäftigt, ohne jedoch zu einem befriedigenden Ergebnis zu gelangen. Nur das eine sei gesagt, daß die farbenliebende Dogmatik des Lamaismus einer jeden dieser Silben ein besonderes Kolorit zugewiesen hat, das seinerseits wieder auf die Beziehung zu einer der bekannten „sechs Wesensklassen“ hinweist, deren jeder eine bestimmte Farbe zukommt. Diese mystisch-symbolische Beziehung wird bei vielen Gebetsmühlen dadurch zum Ausdruck gebracht, daß die Silben des Zylinders die ihnen zukommende Farbe zeigen. So ist Om, korrespondierend mit den Bewohnern der Götterwelt, in Weiß dargestellt. Ma, Blau, entspricht den Gefilden der Titanen oder Asuras. Ni ist Gelb und stellt die Gesamtheit der Menschen dar, deutet aber wohl auch auf die gelbe Ordenstracht der Vertreter der rechtgläubigen Kirche hin. Pad versinnbildlicht mit Grün die Welt der Tiere. Me ist durch Rot symbolisiert und deutet auf die Hungergeister oder Pretas, denen die aus ihrem Munde hervorschießenden Flammen unter anderm den Genuß von Speisen unmöglich machen. Hum bedeutet Schwarz und soll an die Finsternis der Höllen erinnern, deren es neun heiße und zehn kalte gibt<sup>292</sup>). Die Rezitation einer jeden dieser Silben kommt also mit ihrer erlösenden Kraft den Wesen der durch ihre Farbe angedeuteten Klasse zugute.

Abschließend sei zum Thema Gebetsmühle noch bemerkt, daß ihr Gebrauch bei den geistig höherstehenden Lamen und gewissen Asketen in geringerem Ansehen steht, von einigen der letzteren sogar mißachtet wird.

In vielen Fällen wird die Sorge um die ständige Bewegung der Gebetszylinder der treibenden Kraft des Windes oder Wassers überlassen. So traf ich denn Vorrichtungen für diesen Zweck auf Dächern und auf Pfeilern an. Sie waren mit einem propeller-

artigen Antrieb versehen, der durch den Wind in Drehung gebracht wurde und durch eine Übersetzung die Gebetsmühle in Bewegung hielt. Manchmal, in tiefer liegenden Gebieten Tibets, stieß ich auch auf kleine Wassermühlen, die den gleichen Zweck erreichen. Sie waren über Bächen erbaut (*Bild 21*) und enthielten in ihrem oberen Teil Gebetsmühlen. Solche Gebetsautomaten kamen auch gruppenweise vor. Sie sind nach Ansicht der lamaistischen Gläubigen außerordentlich förderlich für das Seelenheil ihres Erbauers; denn sie vermehren unaufhörlich sein Tugendverdienst.

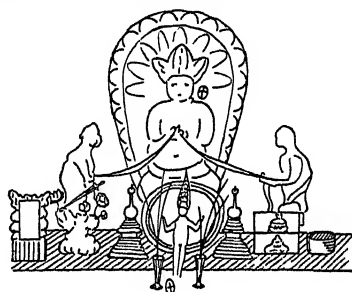
Zurück zur Beschreibung des Tempels: Auf das mit runden Steinplatten gedeckte Zwischendach setzt sich in verjüngtem Grundriß das Obergeschoß. Dessen Wände haben an jeder Seite drei Achsen zu je vier Feldern. An den Flanken bestehen die Felder der äußeren Abteile aus zwei übereinanderstehenden Holzbildern in chinesischer Maltechnik, während das breite Mittelfeld in der mittleren Achse im unteren Teil zwei helle Querbilder aufweist und oberhalb dieser ein mit grünem Holzgitter versehenes Fenster. Auf der Rückfront setzen sich die Felder der beiden Außenabteile aus je vier großen, mit chinesischer Malerei bedeckten Einteilungen zusammen, während die türartig angeordnete Mittelachse vier Reihen von je vier



86



87



88

Füllungen übereinander zählt, von denen die mittleren licht bemalt sind, die übrigen dagegen braun. Die Mittelachse der Hauptfront ist ähnlich gegliedert. Die Türfüllung ist dort im oberen Teil der Holzwand braun, im unteren weiß gehalten.

Auch um das Obergeschoß dieses Tempels läuft ein schmaler Gang herum, an dessen äußerem Rand an jeder Tempelseite vier braune, kurze Holzsäulen das Balkenwerk tragen, auf dem das Hauptdach ruht. Das Obergeschoß hat folgendes Gesicht (*Sk. 86*): Die Kapitelle der mit Konsolen geschmückten Säulen ähneln denjenigen des Unterbaus. Auch hier bemaltes reiches Schnitzwerk. Auf der chinesischen Holzkonstruktion liegen drei Holzfrieze (*c*) in grober Bemalung in Grün, Blau, Weiß und Braun, darüber eine Doppellinie von Balkenköpfen, und zwar solche von grünem Rundholz (*b*) und rote vierkantige (*a*).

Das Hauptdach mit Zwerggiebel unterscheidet sich wenig von dem des Dscho-Tempels; es ist etwas niedriger und breiter gehalten, und seiner künstlerischen Ausstattung ist weniger Sorgfalt gewidmet (*Sk. 87*). Der Firststreifen verläuft ebenfalls in Nordsüdrichtung. Auf seiner Mitte sitzt ein 60 cm hohes Gandschir aus getriebenem und vergoldetem Messing. Die Firstenden und die unteren Ecken des Zwerggiebels endigen in kleinem Drachenkopfschmuck. Unter jeder der Dachecken hängt ein Glockenpaar. — Nun ein Blick in das Tempelinnere.

Die dort auf einem Sockel thronende Mittelfigur ist die Nachahmung des Dschobo, die uns auch hier wieder den Buddha sitzend zeigt (*Sk. 88*). Er ist, gleich dem sich als

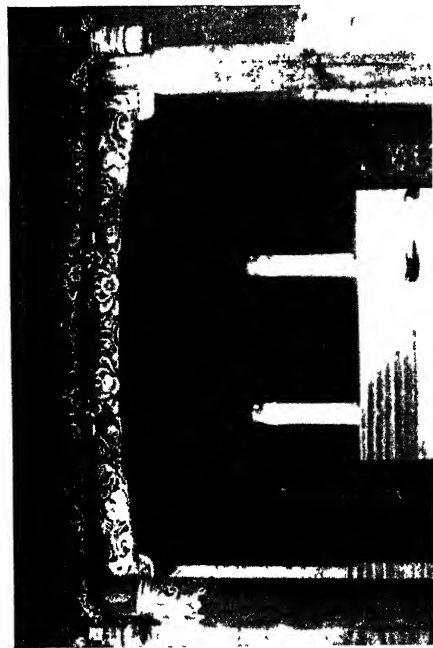


Bild 27 Haupteingang zum Hof der Großen Klassiker-Halle (3)



8 11 10

Bild 28 Blick auf das Dach des Tempels der Medizinischen Schrif-  
ten (10). Im Hintergrund (Nordosten) das Haus der autoch-  
thonen Götter (8) und davor der Blumen-Tempel (11)

9



Bild 29 Links Große Klassiker-Halle (3). Im Vordergrund das  
Tschö-ra (13), jenseits der Schlucht Priesterwohnungen.  
Im Hintergrund Ostnordosten

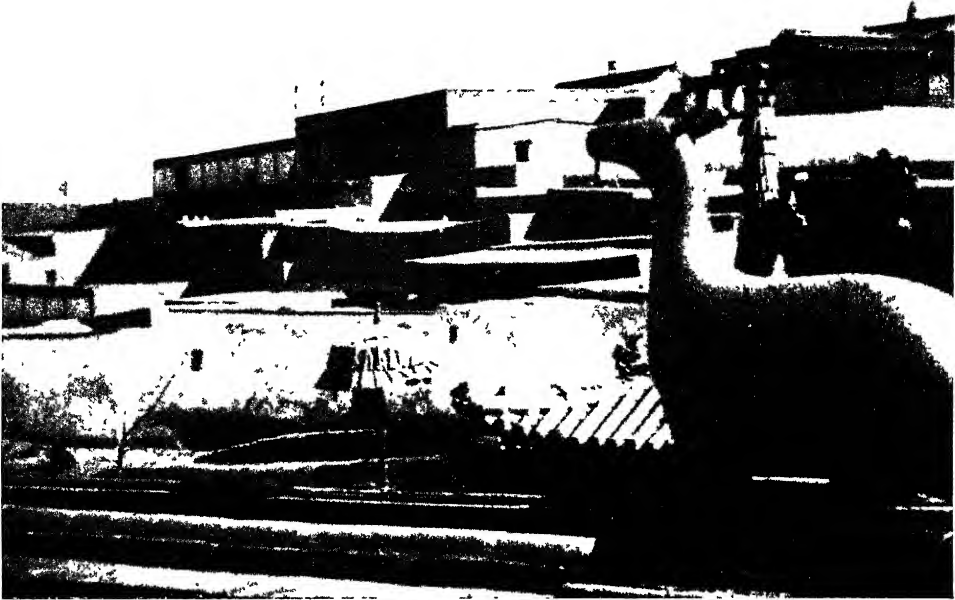


9

Bild 30 Blick von Hauptbrücke ausschluchtaufwärts und entlang dem  
Ostrand des Tempelviertels. Im Hintergrund Südwesten

3

3



**Bild 31** Blick vom Dach der Großen Klassiker-Halle (3) auf Klosterteil östlich der Schlucht und auf ein Karwa (32). Rechts ein Reh des Dharmacakra. Im Hintergrund Norden

Dschaltsan

Dschaltsan



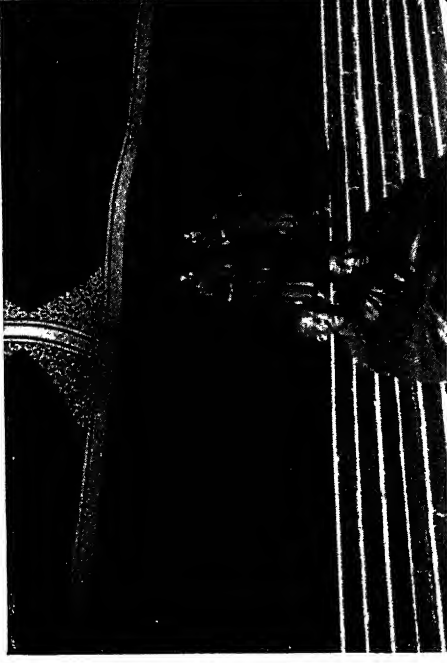
**Bild 32** Dach der Großen Klassiker-Halle (3) mit Tuben und Dharmacakra



**Bild 33** Blick über Dach der Großen Klassiker-Halle (3) und über Schlucht hinweg nach Lamawohnungen am Osthang der Klosterumfassungshöhen Im Hintergrund Nordwesten



**Bild 35** Hauptbrücke über Schlucht, Im Hintergrund Große Klassiker-Halle (3)



**Bild 34** Vorhof der Großen Klassiker-Halle (3). Säulengang mit Stentreppe. Auf Tuchvorhang eine Lantsa-Formel

24 4 21 32 1



**Bild 36** Blick vom westlichen Steilhang aus über Thab-khang (21) auf Strohdepot (4). Im Hintergrund Osten

14 22 1 15

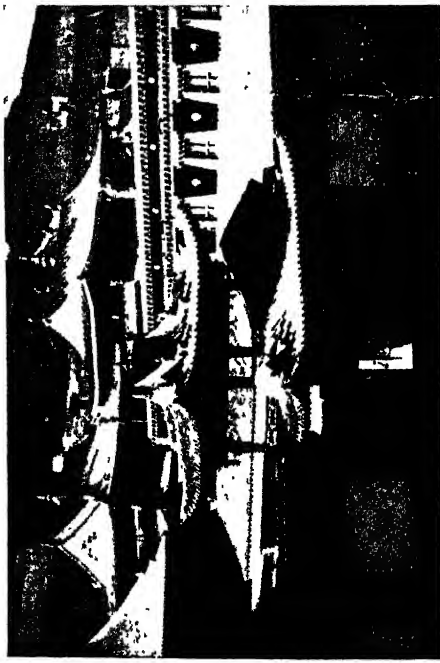


14

15

**Bild 37** Tschö-ra-Komplex. Im Hintergrund Nordnordwesten

12 22 16 1 3



22

12

16

**Bild 39** Golddach-Tempel (1) mit Großer Klassiker-Halle (3) rechts. Im Vordergrund das Tschö-ra (13) mit Eingangstor auf Schluchtseite

12

9



12

**Bild 38** Ein Teil des Khorlam südwestlich und außerhalb des Tschö-ra. Im Hintergrund Süden



**Bild 40** Die Göttin mit dem weißen Schirm (skr. Sitātapatrā, tib. gDugs dkar mo, mong. caghan šikür-tü). Wandbild hinter dem Thron in der Mani-Galerie (16)



Rankenschnittarbeit darstellenden Hintergrund, vergoldet und trägt die Krone, deren Einführung auf bildlichen Darstellungen übrigens auch Tsongkhapa zugeschrieben wird<sup>293</sup>). Von den Händen der Figur aus verlaufen Khadaks nach den beiderseits der Hauptfigur stehenden Begleitstatuen, in denen wir wahrscheinlich Śāriputra<sup>294</sup>) und Maudgalyāyana<sup>295</sup>), zwei bedeutende Schüler, annehmen können. Die angeblich aus Gold bestehenden Figuren sind derart gestellt, daß sie einander anblicken bzw. auf den Buddha schauen. Vor der Figur links vom Beschauer sitzt eine kleinere in der Pose mit gekreuzten Beinen. Sie hält ein Schwert und Blumen in den Händen, dürfte also mit ziemlicher Bestimmtheit als eine Darstellung des Gottes der Weisheit, des Mañjuśrī, anzusprechen sein, dem diese Attribute zukommen. Vor der Begleitfigur rechts steht ein Schrein, in dem zwei in rote und gelbe Gewänder gehüllte Buddha-Gestalten sitzen. Weiter müssen hier zwischen den als Śāriputra und Maudgalyāyana angenommenen Figuren und den vorderen Ecken des Unterbaues der mittleren Statue zwei metallische, in kostbarer Arbeit ausgeführte Tschorten mit großen, rot und grün leuchtenden Steinen Erwähnung finden, während links, fast am Ende des die ganze Gruppe tragenden Aufbaues, ein rechteckiger in einen geschnitzten Holzrahmen gefaßter Spiegel hängt. Das Gegenstück dazu auf der rechten Seite bildet ein topfähnliches Gefäß. An der linken Seite wird der Aufbau durch eine sitzende gekrönte Buddha-Figur von 1,1 m Höhe und auf der rechten Seite durch eine ebensolche von 80 cm Höhe und eine weitere von nur 45 cm Höhe mit geschnitztem, blumenartigem, vergoldetem Hintergrund vervollständigt. Beide Figuren tragen spitze Mützen. Zu Füßen des Dscho, und zwar vor einem runden Spiegel und zwischen den kleinen Tschorten und zwei Vasen, in denen Pfauenfedern stecken, steht auf einem Tischchen die Figur des „elfköpfigen Avalokiteśvara“, der sich übrigens auch häufig im Privatbesitz lamaistischer Laien befindet. In dieser Figur sehen wir diejenige Gottheit, die nicht nur den besonderen Schutz Tibets übernommen hat, sondern sich auch außerhalb des Bereichs des Lamaismus bei den chinesischen und japanischen Buddhisten einer hohen Verehrung erfreut. Er ist der Dhyānibodhisattva des historischen Buddha. In der Eigenschaft als Allgütiger ist er um das Wohl und Wehe der Lebewesen besorgt. Menschliche Gestalt nimmt er jeweils in der Person des Dalai Lama an, und zwar mit einem Haupt. Es gibt sogar Darstellungen dieses höchsten Kirchenfürsten des Lamaismus, auf denen er mit vier Armen abgebildet ist<sup>296</sup>). Der Sanskritname bedeutet „der gnädig Herabblickende“. Die Tibeter nennen ihn Tschenresig<sup>297</sup>) und die Mongolen Ariabalo<sup>298</sup>), mit einem halbchinesischen Ausdruck Chongschimbodhisato<sup>299</sup>) und schließlich auch Nidüber Üdsekschi<sup>300</sup>), wörtlich „der mit den Augen Blickende“. Mit der im Lamaismus und im japanischen Buddhismus anzutreffenden „elfköpfigen“ und dazu der achttarmigen Erscheinungsform des Avalokiteśvara soll es übrigens nach der Legende folgende Bewandnis haben:

Alle zukünftigen Buddhas halten sich im Vorstadium ihrer endlichen Vollkommenheit, sofern sie nicht auf Erden irgendwie zum Heil der Lebewesen tätig sind, im Tuṣita-Himmel auf. Auch Avalokiteśvara war unter ihnen und besah sich von dieser heiligen Stätte aus das Elend der Welt und die schrecklichen Folgen der Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechts. Er brach über das Geschaute in bittere Tränen aus, und sein Gram steigerte sich derart, daß sein Haupt in elf Stücke zerbarst. Amitābha<sup>301</sup>),

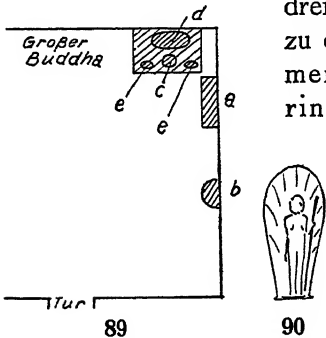


sein geistiger und geistlicher Vater, aber erbarmte sich seiner zu Nutz und Frommen der leidenden Menschheit und formte ihm aus den elf Stücken ein neues Haupt in Gestalt eines Turmes von elf Köpfen<sup>302)</sup>.

In dem bei den lamaistischen Mongolen gebräuchlichen Ausdruck Chongschim-Bodhisato erkennen wir im zweiten Wort ohne Schwierigkeit das Sanskritwort Bodhisattva wieder. Das erste Wort ist eine den Eigenarten der mongolischen Sprache angepaßte Wiedergabe des chinesischen Kuan shih yin<sup>303)</sup>, womit Avalokiteśvara im Buddhismus des Reiches der Mitte bezeichnet wird. Ihm war einer hübschen Legende zufolge in China und später auch in ganz Ostasien bestimmt, die Form einer weiblichen Gottheit anzunehmen<sup>304)</sup>. Diese gilt denn auch ganz allgemein als Verkörperung der Barmherzigkeit und wird besonders von den Frauen verehrt. Ihre Darstellungen und Gestaltungen sind überaus zahlreich; dies ist auffallend, da der Lamaismus nur wenig Variationen kennt<sup>305)</sup>. Die Gestaltungen bestehen häufig aus Gruppen von sieben und

dreiunddreißig<sup>306)</sup>. Unter ihnen finden wir auch als Gegenstück zu dem uns hier interessierenden Avalokiteśvara eine Juichimen-Kwannon, d. h. eine „Elfköpfige“<sup>307)</sup> und eine Nyo-irin Kwannon<sup>308)</sup>. Diese letztere Bezeichnung, „der über das Leiden in der Welt trauernde Avalokiteśvara“, kommt unserer Legende über den Ursprung der elfköpfigen Darstellung am nächsten. Zahlreich sind die Figuren und Gemälde dieser armreichen Gottheit<sup>309)</sup>.

Im Angesicht des Dscho mit Avalokiteśvara zu seinen Füßen steht vor dem Tisch auf dem Fußboden ein großes, becherartiges Weihrauchgefäß. Hinter dem Aufbau hängen



beiderseits von den Tragbalken der Decke Khadaks und je eine Gebetsfahne herab. Solche Gebetsfahnen, und zwar sechs an der Zahl, zieren auch den vorderen Teil der linken Wand. Sie haben ein Ausmaß von 2×3,50 m. Davor auf Tischchen zwei vergoldete Buddha-Figuren von 60 cm Höhe. Etwas weiter zurück finden wir an der linken Wandseite in Höhe der Mittelfigur ein hölzernes Gestell mit Gebetsbüchern und Agenden. In der rechten hinteren Tempelecke trägt ein besonderer Aufbau (Sk. 89), das Standbild des siebenjährigen Maitreya (d). Es ist das eine große, schön gearbeitete in kostbare Stoffe gekleidete Figur mit einer Krone auf dem Haupt. Der Hintergrund ist prächtig vergoldete Schnitzarbeit. Über der Statue hängt ein Schirm. Davor steht ein großer silberner Kelch (c) in meisterhafter Ausführung, der von zwei Figuren aus gelbem Metall mit blattartig geformtem Hintergrund flankiert wird. Die eine Figur ist 50 cm hoch, die andere auf einem 0,8 m hohen Sockel stehende, 1,5 m. Die den Hintergrund bildende Muschel (Sk. 90) besteht aus Gold. Beide Figuren bedienen sich des in alter Zeit gebräuchlichen Wanderstabes der buddhistischen Mönche, der von den Tibetern Kharssil<sup>310)</sup>, von den Mongolen Dului<sup>311)</sup> genannt wird. Er weist eine Menge Verzierungen auf, die in der lamaistischen Religionslehre alle ihre tief sinnige symbolische Bedeutung haben. Unter ihnen sind zwölf am Metallschmuck der Spitze befestigte kleine Ringe charakteristisch<sup>312)</sup>.

An der rechten Wand auf einem Tisch ein 1 m hoher Glaskasten (a, Sk. 89), der

in fünf Fächer eingeteilt ist. Nur vier davon beherbergen stehende Buddha-Figuren mit vergoldetem, blattartigem Hintergrund (Sk. 91). Ein ähnlicher, aber von spitzblattartiger Form ist einer 1,5 m hohen Götterfigur (b) eigen, die weiter nach vorn zu an derselben Wand auf einem 0,8 m hohen Postament steht (Sk. 92).

Von der Decke herab hängen mehrere 2—4 m lange vielfarbige Badangs und ein verstaubtes Labri mit 2 m Seitenlänge (Sk. 93). Das letztere beschattet die Dscho-Figur.

Wir wenden uns nun dem auf der Karte mit Nummer 24 bezeichneten Tempel zu, der Tsongkhapa geweiht ist und den Namen

### „Tsongkhapa-Tempel“ (24) (Bild 9)

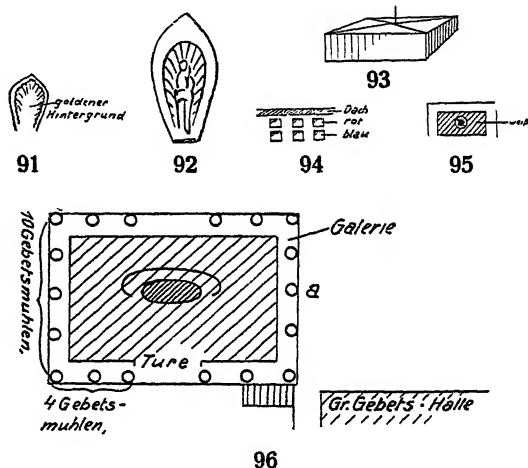
trägt. Seine Stirnseite zeigt schluchtaufwärts, ist also der Heiligen Baumgruppe zugekehrt. Hier befindet sich auch der einzige Eingang. Er ist vom Mani-Lhakhang und dem Tempel der Medizinischen Schriften (10) nur durch schmale gepflasterte Wege getrennt. Seine östliche Flanke schneidet mit der 2,5 m hohen Terrasse ab, die hier fast senkrecht gegen die untere abfällt. Beide Terrassen sind durch die Steintreppe, die oben vor dem Eingang zum Tsongkhapa-Tempel ausmündet (Sk. 61), verbunden.

Im Gegensatz zu den bisher geschilderten Kultbauten besitzt der Tsongkhapa-Tempel keine Aufstockung. Sein Fundament ist die Terrassenrampe. Im übrigen ähnelt der Bau ganz dem Tempel des Dīpankara-Buddha, nur mit dem Unterschied, daß der Tsongkhapa-Tempel niedriger ist und alles an ihm gedrungener erscheint. So sind z. B. seine Säulen stärker im Durchmesser, aber auch 50 cm kürzer als beim andern Tempel. Sie laufen durch bis an einen niederen, im Bild 9

nicht sichtbaren Balken. Vor diesem sperren sich zwei bemalte kurze Balkenstücke zwischen das obere Ende der Säulen. Das Feld wird oben durch eine verzierte Leiste abgeschlossen, die an der Innenseite der Säulen entlang läuft. Die Farben der verdoppelten Sparrenlage der quadratischen Sparrenköpfe sind vom vorhergehenden Tempel (Sk. 94) insofern verschieden, als die obere Sparrenlage hier rot und die untere blau ist. Die Stirnflächen der Sparrenköpfe bieten auf weißem Grund rote Lantsa-Schriftzeichen dar.

Das Bild 9 gibt einen Begriff von der Außenseite der Säulengalerie mit den Gebetsmühlen und dem in jeder Achse im Hintergrund sichtbaren Wandschmuck. Dieser ist auf weißem Felde angebracht in Gestalt des von drei konzentrischen farbigen Kreisen umgebenen Namtschuwangdan (Sk. 95).

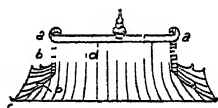
Den Tempel umgeben achtzehn Säulen (Sk. 96). Zwischen den drei Säulen links von der Tür sind vier Gebetsmühlen mit einem Durchmesser von je 40 cm untergebracht. Rechts von der Tür fehlen sie, ebenso an der Rückfront des Tempels und an seiner Ostseite (Bild 17). Dagegen treffen wir an der gegen den Lhakhang (23) zu weisenden



Flanke deren zehn, darunter drei große. Untertags sind gläubige Männer und Frauen emsig dabei, diese Gebetsmühlen in Bewegung zu halten.

Das wiederum in chinesischer Architektur ausgeführte Dach mit Zwerggiebel (Sk. 97) ist mit runden Ziegeln bedeckt. Seine Ecken sind auch hier leicht nach aufwärts geschweift. Der 30 cm hohe, ostwestlich streichende Firststreifen besteht aus grün glasiertem gebranntem Ton und endet beiderseits in Voluten von Drachenschwänzen (a) aus gleichem Material und in gleicher Farbe. Dieser Streifen setzt sich auch längs der Giebellinien des Zwerggiebels (bei b) fort und endigt am Grate bei b. Auch dort kleine Drachenköpfe. An den Dachecken Wasserspeicher in Form chinesischer Drachenhäupter. Die Mitte des Daches krönt ein 70 cm hohes Gandschir aus vergoldetem Messing.

Das Portal mit seinem zweiflügeligen Tor fesselt weniger durch seine 13 cm breiten Türschließer in grober Messingarbeit (Sk. 98) als durch die auf die braun gestrichenen Flügel aufgesetzte grob gehaltene Malerei: einen riesigen Dämonenkopf mit offenem Rachen und den gewaltigen Hauern eines wilden Ebers. Die Darstellung erinnert nicht nur stark an den Kopf des Yamāntaka, jener Gottheit, die im Lamaismus als Herrscher des Todes und der Unterwelt verehrt wird



97



98



99

und auch in den religiösen Tänzen als Maske auftritt, sondern auch an jenes Ungeheuer, dessen Pranken den Bhavacakra, das Rad mit den Bildern aus den Reichen der sechs Wesensklassen und den Symbolen für die Momente der „schicksalhaften Zusammenhänge“, festhalten. Die erste Auffassung scheint berechtigter, weil dieser Tempel außer seiner Hauptstatue, jener des Tsongkhapa, noch die Standbilder der „Furchtbaren Gottheiten“ beherbergt. Über dem Kopf des Ungeheuers schweben in Flammen sechs Totenschädel, die für die Darstellungen der „Furchtbaren Gottheiten“ charakteristisch sind. Auch der innere, etwa 20 cm breite Fries des Türrahmens ist mit einer Kette weißer Totenschädel auf schwarzem Grunde bemalt (Sk. 99). Ein gerahmtes chinesisches Querbild in schlechter Ausführung oberhalb der Türe stellt eine Landschaft im Ausmaße von 0,25:2,5 m dar. Den Zutritt zum Tempelinnern versperrt ein niedriges Holzgitter.

Das Innere des Tempels beherrscht ein in der Mitte auf niederem Sockel ruhender Aufbau mit der 3 m hohen Statue des Reformators des Lamaismus, Tsongkhapa. Diese vergoldete Statue ist die herrlichste aller Götterfiguren in Kumbum. Der große Kirchenlehrer ist hier mit der typischen spitzen Kopfbedeckung dargestellt. Er sitzt in der Buddha-Pose auf einem breiten, niederen Lotossockel und ist, trotzdem wir eigentlich beim Gründer der „Gelben Kirche“ hier die gelbe Farbe erwartet hätten, mit einem prächtigen, rotseidenen Gewand bekleidet. In seinen Händen fehlen nicht die üblichen Khadaks. Hinter den Ellbogen sind stilisierte Blattzweige angebracht, die in Lotusblumen enden. Auf der Blume zur Rechten der Statue steht aufrecht das Schwert der Weisheit, auf jener zur Linken liegt ein tibetisches Buchbündel, auf dem eine kleine Heiligenfigur, von einem lodernnden Flammenkranz umgeben, sichtbar wird. Schwert und Buch haben wir als besondere Attribute Mañjuśrīs kennengelernt. Eine wundervolle Arbeit ist auch

der dem Standbild als Hintergrund dienende Rahmen in Gestalt eines mit den geraden Enden nach unten gerichteten Hufeisens (*Sk. 100*). Der Kopf des Heiligen nimmt den Mittelpunkt des Innenovals dieser Umrahmung ein, so daß dieses gleichsam als Aureole hinter dem Haupt des Heiligen wirkt. Der obere, breitere Teil der hufeisenförmigen Umfassung wird von einem tibetischen Wolkenornament ausgefüllt. An ihren senkrechten Teilen ist sie beiderseits in vier übereinanderliegende Felder eingeteilt. Im obersten sitzt zu beiden Seiten der Hauptfigur ein fauchender Drache. In den übrigen Feldern werden einzeln Elefanten, Hirsche, Löwen, Tiger und dem Reiche der buddhistischen Fabel angehörige Tiere dargestellt. Auf viere von ihnen reiten Göttergestalten, in den beiden unteren wohnt das glückverheißende Cintāmaṇi-Kleinod. Leider konnte ich bei dem im Tempel herrschenden geheimnisvollen Dunkel nicht feststellen, ob dieses wundervolle, goldschimmernde Rahmen- und Rankenwerk mit den farbigen Figuren Schnitzerei oder Metallarbeit war. Zu Füßen des Aufbaus brennt vor einem großen 1 m breiten Weihrauchgefäß eine Butterlampe (*Sk. 101*).

Nach dieser Götterfigur habe ich diesem Bauwerk den Namen „Tsongkhapa-Tempel“ gegeben, obwohl sein offizieller Name eigentlich Dschigdsched<sup>313</sup>) lautet.



100



101

Die leidige Dunkelheit war es, die mich verhinderte, die übrigen in diesem Tempel aufgestellten Figuren näher in Augenschein zu nehmen, so daß ich mich, mündlichen Angaben folgend, auf einige allgemeine Mitteilungen beschränken muß.

Dieser Tempel heißt in der offiziellen Klosternomenklatur Haus des Dschigdsched. Doch müssen wir diese Bezeichnung als *pars pro toto* fassen, da er — außer dem alles beherrschenden Tsongkhapa — nicht nur die Statue dieser Gottheit, sondern auch die Figuren der „furchtbaren Hüter der Lehre“ beherbergt. Von kleineren Figuren abgesehen, zählte ich deren sechs. An erster Stelle steht Dschigdsched selbst, im Sanskrit Bhairava genannt, der nichts anderes ist als eine andere Erscheinungsform des Yamāntaka, des Gottes der Unterwelt und der Toten. Man pflegt diesen drei-ägigen Gott verschieden darzustellen: einmal mit einem menschlichen, aber durch Wut grausam entstellten Antlitz, mit flammenden Haaren, einem Kranz von Menschenschädeln um die Stirn, in der hoch erhobenen Rechten eine aus einem Kinderskelett bestehende Keule schwingend; die Linke umarmt seine weibliche Energie, die sogenannte Śakti. Beide werden in Tanzpose auf einem liegenden Stier dargestellt<sup>314</sup>). Ein andermal finden wir Yamāntaka ohne die Śakti, aber mit einem Stierkopf und Hörnern<sup>315</sup>). In dieser Gestalt kommt er der üblichen Darstellung am nächsten. Auch hier ist das mit dem Stierkopf in seltsamem Gegensatz stehende Haar als lodernder Flammenschopf ausgebildet. Um seinen Leib hängt eine Kette aus Totenköpfen. In der linken Hand hält er eine Schädelschale, in der er mit einem Budi<sup>316</sup>) oder Digug<sup>317</sup>), dem messerartigen breitschneidigen Instrument, das auch in der lamaistischen Chirurgie Verwendung findet, Gehirnmasse und Blut mischt. Im übrigen wird die Gottheit in dieser Form noch besonders als Shaltschig<sup>318</sup>), „mit einem Gesicht“, bezeichnet.

Eine ähnliche Gestalt begegnet uns im Tschagdor, der auch Tschagna-Dordsche<sup>319</sup>) genannt wird. Der Ausdruck bedeutet wörtlich „der Donnerkeil in der

Hand“ und ist Wiedergabe des Sanskritausdrucks Vajrapāṇi, des Eigennamens einer Gottheit, die der Legende nach Tsongkhapa einst einen Besuch abstattete<sup>320</sup>). Es zeigt sich also, daß diese Figur im Tsongkhapa-Tempel nicht ohne Grund Aufstellung gefunden hat. In der in Rede stehenden Form als grausame oder furchtbare Gestalt ist Vajrapāṇi als Oberhaupt der Gottheiten der Tantra-Lehre aufzufassen<sup>321</sup>). Er kommt dabei in verschiedenen Darstellungen vor; vielfach wird auch er gleich Dschigdsched mit loderndem Flammenhaar dargestellt. Sein nackter Körper ist mit einem Tigerfell umgürtet, und um die Schultern legt sich eine schmale Schärpe<sup>322</sup>). Die linke Hand nimmt in den einzelnen Figuren oder Bildern verschiedene Stellungen ein, und die erhobene Rechte hält irgendeinen Kultgegenstand. Stets aber schwingt Vajrapāṇi den Vajra, der ihm den Namen gegeben hat. Deshalb heißt er im Tibetischen auch noch Dordschetschang<sup>323</sup>), „der mit dem Donnerkeil Ausgerüstete“.

Eine weitere Darstellung in diesem Tempel ist die Lhamo. Der Name besagt „Gottin“ oder auch „Prinzessin, Dame<sup>324</sup>)“ mit einem Einschlag des Göttlichen. Man ist geneigt, sich darunter ein Wesen von ausgeprägter Güte, Milde und Anmut vorzustellen. Es gibt aber auch Bilder und Figuren, die gerade die entgegengesetzten Eigenschaften kennzeichnen. So z. B. bietet sich in der Gruppe der „Furchtbaren“ unsern Blicken ein weibliches Scheusal mit dem schrecklich verzerrten Gesicht einer Furie. Dieses Weib, das bald zwei-, bald vierarmig dargestellt wird, hält in den Händen verschiedene Waffen und Marterwerkzeuge, mit denen es als Schutzgottheit der Lehre den Kampf gegen die Feinde führt. Immer aber reitet sie im „Damensitz“ auf einem Pferde, das manchmal von einem kleinen teuflischen Wesen am Zügel geführt und von einem andern angetrieben wird. Als Satteldecke benutzt sie die bluttriefende Haut ihres Sohnes, der vom buddhistischen Standpunkte aus ein Tunichtgut war. Die Furie hatte ihrem Sohne die Haut eigenhändig abgezogen, die nun als warnendes Beispiel mit dem Kopf nach unten seitlich ihres aufgedunsenen Leibes baumelt<sup>325</sup>).

In dieser schaurigen Gesellschaft darf natürlich auch Mahākāla, der „Große Schwarze“, nicht fehlen. Er wird von den Tibetern Gonpo-tschagdugpa<sup>326</sup>) genannt. Das Wort Gonpo oder Gompo bedeutet ganz allgemein „Schutzpatron<sup>327</sup>)““. Die Zusatzsilben kennzeichnen ihn hier als „sechshändig“. Daneben kommt Gompo auch als Eigenname vor und bezeichnet entweder Buddha oder Avalokiteśvara<sup>328</sup>), den wir bereits als erstrangige Schutzgottheit der Tibeter kennengelernt haben. Auch bei ihm konnten wir Vielhändigkeit in der einen oder andern Form der Offenbarung als Erbarmer zum Heil der leidenden Lebewesen feststellen. Sonst haben die Gompos, bei denen dieser Ausdruck als Klassenbezeichnung aufzufassen ist, nur vier oder, gleich Mahākāla, sechs Arme und — in einigen seltenen Fällen — acht. Wie die übrigen grausamen Gottheiten trägt der sechsixarmige Mahākāla in den Händen Marterwerkzeuge und Embleme des Lamaismus. Um seine Stirn legt sich ein Kranz von Menschenschädeln, und seine Füße stampfen eine menschliche Leiche<sup>329</sup>). In seiner Urform ist er der Siva der hinduistischen Götterwelt. Da Mahākāla der „Große Schwarze“ bedeutet — die Mongolen übersetzen dies wörtlich in „Jeke Chara<sup>330</sup>)“ —, liegt der Gedanke nahe, daß es schwarzgesichtige Darstellungen gibt, während andererseits durch die ikonographischen Alben die Gestalt eines Gompo belegt ist, der als „weißer<sup>331</sup>)“ bezeichnet wird. Auch

kommt in der Literatur ein Nagpo Gonpo, d. h. „der schwarze Gonpo<sup>332)</sup>“, vor. Auf diese Darstellung dürfte wohl die Mitteilung der Lamen von Kumbum zu beziehen sein, wonach hinter der Hauptstatue im Dschigdsched-Tempel eine des „schwarzgesichtigen Tsongkhapa“ stehen soll. Von einer solchen Figur ist mir aber sonst nichts mitgeteilt worden.

Zu den weiteren Darstellungen im Dschigdsched-Tempel gehört dann noch eine Figur des Demtschog<sup>333)</sup>, der im Sanskrit Samvara oder Sambara heißt. Er ist ein mystischer Buddha und gehört gleichfalls zu den Schutzgottheiten des Lamaismus, und zwar zu einer besonderen Gruppe, die unter dem zusammenfassenden Namen der Jidam<sup>334)</sup> bekannt ist. Darunter versteht die tibetische theologische Terminologie eine große Anzahl von Gottheiten, aus denen sich jeder Lama, entweder auf Lebenszeit oder als Helfer für die Durchführung eines bestimmten religiösen Unternehmens, eine besondere auserwählt. Es würde gröblich gegen den guten Ton verstoßen, wollte man den Lama nach dem Namen seiner auserwählten Gottheit fragen<sup>335)</sup>. Diese wahlfreien Jidam werden meist mit ihrer weiblichen Energie, der Śakti, die tibetisch Jum, „Mutter“, genannt wird, dargestellt. So zeigt sich denn auch der Demtschog in der Buddha-Pose auf dem Lotossitz, seine Śakti umarmend. In jeder Hand hält er ein kleines kugelartiges Gefäß, das mit einem reichverzierten Stöpsel verschlossen ist<sup>336)</sup>. Bemerkenswert ist übrigens, daß Demtschog, der neben seiner Würde als mystischer Buddha auch noch als Jidam des Tantra-Kultes verpflichtet ist, im Haupt-Lama von Peking fleischliche Gestalt annimmt. Kuftin weiß sogar zu berichten<sup>337)</sup>, daß sein Kloster in Peking von Hinduisten noch heute für die wahre Wohnstätte Śivas gehalten wird und daß die Hindus dorthin Pilgerfahrten unternehmen.

Als einer letzten erwähnenswerten Darstellung im Tsongkhapa-Tempel sei noch des Standbildes eines Kṣetrapāla<sup>338)</sup> gedacht, der allerdings keine Gottheit, sondern gewissermaßen nur ein dienendes Wesen vorstellt, als „Hüter des Feldes“ aber sehr gut in die Gegend der grausamen Gottheiten paßt. Der angegebene Ausdruck lautet auf tibetisch Shingdschong<sup>339)</sup>. Die zweite Silbe bedeutet „Hüter“ und wird uns noch oft genug im Worte Tschödschong, dem Titel für die „Hüter“ des „Tschö“, d. h. der Religion, der Lehre, begegnen, zu denen ja auch die eben aufgezählten Gottheiten gehören. Die Silbe Shing kann man im gewöhnlichen Sinne als „Feld“ hinnehmen (skr. dhātu<sup>340)</sup>) oder im Hinblick auf die Religion als „Sphäre, Reich“, wie man z. B. von einem „Ssangdschä-dschi-Shing“, einem „Reiche des Buddha“, spricht<sup>341)</sup>. In letzterer Beziehung sind also die Kṣetrapālas bereitwillige Helfer der „Hüter der Lehre“, in ersterer dagegen kann man den Begriff „Feld“ auf „Leichenfeld, Friedhof“ einengen. Unter diesem Gesichtspunkt dürfen wir die Kṣetrapālas mit den Śmaśānapati oder auch Sitipati, tibetisch Durtod-Dagno<sup>342)</sup>, den „Meistern des Friedhofs“, die sich von Menschenleichen nähren, gleichstellen. Ein Blick in die Kapitel XV und XVI, die die religiösen Tänze behandeln, wird uns darüber belehren, in welcher enger Verbindung diese Gestalten zu den „Hütern der Lehre“ stehen.

Der Vollständigkeit halber muß noch erwähnt werden, daß die Wände des Tempelinnenraums auch hier mit schönen 3 m hohen Stickereien bespannt sind. An beiden Seiten fällt dem Besucher eine Zusammenstellung auf, die in den *Skizzen 165 und 275*

wiedergegeben ist. Sie besteht aus waagrecht gespannten Stricken, die in Kopfhöhe an der Mauer befestigt sind. Die Stricke halten farbige, 1,3 m lange, mit der Spitze nach unten gerichtete, in Zwischenräumen von 1 Fuß nebeneinander gesteckte Holzpfeile fest. An den Stricken baumeln Khadaks. Auch sind dort Wollbausche befestigt. Seitlich der Tsongkhapa-Figur gruppieren sich auf einem Tischchen im Vordergrund um einen eine vergoldete Gebetsschnur in der Hand haltenden Buddha herum alle möglichen Dinge, wie Spiegel, Pfauenfedern und künstliche Blumen in Vasen. Im Hintergrund kann man bei der schlechten Beleuchtung nur die Umrisse von zwei seitlich herausgerückten großen Tschorten erkennen.

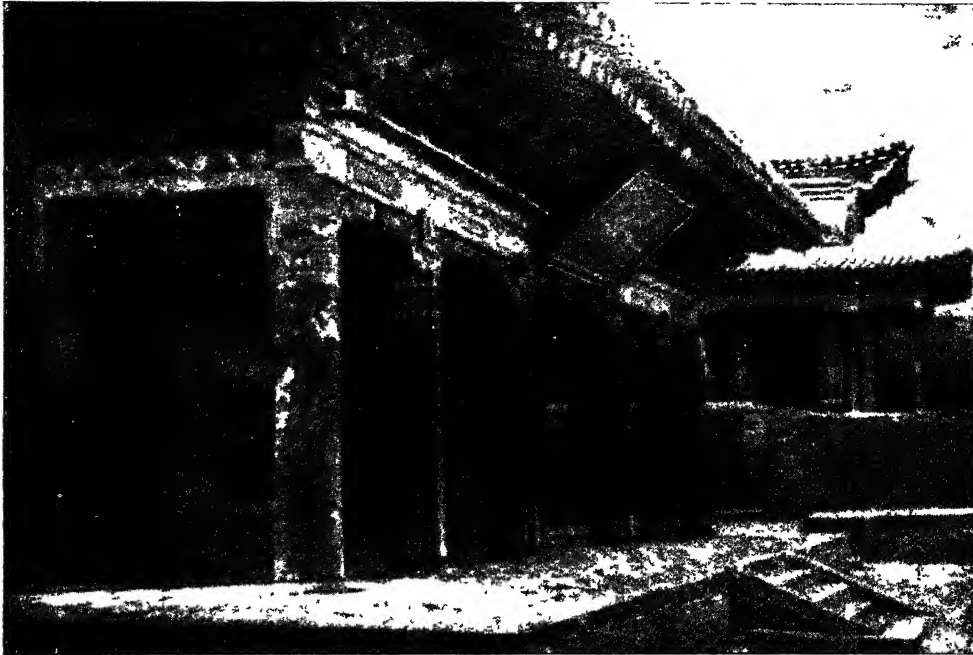


Bild 41 Front des Tempels der Tausend Buddhas (14). Im Hintergrund rechts auf Terrasse  
«Große Gebetsmühle» (17)



Bild 42 Anordnung der Gebetsmühlen am Mani-khang (15) (links) und am Tempel der  
Tausend Buddhas (14) (rechts)





Bild 43 Zuschauer beim Tscham-Tanz vor der Mani-Galerie (16)

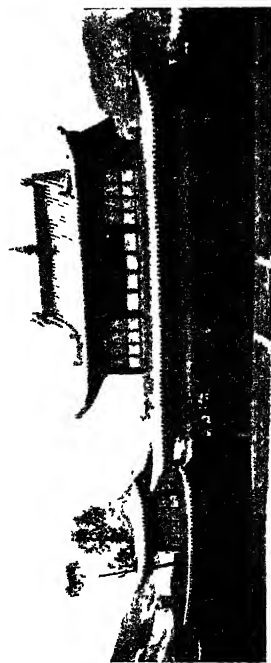


Bild 44 Das Tschö-ra. Im Hintergrund Tempel der Tausend Buddhas (14), Links daneben ein Mani-khang (15)



Bild 45 Tempelchen der «Großen Gebetsmühle» (17)

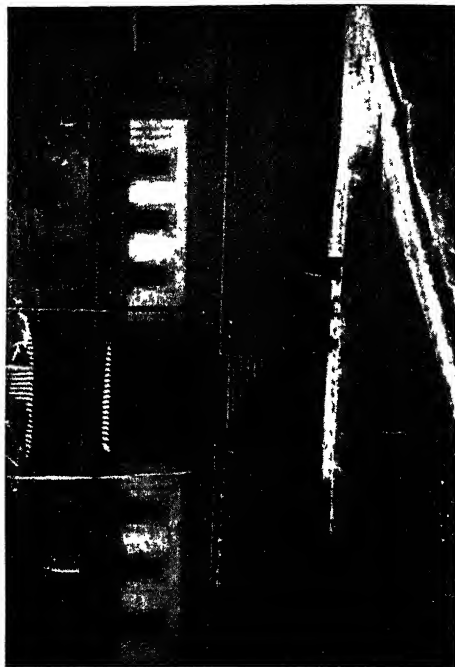


Bild 46 Tempel der Heiligen Schriften (9). Im Hintergrund Westen

## IV. KAPITEL

### Beschreibung des Klosters mit historischen Nachrichten

Der Tempel der „Medizinischen Schriften“ — Die „Große Klassiker-Halle“  
Große Brücke über die Klosterschlucht — Strohedot

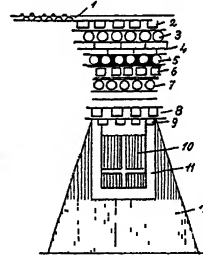
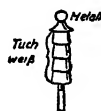
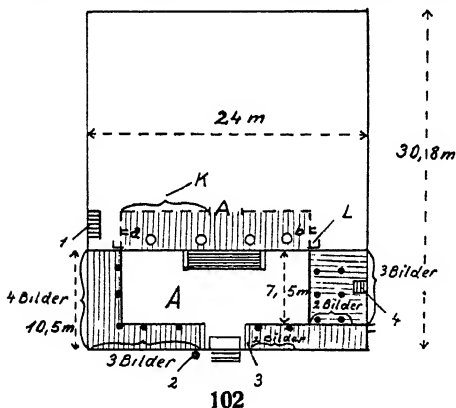
Nun steigen wir die Steintreppe zwischen Dschigdsched-Tempel und den Heiligen Bäumen hinab, wenden uns gleich links, lassen die Wirtschaftsgebäude rechts liegen und stehen nach wenigen Schritten vor dem

„Tempel der Medizinischen Schriften“ (10).

Er ist im Grundriß der „Großen Klassiker-Halle“ (3) ähnlich (*Sk. 102*) und stellt auch im äußeren Aufbau gewissermaßen eine Nachahmung in kleinerem Maßstabe dar.

Gleich dem Golddach-Tempel ist er ein Kultgebäude. Der rückwärtige Teil des Tempels reicht dicht an den Fuß der im Westen aufsteigenden steilen Höhen heran.

Dieser eindrucksvolle Bau, dessen Front nach OSO orientiert ist, hat bei 24 m Breite eine Gesamtlänge von 30,8 m, der Vorhof dagegen eine Tiefe von 10,5 m (*Bilder 19 und*

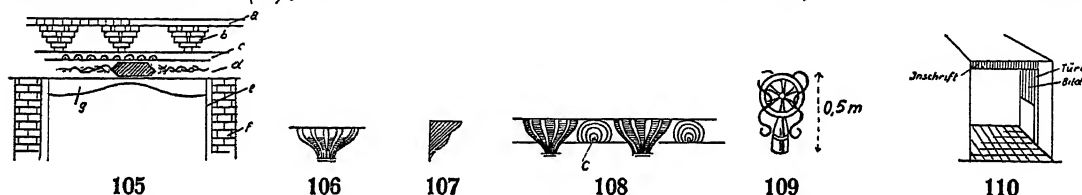


20). An die Hofumfassungsmauern ist innen eine Galerie angebaut, und beiderseits des Zugangs in den Vorhof steht je ein Mani-Mast (2) (*Bild 19*). Auf der *Skizze 102* ist absichtlich nur ein Mast angegeben, damit für die Ziffer „3“ Platz geschaffen wird. Den Mast krönt ein dschaltanartiges Tuchgebilde mit einem Messingknopf an der Spitze (*Sk. 103*). Die Masten stecken in Ziegelsockeln von 0,8:0,8:0,8 m. Die 5,3 m breite, sechs Stufen zählende Treppe vor dem Eingang wird beiderseits von einem niederen, von einem Steinlöwen gekrönten Pfeiler flankiert.

An der Front der Hofumfassungsmauer entlang zieht sich beiderseits des Eingangs, und zwar oberhalb eines 1,6 m hohen, aus grauen Ziegeln gemauerten Frieses eine Flucht blinder Fenster, die die in *Skizze 104* angegebene Gliederung und Bemalung aufweist.

Die braunen Fensterrahmen und Kreuze (11) mit den grünen Holzfüllungen (10) liegen in trapezförmigen schwarzen Flächen. Darüber lagern das Gesims vorstellende, vierkantige Balkenköpfe, zunächst in Blau (9), dann in Rot (8). Nach oben zu folgen zwei schmucklose, graue Steinfliesen, dann zwischen zwei schwarzen mit weißen Scheibchen ornamentierten Borten (5 und 7) eingegliedert ein roter Ziegelfries (6), darüber zwei weitere schwarzgetünchte (4). Ungefähr von hier ab ist die Front der Dachbrüstung dargestellt. Oberhalb einer Lage roter runder Balkenköpfe (3) und eines grauen Ziegelfrieses (2) müßte also die aus grünen Steinkacheln (1) bestehende Abdeckung der Brüstung um die obere Plattform angenommen werden.

Die Umfassungsmauer des Hofes springt im Mittelteil der Front etwa 1 m weit vor (Bild 22). In diesen Vorsprung ist ein 3 m breites Tor eingelassen, dessen Vorderseite Skizze 105 zeigt. Der Türrahmen (e) ist geschnitzt und braun bemalt. Auf dem Mauerwerk (f) ruht der blau, braun, weiß und grün ornamentierte Balken (d) mit goldener tibetischer Inschrift auf blauem Felde. Unterhalb d ein geschweifelter Fries (g) mit reicher Schnitzerei und goldenen Drachen- und Blumenmustern. c ist ein schwächerer Holzries mit muschelförmigen Verzierungen in Blau und Grün. Er trägt die chinesischen Holzkonstruktionen (b), die in Front abwechselnd rot und blau, an den Schmalseiten



jedoch braun gestrichen sind. Eine auf dem Balken a ruhende Sparrenlage mit runden Sparrenköpfen trägt das grün gedeckte, schmale flache Dach, an dessen Traufe ein von einem schwarzen Band mit weißem Scheibchenmuster eingefasstes Gebettuch entlang läuft.

Über dem Eingang erhebt sich auf dem waagerechten Dach der Galerie bzw. der Hofumfassungsmauer ein Turmaufbau, den Bild 22 wiedergibt. Die braun getünchten Säulen und der Balken sind reich bemalt und mit tibetischer Schrift versehen. Im ganzen zählen wir hier acht der chinesischen Holzkonstruktionen, an jeder Seite also drei. Sie unterscheiden sich von den früher erwähnten dadurch, daß sie aus einzelnen, in Schablonenschnitt hergestellten Dreiecken bestehen (Sk. 106 und 107), die um eine gemeinsame Achse fächerartig angeordnet sind. Die Dachtraufe besteht aus einer verdoppelten Sparrenlage von quadratischen Balkenköpfen, deren Stirnflächen verschiedenartig bemalt sind, und zwar die der unteren Lage blau, der oberen rot. Zwischen der chinesischen Holzkonstruktion sind im Hintergrund Holztafeln zu erkennen (Sk. 108), die mit 0,5 m hohen kreisförmigen Ringbogen (c) in weißer, brauner, grüner und blauer Farbe verziert sind. Auch hier enden die Ecken des mit grün glasierten Ziegeln bedeckten Daches und der Firststreifen aus grün glasiertem Ton in Drachenköpfen. Der Firststreifen ist in der Mitte nicht von einem Gandschir gekrönt, sondern von einem 50 cm hohen „Symbol der Lehre“, dem Rad des Gesetzes (Sk. 109), das von 35 cm hohen, auf flachen Sockeln lagernden Hirschkühen flankiert ist (Bild 19).

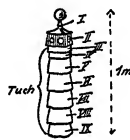
Beim Durchgang durch die Hofumfassungsmauer (*Sk. 110*) fesseln den Blick eine oberhalb des 15 cm breiten, rot lackierten Türrahmens angebrachte tibetische Inschrift und zwei weitere, aber größere, die die beiden Längsseiten des Türrahmens in Form einer liegenden Goldschrift bedecken. An den braunen Torflügeln fehlen auch hier nicht die kleinen Drachenköpfe mit Ring. Die Innenwände des Durchganges leuchten in den Farben Blau, Braun, Grün und Weiß. In Hüfthöhe fallen dort beiderseits grob gemalte Götterbilder in der Größe 2,2:1,3 auf. Auch hier kommt die Freude an der Farbigkeit der Raumwirkung zum Ausdruck.

Die beiden Ecken der Vorderfront der Außenmauer ziert je ein Dschaltsan von 1 m Höhe (*Sk. 111*), das aus einem Stock, einer Metallkugel an der Spitze und einer Metallkappe (*I*) besteht, an die sich kurze, glockenförmige, untereinander hängende Tuchgebilde (*III mit IX*) reihen. Die einzelnen Tuchröckchen wechseln in den Farben Schwarz, Gelb, Rot und Blau. Das oberste (*II*) fällt durch ringartig angeordnete weiße Scheibchen auf.

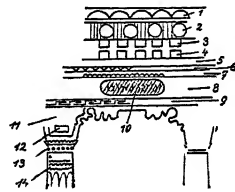
Der Hof hat von der Umfassungsmauer bis zur Tempelfront eine Breite von 7,5 m. Er ist mit Rundsteinen gepflastert und von einer durch Holzsäulen getragenen Galerie, die an die Hofumfassungsmauer angebaut ist, umgeben.

Achtkantige Pfeiler von seltener Pracht, reich geschnitzt, mit

blauer und goldener Bemalung sind die Träger dieser Galerie (*Sk. 112*). Die blau bemalten Konsolen-Kapitelle (*11*) mit rotem Kernstück (*12*) sind gegen die Pfeiler durch farbige Bänder mit kleinen kettenartig angeordneten Goldkugeln (*13*) abgesetzt. Sie



111



112

vereinigen sich zu einer reichgeschnitzten oberen Einfassung des Feldes, sind blau bemalt und windungsreich ausgefräst. An den Windungen entlang läuft vorn eine Goldborte. Oberhalb eines schmalen Holzfrieses mit Mäanderverzierungen (*9*) in Gold, Blau und Rot hebt sich von der breiten Stirnfläche des rotbraunen Architravs (*8*) in jeder Achse vom Felde (*10*) eine goldene tibetische Inschrift ab. Sie ist in der Mittelachse blau, in der anschließenden rot, dann wieder blau usw. Die Nummern 7, 6 und 5 stellen drei weitere Holzfriese dar: der unterste mit Halbkreissegmenten ist grün, braun und blau gehalten, der mittlere mit eingekerbten Dreiecken unter reichlicher Verwendung von Gold in den Farben Braun, Blau und Rot; der oberste Fries ist rein blau. 3 und 4 bedeuten eine Doppellinie von rechteckigen, aufeinander eingedeckten Balkenköpfen, von denen die untere (*4*) blau bemalt ist, mit grünen, roten und blauen Kreisen an der Stirnfläche, während die obere (*3*) rote bar jeder Verzierung ist. Die Sparrenköpfe sind nicht sichtbar, sondern durch ein davorliegendes, 20 cm hohes Steingesims (*2*), das an der Traufe (*1*) befestigt ist, der Sicht entzogen. Das Dach ist mit Rundziegeln gedeckt.

Die Decke der Galerie besteht aus Holzwerk. Auf grauen Querbalken lagern runde, braun gemaserte Längsbalken. Grob ornamentiert, bieten sie auf schildförmigem, gelbem, rotem, blauem und dunkelbraunem Hintergrund Darstellungen von Gräsern, Blumen und langen Drachen.

Im südlichen Teil der Galerie zählen wir fünf Pfeiler, im nördlichen Teil dagegen acht. Dort ist der Querteil der Galerie auf 4,5 m verbreitert, so daß ein überdachter

Raum entsteht, der im ganzen von sechs Pfeilern getragen wird. An der mit drei Bildern geschmückten Rückwand dieses Raumes, die mit der Hofumfassungsmauer identisch ist, steht ein hölzerner Thron, der dem Dekan der medizinischen Fakultät<sup>343</sup>) bei Lehrvorträgen und Disputationen als Sitz dient. Der zimmerartige Raum ist gegen die Frontgalerie durch eine Holzwand abgegrenzt. Diese Holzwand und die an die Tempelfront grenzende Wand dieses Raumes und der gegenüberliegende Bretterverschlag sind mit je zwei Bildern in den Ausmaßen von 2,3 : 2 m geschmückt. Solche Bilder treffen wir aber auch in der Galerie gleich neben dem Eingang an. Die nördliche Hälfte der Galerie enthält auf ihrer Rückwand sieben gleich große, sehr schöne Bilder; an der Querseite zählen wir vier und an der Längsseite drei. Unter ihnen befindet sich auch eine Darstellung des „Lebensrades“. Den Raum zwischen den direkt auf die Mauerfläche gemalten Bildern und dem Boden nimmt eine 3,8 m hohe Ziegelmauer ein. So oft ich übrigens den Tempel besuchte, waren die Bilder verhängt. Ich muß daher auf deren Beschreibung verzichten.

Der Tempel, der dem Kult der medizinischen Gottheiten des Lamaismus geweiht ist, dient auch als Lehranstalt der lamaistischen Heilkunde<sup>344</sup>). Er heißt tibetisch Man-khang oder Manpa-datsang (*smān k'arī, smān mpa grva ts'arī*), mongolisch Otatschi-in Ssüme. Der Lehrstuhl im Hof des Tempels

ལྷན་ཁང་། ལྷན་པ་གྲ་བ་ཅན་

Tibetisch

der Medizinischen Schriften bekundet, welche Bedeutung man den Unterrichtszwecken beimißt. Eine große weiße Tafel mit tibetischen Texten (bei 3, *Skizze 102*) scheint auf die Heilgottheiten des Lamaismus besonders Be-



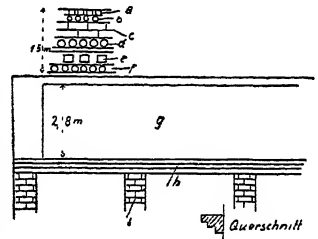
Mongolisch

zug zu nehmen. Vielleicht enthält diese Tafel auch Sondervorschriften für die Studierenden der medizinischen Fakultät, deren Zahl bei den an sie gestellten hohen Anforderungen stets recht beschränkt zu sein pflegt.

Der Vergleich der Gottheit mit dem Arzt für Leib und Seele findet sich übrigens in vielen Religionen<sup>345</sup>). Im Buddhismus ist er sehr beliebt<sup>346</sup>). Auch im Hauptwerk Tsongkhapas findet er sich<sup>347</sup>). Die medizinischen Bücher des Lamaismus gehen so weit, daß sie von einem in der Heilkunde bewanderten Lama bei der Ausübung seiner Tätigkeit zum Wohle der Leidenden verlangen, er solle sich selbst für den Buddha halten und das Heilmittel in seiner Hand, das er sich in einer Schale liegend vorzustellen hat, als den Nektar des Lebens betrachten<sup>348</sup>). Kein Wunder, daß bei dieser Einstellung der Buddha in seiner Tätigkeit als Arzt bald zu einer besonderen Gestalt des Pantheons werden mußte, die nicht nur eine besondere Verehrung forderte, sondern der sich auch Gottheiten zugesellten, deren Wirkungsbereich in derselben Ebene liegt. Doch ist ihre Tätigkeit keine ausübende, sondern eine lehrhafte: sie lassen dem heilenden Lama ihre Ratschläge zuteil werden, wenn er sich mit einer Dhāraṇī oder Bannformel an sie wendet, wie sie in lamaistischen medizinischen Büchern aufgeführt sind<sup>349</sup>). Wegen dieser heilkundlichen Lehrtätigkeit haben die Buddhas der Medizin schon in ihrem Urtypus, der im Sanskrit Bhaiṣajya-Guru heißt, einen entsprechenden Namen bekommen, in dem das Wort Guru „Lehrer“ bedeutet. In den bis jetzt durch europäische Veröffentlichungen bekannt gewordenen Listen und Wiedergaben bildlicher Darstellungen

von medizinischen Gottheiten des Lamaismus lassen sich zehn verschiedene nachweisen<sup>350</sup>), die sich außer dem Namen noch meist durch die Handstellungen<sup>351</sup>) und Wahrzeichen unterscheiden, die ja auch sonst bei der Feststellung lamaistischer Götter- und Heiligenbildnisse ein wichtiges Merkmal bieten. Der Bhaiṣājya-Guru wird übrigens auch als „Buddha, Lehrer der Medizin, König des Vaidūrya-Lichts“ bezeichnet<sup>352</sup>). In einem japanischen Pantheon, demselben übrigens, das vergleichsweise bei den Erörterungen über Avalokiteśvara gelegentlich der Schilderung des Dscho-Tempels herangezogen wurde, sind nur sieben Buddhas als „medizinische Lehrer“ abgebildet<sup>353</sup>). Gleich vielen Gottheiten des Lamaismus hat auch der Medizin-Buddha seine weibliche Ergänzung gefunden, die als Bhaiṣājya-Devī, tibetisch Mandschi-Lhamo, auftritt<sup>354</sup>).

Dem Sanskritausdruck für den Medizin-Buddha entspricht im Tibetischen das Wort Mamba, d. h. „Medizin-Lehrer<sup>355</sup>)“. Die Mongolen gebrauchen dafür das Wort Otatschi oder Ototschi<sup>356</sup>), das sonst als Titel der Leibärzte hochstehender geistlicher Würdenträger gebraucht wird, während der Durchschnittsmediziner Emtschi, „Heilmittelbeflissener<sup>357</sup>)“, heißt. Die Silbe Man pflegt der Tibeter mit allen Worten zu verbinden, die nur irgendwie zur Heilkunde in Beziehung stehen. So haben wir sogar Götterdarstellungen, die als Manku, „medizinischer Körper“, bezeichnet werden, nur weil sie aus einer Legierung gegossen werden, die aus den sechs in der lamaistischen Heilkunde Verwendung findenden Metallen Gold, Silber, Kupfer, Eisen, Blei und Zink besteht<sup>358</sup>). Noch weitere Beispiele: Eine in ganz Tibet berühmte Statue des Manla befindet sich auch im Tempel des Tschagri-Vaidūrya<sup>359</sup>), jener bekannten medizinischen Lehranstalt auf dem „erhabenen Berge des ruhmreichen Vajrapāṇi“, dem Tschagpo-Ri oder „Eisernen Berge“ im Südwesten von Lhasa<sup>360</sup>). Manba-Datsang<sup>361</sup>) heißt die gesamte medizinische Fakultät in Kumbum mit allen ihren Einrichtungen. Auch der chinesische Ausdruck Yao tschang sze ist gebräuchlich<sup>362</sup>).



113

Der Plan zur Gründung des medizinischen Kollegiums ist einer Inkarnation aus dem in der Nähe von Kumbum gelegenen Kloster Tschubsang<sup>363</sup>), dem Lama Lobsang Danbii Dschaltsan<sup>364</sup>), zuzuschreiben, der der achtzehnte Khampo oder Abt von Kumbum gewesen ist. Es war damals zu Unruhen in der Gegend des Küke-nör, des „Blauen Sees<sup>365</sup>)“, gekommen, die die Eröffnung der medizinischen Lehranstalt verhindert hatten. Erst in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts gelang es endlich, das Kollegium zu eröffnen. Der erste Leiter dieser Fakultät war ein Arzt namens Njandag<sup>366</sup>).

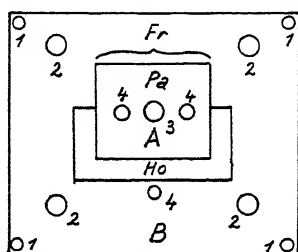
Nach dieser Abschweifung in die tibetische medizinische Welt wenden wir uns dem Hauptgebäude des Tempels der Medizinischen Schriften zu.

Die Bilder 19 und 20 stellen die Nordflanke dieses Tempels dar, letzteres außerdem auch noch die verkürzt gesehene Rückseite. Beide Bilder geben auch einen Begriff von der Gestaltung des ebenen Daches.

Die Nord- und Südflanke des aus Ziegeln erbauten Tempels zeigen im Unterbau gleich der Rückseite (Sk. 113) glatte, weiß getünchte Mauerflächen, die auf den er-

wählten drei Tempelseiten durch senkrecht verlaufende, graue Ziegelbänder (*i*) in drei Felder eingeteilt sind. Sie wird nach oben an den Flanken und an der Rückseite des Tempels von einem meterhohen Fries aus Ziegelsteinen abgeschlossen. Sein Querschnitt (*h*) ist in *Skizze 113* wiedergegeben. Auf dem Fries ruht ein anderer 2,8 m hoher, rotbraun getünchter (*g*) des Obergeschosses. An seinen Flanken zählen wir je sieben blinde Fenster, die innerhalb von Trapezen liegen und deren Basis nach oben gestellt ist. Den Raum zwischen den Trapezen füllen schwarz gehaltene Flächen aus mit je einem runden Messingschild von 30 cm Durchmesser in der Mitte. Oberhalb der Fensterreihen und des Frieses *g* an der Tempelrückseite sind die Mauern durch einen weiteren Fries von 1,5 m Höhe abgeschlossen, der sich folgendermaßen zusammensetzt: Zwischen einer Doppellinie von Rundholzköpfen (*d* und *f*) — eine Lage von Balkenköpfen (*e*) und ein schmaler Mauerfries. Oberhalb *d—f* zwei Ziegelfries (*c*) und schließlich eine verdoppelte Lage von Balkenköpfen, runden (*b*) und quadratischen (*a*).

Das fast ebene Dach (*Sk. 114*) (*Bilder 19, 20, 28 und 58*) besteht aus dem Hauptdach *B* und dem 0,5 m erhöhten flachen, terrassenartigen Mittelstück *A*. Die Dach-



114



115



116



117



118



119

fläche *B* wird durch eine nahe dem Dachrande entlang laufende 0,5 m hohe Brüstung aus Stein und Lehm begrenzt. Das Mittelstück *A* wird durch rotbraunes Balkenwerk getragen, das blau ornamentiert und in der uns bekannten Form der dreieckigen Kerbmuster reich geschnitzt ist. Durch dieses Balkenwerk und den Schacht *Ho* fällt Licht in den Tempel. An der Rückfront des Mittelstücks *A*, und zwar bei *Fr*, bietet die Fassade das in *Skizze 115* wiedergegebene Bild. Auf ihm ist der an der Traufe befestigte 25 cm breite Steinzierat erkennbar.

Jede der vier Ecken des Tempeldaches *B* (*Bild 28*) ziert bei 1 ein 1,2 m hoher Triśūla (*Sk. 116*); dicht daneben an der Hauptfront je ein oben gezacktes Cintāmaṇi (*Sk. 117*) von 30 cm Höhe aus grün glasiertem Ziegelton. Zwischen den Triśūlas und der Dachmitte, und zwar jeweils 2 m von ersteren entfernt, ist je ein Dschaltsan (*Sk. 114, 2*) aus getriebenem und vergoldetem Messing aufgerichtet (*Sk. 118*).

Den höchstgelegenen Teil *A* des Hauptdaches krönen drei frontal angeordnete Gandschir aus Messing (*Sk. 114, 4, 3, 4*). Das mittlere und zugleich höchste (*Sk. 119*) — es ist gegen 2 m hoch — sitzt auf einem achtkantigen, etwa 45 cm hohen Steinsockel. Die beiden andern, dem mittleren ähnlich, sind in kleineren Ausmaßen gehalten. Auch auf dem Dache *B* findet sich bei 4 ein Gandschir, nur in noch kleinerem Maßstab. Auf der niederen Brüstung *B* sitzt in Frontmitte ein Lebensrad mit seinen Wahrzeichen in vergoldeter Bronze. Es ist größer gehalten als das auf dem Türmchen des Vor-

baues: das Rad dürfte eine Höhe von 1,2 m und die Hirschkuhe eine solche von 55 cm erreichen.

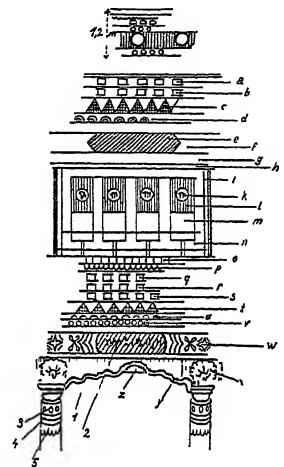
Die Stirnseite des Tempels ist besonders kennzeichnend für die eigentümliche Bauart lamaistischer Kultstätten. In ihr springt der Mittelteil mit der Säulenhalle etwas hervor, so daß beiderseits nur schmale Seitenflächen stehenbleiben.

Der Mittelteil der Hauptfront bietet das in *Skizze 120* dargestellte Bild. Die auf 1 m hohe Steinsockel gesetzten vier rotbraunen Säulen tragen den Frontaufbau. Sie stehen am Terrassenrande, also am äußeren Rande einer gegen den Hof zu offenen Galerie, zu der eine Steintreppe in Achsenbreite hinaufführt. Um die Säulen läuft unterhalb der Kapitelle ein schwarzer, durchbrochener Ring (3), an den sich nach unten zu ein weißer (4) und ein roter anschließen. Dieser unterste Ring endigt in angemalten Fransen (5). Die Konsolenkapitelle vereinigen sich zu einer reichgeschnitzten oberen Einfassung des Feldes, die in Wellenlinien ausgeschnitten und rotbraun bemalt ist (1). Die Schnittflächen begleiten an der Frontseite eine goldene und dicht daneben eine grüne Borte (y). Bei z im Scheitel der Feldumrahmung ist unter dem Balken, etwas zurückliegend, eine bemalte Schnitzerei im Verißmeinnichtmuster angebracht. Auch im Kapitellornament (x) wiederholt sich dieser anmutige Schmuck in ähnlicher Weise, wie auf *Bild 50* sichtbar, doch hier in Gestalt eines gespreizten Pfauenrades, das um ein goldenes Kernstück herum angeordnet ist.

Zwischen zwei schmalen, mit Goldschmuck versehenen, blauen Holzfriesen setzt sich auf das Konsolenkapitell der mächtige schön bemalte Architrav (w) auf. An seiner Frontfläche wiederholt sich in jeder Achse auf breitem Feld eine große tibetische Inschrift in Blau und Gold. Die Farbe des Feldes in der Mittelachse der Front ist rot, diejenige der Felder in den angrenzenden Achsen blau. Bei den nächsten ist sie wieder rot usw. Über dem Balken w vier Holzfrieze: einer blau mit Goldzeichnung (nicht angegeben), ein roter mit goldenen Punkten (v) und ein roter mit grünen Halbkreissegmenten (u). Der grüne Fries (t) weist das Dreiecks-Kerbschnittsmuster auf. Die Farben der einzelnen Dreiecke wechseln in Blau, Gold, Rot und Grün. Drei Linien von Sparrenköpfen (s, r und q), die sich in der Vertikale decken, bilden die Dachtraufe. Die Stirnseiten der Sparrenköpfe der Lage s weisen ein goldumrahmtes tibetisches Schriftzeichen auf. Bei r ist es durch je einen Kopf in Gold ersetzt.

Die Stirnseiten der Sparrenköpfe der Linie q sind gelb gehalten. Auf diesen Sparrenköpfen ruht oberhalb des Eingangs die aus grünen Rundziegeln bestehende schmale Dachabdeckung, an deren Traufe ein reich ornamentiertes Steingesims (p) entlang läuft.

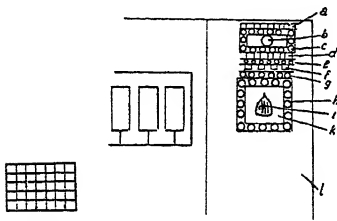
Oberhalb des Gesimses beginnt das Obergeschoß, und zwar der balkonartig gestaltete Mittelteil der Tempelfront. Er ist durch braune Holzsäulen, die in Höhe des Vordaches stehen und das Hauptdach tragen, in fünf Achsen gegliedert. An der Rückwand wiederholen sich solche Säulen. Zwischen der Holzwand und den vorderen Säulen zieht sich an der Front oberhalb des Zwischendaches ein schmaler Gang entlang, der nach



120



außen zu durch eine braune, niedere Holzbrüstung abgeschlossen ist. In jeder Achse besteht die Rückwand aus einem grün gestrichenen Feld (*n*) mit vier dunkelbraunen Einteilungen (*m*). Im oberen Teil tragen letztere eine Darstellung des mystischen Monogramms (*k*) innerhalb verschiedenfarbiger Kreise (*Bild 21*). Auf der Rückwand der Mittelachse sind die vier Einteilungen durch zwei mit blauem Holzrahmenwerk vergitterte Fenster ersetzt (*Sk. 121*). Nach oben zu sind die grün gestrichenen Felder (*n*) durch einen einfachen blauen Holzfries (*h*) abgegrenzt. Der Frontalaufbau fesselt wieder durch seine Farbenfreudigkeit und durch den prächtigen Schmuck des von breiten grün, gold und blau ornamentierten Holzfriesen (*g*) eingefassten massigen Balkens (*f*). An seiner mit Farben und Gold geschmückten Stirnfläche leuchtet auf breitem Feld (*e*) eine tibetische Inschrift. Die Farbe des Feldes ist in der Mittelachse grün, in der Außenachse rot und in der dazwischenliegenden blau. Auf dem Balken (*f*) eingedeckt, lagert, in der Wand oberhalb der Fläche *n*, aber auf der Skizze nicht sichtbar, noch ein zweiter, dem Balken *f* ähnlicher; nur ist bei ihm das Schild grün und die kleine tibetische Inschrift blau. Diese Farbkombination bleibt bei dem zurückliegenden Balken in allen fünf Achsen gleich.



121

122

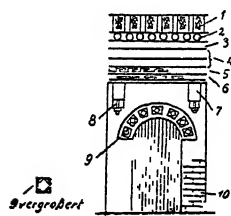
Auf den grüne, rote und blaue, übereinanderliegende Ringsegmente aufweisenden Holzfries *d* folgt nach oben zu ein weiterer mit Kerbschnitzerei in Dreiecksform (*c*). Auffallend ist, daß dort die Farbtöne blau, gelb und grün in der Tiefe hell gehalten sind und nach außen zu dunkler werden. Von den zwei Lagen quadratischer Sparrenköpfe, die das Bild weiter oben erkennen läßt, ist die untere (*b*)

grün, die obere (*a*) gelb. Die darüberliegende Doppellinie bedeutet die Traufe des mit grünen Rundziegeln gedeckten schmalen Daches. An ihr läuft ein Gebetsstreifen entlang. Auf das Dach ist eine 1,2 m hohe Brüstung aufgesetzt, deren Vorderseite ein breiter schwarzer Fries schmückt, der von einem schmalen Band mit kettenartig angeordneten Scheibchenschmuck umrahmt ist. Im Fries sind in Zwischenräumen Metallscheiben befestigt. Ganz oben folgt noch ein schmaler Ziegelfries und schließlich unterhalb der Krone der Brüstung ein 25 cm breites Steinornament.

Der Mittelteil der Hauptfront wird beiderseits von den erwähnten schmalen Seitenfronten eingerahmt (*Sk. 122*). Ihre unteren Hälften sind schmucklos, dagegen kommen in den oberen Teilen, also in Höhe der Holzgalerie des Mittelteiles, Zierflächen vor (*Sk. 122*). Der untere Teil besteht aus einem viereckigen Mauerschmuck aus grobem schwarzem Bewurf, den eine schwarze Zierleiste (*h*) mit weißen Scheibchen einrahmt. Aus der Mitte dieser Zierfläche springt das 60 cm hohe, in Messing getriebene mystische Monogramm (*i*) hervor. Über der Zierfläche lagert eine kleinere, ebenso breite, in Rechteckform gehaltene. Sie ist der viereckigen Zierfläche ähnlich, nur tritt bei ihr an Stelle des mystischen Monogramms ein rundes Messingschild von 25 cm Durchmesser. Beide Zierflächen sind voneinander durch zwei schmale, rot bemalte Ziegelfriesen (*d* und *f*) getrennt, die wieder durch einen schwarzen, ornamentalen Fries (*e*) unterbrochen sind.

Vom Vorhof geht es die breite Steintreppe hinauf zur Vorhalle, deren Rückwand

K—K zu beiden Seiten des Tempeleingangs A mit je zwei großen und je einem schmalen Bild geschmückt ist. Die größeren haben ein Ausmaß von 2,2 m, die Abmessungen der kleinen, dicht neben dem Eingang befindlichen, betragen nur 0,6 : 2 m. Leider waren auch diese Bilder mit Tüchern verhängt. In den Schmalseiten der Vorhalle je ein kleines Rundbogentor (*a und b in Sk. 102 und 123*). Beide Türen zeigen gleiche Architektur bei einer lichten Höhe von 2,2 m. Obwohl sie nur 0,75 m breit sind, nehmen sie fast die ganze Seitenwand der Galerie ein. Die Tür *a* führt zu einer Stiege, die die unteren Räume mit dem ersten Stock verbindet, die Tür *b* dagegen zu Behausungen von Lamen. Der Rundbogen (Sk. 123) setzt sich aus sieben vorspringenden ornamentierten, blau bemalten Steinquadern zusammen (9). Jeder ist mit einem rautenartigen Gebilde geschmückt, das sich um eine rote Blume herum gruppiert (Sk. 124). Der untere Rand des Torbogens ist gelb, der obere weiß und grün gestrichen. Über dem Tor ein bis zur Deckehinaufreichender, lebhaft gegliederter Steinfries, der auf zwei hochkant angebrachten, rotbraun getünchten Konsolen (7) ruht, die am unteren Ende in blauen, roten und grünen Blumenornamenten auslaufen. Der Steinfries gliedert sich wie folgt: Zuerst ein schmuckloser, dann ein dunkelblauer (6) Fries,



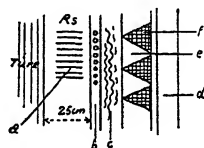
123



124



125



126



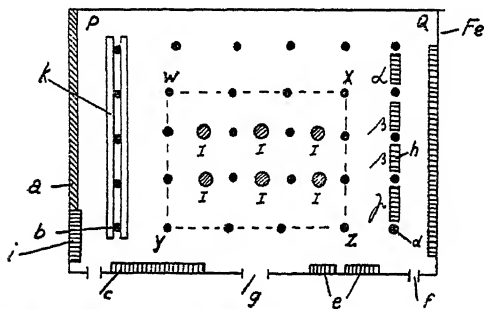
127

mit drei nebeneinanderliegenden Längsfeldern in blauer, roter, grüner und gelber Ornamentik. 5 ist rotbraun mit blauer Mäander-Ornamentik. Bei 4 zwei Linien grün getünchter Ziegelfriesse. Auf die rote Borte (3) legt sich eine mit blauen Kreisen auf gelbem Grunde (2). Den obersten Abschluß (1) bilden sechs aus der gelben Wand vorspringende, hochkant stehende Flachsteine. Ihre schräg von oben nach unten zurückspringende weiße Frontfläche ist blau verziert. Auf diesen Flachsteinen ruht schließlich ein dekorativer, farbiger Aufbau in der kennzeichnenden tibetischen Wolkenmanier, der in die Decke der Galerie übergeht. Die Decke wird von dem First und den dachförmig angelegten gelborange gestrichenen Rundbalken getragen (Sk. 125).

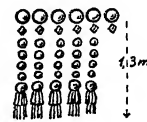
Das 2,2 m breite Haupteingangstor des Tempels in der Vorhalle ist rot lackiert und mit imitiertem Silberbeschlag versehen. Der dem Türflügel zunächst liegende Teil des Türrahmens (Sk. 126) besteht aus einem 25 cm breiten, rotbraunen flachen Fries (*a*) mit senkrecht angeordneten tibetischen Schriftzeichen (*Rs*), der nach außen von einer schmalen roten Schmuckleiste mit kleinen Goldscheiben (*b*) abgesetzt ist. Daran fügt sich eine breite, blaue, goldverzierte Türprofilierung (*c*), schließlich ein flacher Fries mit ineinandergreifenden Dreiecken, von denen die mit *e* bezeichneten rot, blau und weiß und die andern, eingeschnitzten (*f*), blau und grün bemalt sind. Der Türrahmen wird durch einen schmalen und einen breiteren, dunkelbraunen, flachen Fries (*d*) abgeschlossen. An der Außenfront der beiden schmucklosen Flügel sind je zwei Messingknäufe mit Löwenmäulern (*I in Sk. 127*) befestigt, deren oberer 18 cm, der untere dagegen 30 cm Durch-

messer aufweist. Die rotäugigen Löwenköpfe der unteren Knäufe haben schöne Patina angesetzt. Im roten Rachen halten die Löwenköpfe große Ringe fest, an denen die von Gläubigengeopferten Khadaks (III) hängen. Über dem Eingangstor, und zwar dicht oberhalb des Torsturzes *a* (Sk. 126) prangt eine rot lackierte Tafel mit weithin sichtbarer Schrift. Darüber sind zwei Reihen von Balkenköpfen angebracht, von denen die eine blau bemalt ist, mit Goldrand und goldener tibetischer Schrift auf der Schnittfläche, während die grünen Balkenköpfe eine rote, goldornamentierte Kopffläche zeigen. Noch weiter oben wiederholt sich eine Inschrifttafel von Türbreite und 60 cm Höhe, deren etwa 8 cm breiter, rotbrauner Rahmen mit blauem und weißem Blumenmuster verziert ist. Im Gegensatz zur unteren Tafel weist sie auf blauem Grunde eine zarte tibetische Goldinschrift auf. Ihre Mitte schmückt ein farbiges Ornament, zu dessen Seiten je ein Bodhisattva mit in Gebetspose erhobenen Händen dargestellt ist.

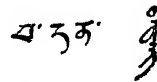
Der Fußboden der Vorhalle ist mit Bohlen belegt, die ungefähr in Quadratmeterfläche durch Holzrahmen zusammengefaßt sind. Die nebeneinander gelagerten Holzrahmen sind untereinander befestigt und im Boden durch lange Holznägel festgemacht.



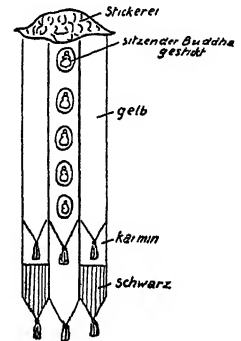
Inneres des „Tempels der Medizinischen Schriften“  
128



131



„Tempel der Medizinischen  
Schriften“ in tibetischer bzw.  
mongolischer Schrift  
129



130

Einen schmutzigen Vorhang beiseiteschiebend, betreten wir das Innere des „Tempels der Medizinischen Schriften“ (Sk. 128). Wie fast bei allen lamaistischen Tempeln muß sich der Beschauer erst an das Dämmerlicht gewöhnen, das in dem Mangel an Seitenfenstern seinen Grund hat.

Fünf parallele Reihen von je sechs frontal angeordneten Holzsäulen tragen im Tempelinnern die Dachkonstruktion. Von diesen dreißig Säulen fallen vierzehn auf den Umgang, der Rest auf den Lichthof (Rabssal), der oberhalb der gestrichelten Linie auf der Skizze 128 das ganze Obergeschoß des Tempels bis unter das Schlußdach hinauf ausfüllt. Dieser Lichthof weist an der Frontseite drei große durchlaufende, mit Ölpapier verklebte Holzgitterfenster auf. Auch an den Seiten des Lichthofes sind Fenster angebracht, so daß wenigstens dort das mystische Dunkel einigermaßen aufgehellt ist.

Die Balken sind mit kostbaren Teppichen umkleidet. Von der Lichthofdecke hängen sechs in der Skizze 128 mit *I* bezeichnete Badangs herab. Diese 0,5—0,8 m starken Tuchgebilde setzen sich hier von oben nach unten aus ringförmig angeordneten Tuchröcken in der Farbenanordnung Braun, Grau und Schwarz zusammen. An den hohen Säulen des Lichthofes sind außerdem Fahnen befestigt, die aus drei, unten spitz zu-

laufenden gelben Längsbändern bestehen und von einem bestickten Bügel getragen werden. Die Farbe der Bänder ist aus der *Skizze 130* ersichtlich. Der mittlere gelbe Streifen ist oberhalb der Quasten mit sitzenden Buddhafiguren bestickt.

Das Obergeschoß ist gegen den Lichthof zu durch eine grüne Holzbrüstung abgegrenzt. Von ihr und von den Längsbalken an der Decke hängen in erdrückender Menge Gebetsfahnen und Khadaks in allen Größen hernieder. Sie reichen manchmal bis in Scheitelhöhe herab. Die Architektur des rot lackierten Holzschmuckes im Tempelinnern ist durch diese Tuchmassen fast vollkommen verdeckt. Besonders reich mit Khadaks ist der Unterraum bedacht. Dort hängen sie von den Längsarchitraven im Raume *y-z-x-w* (*Sk. 128*) bis in Kopfhöhe herab. Längs der Säulenreihe *b—d* zieht sich ein am oberen Balken befestigter durchbrochener Vorhang von 1,3 m Höhe (*Sk. 131*) entlang, der an einer horizontal gespannten Schnur hängt, auf die faustgroße schwarze Kugeln gereiht sind, an denen wiederum meterlange Kugelschnüre hängen, die alle in einer Quaste mit Fransen endigen. Stellenweise ergeben diese Kugelketten rautenförmige Gebilde.

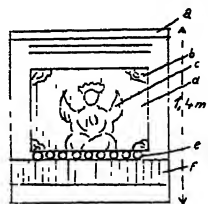
In den Querschiffen des Tempels verlaufen, an die Quersäulenreihen angelehnt, 1,5 m hohe und 1 m breite, mit Polstern und dicken Teppichen bedeckte Bänke, auf denen sich die Lamén bei der Rezitation der heiligen Texte und Gebete niederlassen. Der Tibeter nennt sie Tabtsang. Auch der Mongole hat diese Bezeichnung übernommen<sup>367</sup>).

Die Vorderwand des Tempelinnern weist beiderseits des Hauptportals, und zwar nahe den Mauerenden, einen schmalen Nebeneingang auf. Zwischen dieser Vorderwand und der ersten Säulenreihe (*Sk. 128, b—d*) hängen im Tempelinnern von der Decke mehrere Labris herab. Dabei kommt auf jedes durch vier Säulen gebildete Quadrat ein Labri.

Auch dieser Tempel beherbergt Kultobjekte in wahrhaft verwirrender Fülle. Die meisten sind längs der Rückwand des Tempelsaales, die auf der *Skizze 128* mit *P—Q* bezeichnet ist, aufgestellt.

Den Anfang macht ein 1,50 m hohes Tschorten, das reich mit Khadaks behängt ist. Ihm schließt sich die in feiner Arbeit ausgeführte, 1,30 m hohe, aus vergoldetem Messing hergestellte Statue eines sitzenden Heiligen oder einer Gottheit an, die mir chinesisch als T'a Êrh bezeichnet wurde, was wörtlich „der Große Zweite“ bedeuten würde, ein Ausdruck, mit dem im lamaistischen Pantheon nichts anzufangen ist. Ich war leider gezwungen, mir die Namen für so manche Götter- und Heiligendarstellung, besonders im Medizin-Tempel, nur nach dem Gehör zu notieren, konnte ich doch von meinem chinesischen Dolmetscher nicht erwarten, daß er in der Welt der lamaistischen Heiligen und Gottheiten bewandert sei! Ich kann daher diese Ausdrücke nur so wiederzugeben, wie ich sie niederschreiben konnte. Auch für den nächsten Schrein der Serie ist die Bezeichnung zum mindesten ungenügend, denn mein Dolmetscher nannte die darin thronende Figur einfach Fu-jeh, „lebender Buddha“. Damit pflegt aber der Chinese ganz allgemein die Inkarnationen oder Wiedergeburten des Lamaismus zu bezeichnen. Nun gehören zwar auch die Inkarnationen mit zum Pantheon und genießen eine Verehrung, die sich in vieler Hinsicht in nichts von der unterscheidet, die man den Kultfiguren erweist, indessen hat sich der Lamaismus nicht dazu verstiegen, vor Darstellungen noch lebender Wiedergeburten kultische Verehrung zu fordern.

Die „Fu-jeh“-Figur (Sk. 132) ist vergoldet und hält in den Händen Khadaks und vergoldete Blumen. Untergebracht ist sie in einem 1,40 m hohen, mit roten Leisten und vergoldeten Verzierungen versehenen Schrank, bei dem der Aufsatz (a), wie fast bei allen Schränken, leicht vorspringt. Die Vorderfront des Kastens ist durchbrochen geschnitzt. In den Ecken des Kastenausschnittes geschnitzte Ornamente (b). Am unteren Rand der Glasscheibe (d) verläuft eine Querborte mit gelben Kreisen auf schwarzem Grunde (e). Bei f ein blaues geripptes Tuchband.



132



133

des Buddha<sup>369)</sup>“ oder in verkleinertem Maßstabe als Pavillon, unter dem Amitābha, der Buddha des „Westlichen Paradieses“, thront<sup>370)</sup>.

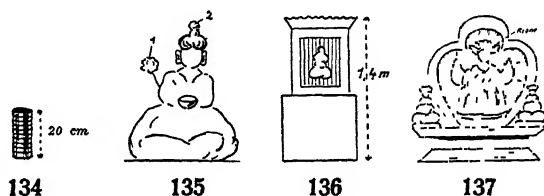
Auf diesen Schrein mit dem Modell des Mañjuśrī-Palastes folgt ein ähnlicher von 2,50 m Höhe bei 1,30 m Breite. Auch er ist mit einer Glasscheibe verdeckt und rot lackiert. Das Innere ist in sieben übereinanderliegende Fächerreihen eingeteilt, die eine Unzahl kleiner Buddha-Figuren beherbergen. Die Buddhisten fast aller Länder pflegen oft sogar ein und dieselbe Figur des gleichen Buddha oder Bodhisattva oder sonstigen Gottheit in Tausenden von Exemplaren in ein und demselben Tempel aufzustellen. So gibt es z. B. in Kyōto, der alten Hauptstadt Japans, einen Tempel, der 33333 gleiche Figuren bergen soll!<sup>371)</sup> Es kommt in dieser Anhäufung von Götterbildnissen etwas von dem Bestreben zum Ausdruck, die phantastischen Zahlen, mit denen die buddhistische Literatur Indiens arbeitet, praktisch zur Anschauung zu bringen.

Neben dem Schrank sitzt auf einem 1,60 m hohen Sockel ein Anhänger der „Gelben Kirche“, auf dem Haupte die hohe spitze Kopfbedeckung (Sk. 133). Die Gestalt wurde mir als Bo-bi Fu-jeh namhaft gemacht, worin leider wiederum keine Anhaltspunkte für eine Identifizierung liegen\*. Der Heilige — denn nur um einen solchen kann es sich handeln, da er das Barett der „Gelben Kirche“ trägt — ist als eine 1,4 m hohe, reich

\* Auch bei Rekonstruktionsversuchen des Bobi zu einem annehmbaren, tibetischen Lautgebilde läßt sich nichts erreichen. Es ist zwar in der Geschichte der Klöster des Wu-t'ai-schan die Rede von einem japanischen Prinzen Bo-bi-tien-huang, der im 8. Jahrhundert nach dem „Fünf-Gipfel-Berge“ Geistliche zum Studium der buddhistischen Lehre ausgesandt hatte<sup>372)</sup>, doch ist nicht anzunehmen, daß dieser Fürst ins lamaistische Pantheon aufgenommen wurde. Mit dem „Fünf-Gipfel-Berge“ ist der berühmte Wu-t'ai-schan in der chinesischen Provinz Schan-si gemeint, der als Wohnsitz Mañjuśrīs gilt<sup>373)</sup>.

vergoldete Statue dargestellt. Er hält in den Händen außer den üblichen Blumensträußen gelbe und rote Khadaks. Der in reicher, vergoldeter Schnitzarbeit ausgeführte Hintergrund steht frei. In die Front des mit falschen Edelsteinen geschmückten Sockels sind in sorgfältiger Arbeit zwei rot lackierte und mit Gold bemalte Löwen eingeschnitzt. Auf dem Sockelrande stehen zwei kleine Spiegel in Gestellen und zwei Löwenfiguren aus grünem Porzellan, die in ihren Tatzen je ein 20 cm hohes, zylinderförmiges leeres Holz- und Metallgefäß halten (*Sk. 134*). Vor einer andern Gruppe mit der Statue des Dschamba-Fu-jeh (*Sk. 137*) fand ich die gleichen Büchsen, nur zeigten sie kleinere Ausmaße und waren mit Pfauenfedern gefüllt.

In der nächstfolgenden, vergoldeten 1,30 m hohen Figur, die auf einem ebenso hohen Tisch ruht, erkennen wir mit Sicherheit einen der Medizin-Buddhas. Darauf deuten sowohl die allen Buddhas eigene indische Frisur hin (*Sk. 135*), die in einem aufrecht stehenden Haarknoten<sup>374)</sup> (2) endigt, als auch die auffallend langen Ohrläppchen, die im alten Indien als ein charakteristisches Merkmal vornehmer Herkunft galten<sup>375)</sup>. Als Namen habe ich „Schui-dja-toa“<sup>376)</sup> notieren können. Die Haare der vergoldeten, in kostbare Stoffe gekleideten Statue sind tiefschwarz. Der Haarknoten wird durch eine Goldkugel dargestellt. Der Mund ist rot und die Augen durch Bemalung aufgetragen. In den Händen trägt der Buddha neben einer vergoldeten Blume die bekannte Almosenschale (Patra im Sanskrit), die hier als Behälter für Heilmittel aufgefaßt werden muß<sup>377)</sup>. Sie war mit Khadaks überdeckt.



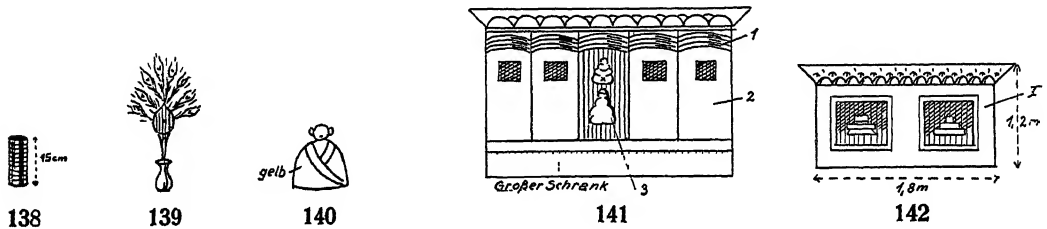
Nebenan auf einem 1,30 m hohen Untergestell eine ähnliche Figur von kleineren Ausmaßen, eine schöne Arbeit aus vergoldetem Messing. Der nächste, etwas niedrigere Aufbau trägt einen 2 m hohen, rot lackierten Schrank mit geschnitztem und bemaltem Aufsatz, aus dem eine hinter einer Glasscheibe aufgestellte, 1 m hohe, vergoldete Messingfigur blickt, die sich durch ihre Kopfpyramide und zahlreichen Arme ohne weiteres als Avalokitesvara zu erkennen gibt.

Gleich nebenan ein weiterer Glaskasten, dessen Höhe einschließlich des Gestells 1,40 m beträgt. Auch er enthält eine Darstellung des Bo-bi Fu-jeh (*Sk. 136*).

Die nächste Statue stellt Dschamba-Fu-jeh dar. Es handelt sich hier wieder, wie das auch aus dem ersten Teil des Ausdrucks, Dschamba, hervorgeht, (*Sk. 137*) um eine Darstellung des Maitreya. Der vergoldete, hölzerne, in sitzender Pose dargestellte, 1,60 m hohe Gott trägt die fünfschildrige Krone und in den Händen die üblichen Khadaks. Er hebt sich in vorteilhafter Weise von einem dreifach ausgebuchteten Rahmen in reicher, vergoldeter Schnitzarbeit ab. Der gleiche Kopfschmuck ist auch den beiden zur Rechten und Linken Maitreyas weilenden 60 cm hohen Begleitfiguren eigen. Alle drei Statuen sind in prächtige, seidene Gewänder gehüllt und stehen auf einem 1,60 m hohen, geschnitzten, rot und blau bemalten, vergoldeten und mit unechten Steinen verzierten Postament. Davor auf einem Tisch zwei kleine, grüne Porzellan-Löwen, 15 cm hohe, zylinderförmige Messingbüchsen (*Sk. 138*) und zwei kleine Vasen<sup>378)</sup> aus Stein,

Ton, Glas oder Metall mit einem Schmuck aus Pfauenfedern, der hier einem kunstvoll gestickten Fächer ähnelt (*Sk. 139*). Dieser Pfauenfedernschmuck tritt hingegen nie in die Erscheinung, wenn die kleine Vase allein steht. Alle diese Gebilde gelten im Verein mit der Vase als Symbol für langes Leben und enthalten den Trank der Unsterblichkeit. Deshalb finden wir sie auch auf Darstellungen des Amitāyus<sup>379</sup>), der „Gottheit des langen Lebens“.

Der nächste, 1,30 m hohe und 1,10 m breite, auf einem 1,20 m hohen Untergestell ruhende, rot lackierte Kasten mit einem durch vier Säulen gestützten Dach muß schon wegen seiner herrlichen, vergoldeten Schnitzereien erwähnt werden. Hinter der Glasscheibe an der Vorderseite sitzen auf jedem der vier Regale acht Figuren von 15 cm Höhe, die mein Dolmetscher Hsiau-dja-toa<sup>380</sup>) nannte. Sie sind gleichmäßig in gelbe Miniaturgewänder gehüllt und tragen, über die Schultern gelegt und auf der Brust kreuzweise so angeordnet, daß ein Ende unter der Gewandung verschwindet, eine Art Stola,



deren Farbe bei den einzelnen Figürchen in Rot, Grün und Blau variiert (*Sk. 140*). Vor dem Kasten zwei kostbare Porzellanvasen, die Pfauenfedernschmuck der bereits geschilderten Art enthalten.

Ein großer von einem 1,2 m hohen Untergestell getragener Aufbau stellt sich uns in dem nächsten rot lackierten Schrein von 2,50 m Breite dar (*Sk. 141*). Seine Vorderwand ist in fünf durchbrochen geschnittene Felder (2) mit aufgemalten Darstellungen von Gottheiten und Heiligen gegliedert, deren jedes nach oben hin von einem staffelförmig vorspringenden Rundbogen abgeschlossen wird (1). Im oberen Teil jedes Feldes ist ein kleines Fensterchen angebracht. Das Mittelfeld des Schreines ist anders gestaltet. Dort ist die Vorderwand durch eine Glasscheibe ersetzt, hinter der man zwei kleine Figuren des Bo-bi-Fu-jeh' (3) erkennen kann, die hintereinander sitzen.

Die Reihe der an der Rückwand des Tempels stehenden Kultgegenstände und ihrer Behältnisse wird durch einen 2,50 m hohen und 2 m breiten rot lackierten, mit vergoldeter Schnitzerei versehenen Schrank abgeschlossen. Er ist in zwölf mit Glasfenstern ausgestattete Fächer eingeteilt, die verhängt waren.

Das übrige Tempelinventar, sofern es überhaupt Interesse bietet, ist nicht gerade reichhaltig. So steht bei *Fe* (*Sk. 128*) im rechten hinteren Eck des Raumes auf einem Tisch ein 1,60 m breiter und 1,20 m hoher dreiteiliger Schrank, dessen Fenster ebenfalls verhängt sind. Die Umrahmung der einzelnen Felder ist schwarz lackiert und mit Totenköpfen verziert.

Die ganze rechte Seitenwand nimmt ein 2,5 m hoher, rot lackierter Wandschrank ein. Bei *d* (*Sk. 128*) ruht auf einem 1,20 m hohen Tisch ein zweifenstriger Schrein mit

vergoldeter Schnitzerei (*Sk. 142*). Er mißt bei 1,20 m Höhe 1,80 m in der Breite und birgt in jeder Abteilung eine aus Holz geschnittene und vergoldete Darstellung des Mandschu-brang. Bei *ß* (*Sk. 128*) ein 6 m langes und 3 m hohes Regal, bei *c* ein noch längeres. Darin sind tibetische Bücher untergebracht, die aller Wahrscheinlichkeit nach, wie das dem Orte angemessen ist, medizinische Literatur des Lamaismus enthalten. Bei *γ* ist noch ein rot lackierter, verschlossener, 2,8 m hoher Schrank aufgestellt und zwei ähnliche bei *e*.

An der linken Seitenmauer lehnt der Schrank *i* und ein fast die ganze Mauerfront einnehmendes, 2,3 m hohes Regal *a*, in dem in kleinen Fächern ebenfalls Bücher und Schriften, wohl wieder medizinischen Inhalts, aufbewahrt werden.

Nun verlassen wir den Medizin-Tempel und gehen den gleichen Weg zurück, den wir vom Dschigdsched-Tempel her gekommen waren. Wir lassen diesen jetzt rechts liegen und schwenken links ab in den Weg zwischen dem „Großen Wirtschaftsgebäude“ und der Küche auf der einen und der „Großen Klassiker-Halle“ auf der andern Seite. Bei der Küche durchschreiten wir ein Tor und befinden uns am hochliegenden Westufer der großen Schlucht. Ihr folgen wir aufwärts bis zum Eingang zur Großen Klassiker-Halle (3).

### Die „Große Klassiker-Halle“ (3).

Diese Klassiker-Halle ist das größte Kultgebäude Kumbums. Sie steht wegen ihrer Größe und wegen ihrer Bedeutung für das Leben der Mönchsgemeinschaft nicht nur Kumbums, sondern überhaupt jedes lamaistischen Klosters, an erster Stelle. Mein chinesischer Gewährsmann bezeichnet die Halle als „Ta-ching T‘ang“. Anscheinend hat er diesen Ausdruck in Anlehnung an die Sache gewählt, so, wie er sie verstand; denn mit ching bezeichnet man nicht nur die konfuzianischen klassischen Schriften der Chinesen, sondern auch die buddhistischen Lehrschriften oder Sūtras, die in diesem Kultgebäude ebenfalls gelesen werden. In den Klosteranlagen der chinesischen Buddhisten aber heißt dieses Gebäude Fa t‘ang<sup>381</sup>). Das bedeutet „Gesetzes- oder Religions-Halle“. Die Tibeter nennen sie Tsogtschen-Dukhang<sup>382</sup>), wörtlich „Gemeindehaus der großen Versammlung“. Abgekürzt wird auch nur Tsogtschen, „Große Versammlung“, gebraucht. Letzteren Ausdruck finden wir bei den Mongolen als „Jeke Chural“ oder Churul wieder. Die Kalmüken verstehen übrigens unter Churul nicht nur das ganze Kloster, sondern auch den einzelnen Götterdienst<sup>383</sup>).

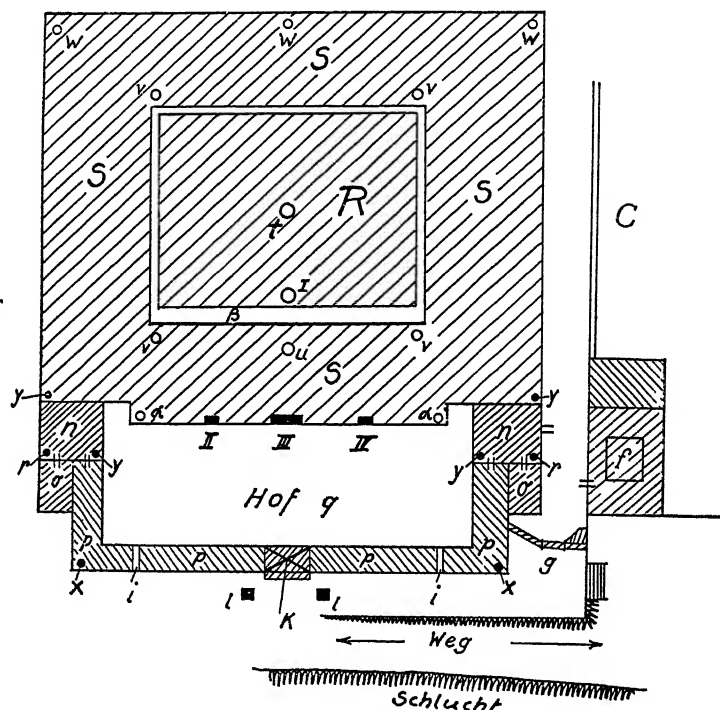
Die Bestimmung des Tsogtschen Dukhang geht aus seinem Namen hervor; der Bau hat Bedeutung für den Kultus wie für die Verwaltung. Wie das schon in der von mir gewählten Bezeichnung „Große Klassiker- oder Sūtra-Halle“ zum Ausdruck kommt, werden dort die heiligen Schriften des Buddhismus von den Mönchen im Chor vortragen. Außerdem werden an bestimmten Tagen bestimmte Bücher vorgelesen, was, wie man sagt, Glück bringt und Unglück fernhält. Diese Vorlesungen werden teils für die Wohlfahrt des Klosters selbst oder für seine „Gabenherren“ — damit bezeichnet der Buddhismus die „Pfarrkinder“ seiner Gemeinden — abgehalten, teils zum Wohle des Dalai Lama oder des ganzen Landes. Ja es gibt sogar Klöster, in denen Tempel ausschließlich zu diesem Zweck errichtet sind, etwa in den großen Staatsklöstern bei Lhasa,



Galdan, Ssera und Bräbung. Auch Kumbum besitzt einen solchen Tempel, den „Schabdang Lhakhang“, das ist das „Götterhaus des festen Fußes<sup>384)</sup>“. In ihm wurde einst zu den Göttern gebetet für den „Festen Fuß“, das ist die erfolgreiche Regierung des siebenten Dalai Lama, Kaldan Dschamtso<sup>385)</sup>, der von 1705—1758 die Schicksale der Gelben Kirche leitete. Heute sind die Verhältnisse anders geworden, denn in dem dem Namen nach von den Chinesen abhängigen Kumbum interessieren sich die Lamen nicht so stark für die Geschäfte der tibetischen Regierung. Im übrigen hielten es auch die chinesischen Kaiser der Mandschu-Dynastie bis zu ihrem Sturz im Jahre 1911 für wünschenswert und politisch klug, den Lamen Gelegenheit zu geben, in ihrer

### Erklärung:

- f* = Thab-khang (Küche)
- g* = Tor
- i* = Nebeneingang
- k* = Haupteingang und Turmaufbau
- l* = Mani-Masten
- n, o* = Anbau
- p* = Hofumfassungsmauer
- q* = Hof
- R* = höchste Dachlage
- S* = Dachlage 0,5—1 m unterhalb *R*
- t* = Gandschir
- u, w* = kleines Gandschir
- v* = Dschaltsan
- r, x, w* = Trisūla
- y, α* = kl. Dschaltsan
- II, III, IV* = Dharmacakra
- β* = Lichtschacht.



Grundriß der „Großen Klassiker-Halle“

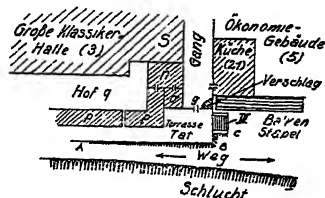
143

Weise für das Wohl des Kaisers zu beten, unbeschadet der persönlichen Einstellung der Dynastie zu Konfuzius. So mußten alljährlich der Reihe nach die berühmtesten Wiedergeburt großer Klöster in Peking erscheinen, um dort im kaiserlichen Palast und in bestimmten Tempeln für eine gewisse Zeit die in Frage kommenden Offizien abzuhalten<sup>386)</sup>. Dieses Gefühl des Verbundenseins mit dem Chinesentum ging sogar so weit, daß im Jahre 1917, also schon nach Ausrufung der Republik, der Khampo-Lama Agwan Dordschijev im buddhistischen Tempel von Petersburg einen feierlichen Trauergottesdienst zum Gedächtnis Juan schi k'ais abhielt<sup>387)</sup>.

Groß ist die Bedeutung des Tsogtschen Dukhang für die Verwaltung. Dies beweist schon der recht verwickelte Verwaltungsapparat. Diesem Tempel kommt auch die Rolle

einer Stätte zu, in der alle Verlautbarungen stattfinden, die für die 5000 Mönche und Novizen zählende Klostergemeinde von Wichtigkeit sind. Darum werden hier auch, nachdem die pflichtgemäßen Versammlungen beendet sind, die dem Vortrag der Sūtras und anderer religiöser Bücher dienen, die Verfügungen der Klosterbehörde vorgelesen. Zu diesen Versammlungen, die am Tage zweimal, in der Frühe und in der Dämmerung, stattfinden, haben sich alle Mönche in den Tsogtschen Dukhang zu verfügen, soweit sie nicht verpflichtet sind, in andern Hallen zu erscheinen oder Sonderaufträge haben. Frei von dieser Verpflichtung sind nur die Lamen der gelehrten Grade, die sich ausschließlich ihren Studien hingeben und sich überhaupt mannigfacher Vergünstigungen erfreuen.

Der Tsogtschen Dukhang, das größte Bauwerk Kumbums (*Bilder 23, 24, 26, 29, 30*), faßt 3500 Menschen. Der Grundriß (*Sk. 143*) ist rechteckig, die Stirnseite zeigt zur Schlucht. Da das Gelände hier merkbar nach Nordosten abfällt, war es nötig, vor Beginn des Tempelbaues den Grund unter dem nordöstlichen Tempelteile künstlich zu erhöhen. Es mußte dort eine Terrasse aufgeschüttet werden, die schluchtabwärts in der Mauer *A—B—C* endet (*Tat in Sk. 144*). Bei *B* ist die Mauer gegen 2 m hoch und wird gegen *A* zu immer niedriger, bis sie in der Nähe des Haupteinganges ganz verschwindet. Bei *III* führt eine breite Treppe nach der mit großen Steinplatten belegten Terrassenoberfläche. Neben dem Treppende steht ein 1,2 m hoher Steinfeiler, auf dem ein Löwe sitzt.



Auf der Terrasse ruht der nordöstliche Teil des breiten und hohen Tempelvorbaus, der einen länglichen Hof (*q*) umschließt (*Sk. 143 und Bilder 23, 24, 26, 29*). An die Innenseite der Hofumfassungsmauern ist eine einstöckige Galerie angebaut. An den Schmalseiten des Hofes sind der Umfassungsmauer (*p*) Anbauten (*n und o*) angegliedert. Im Obergeschoß von *n* ist der „Erste Vorsteher“, der Ta-lü, der „Große Leib<sup>388</sup>“, untergebracht, in den Gemächern des Erdgeschosses sein Gehilfe, der „Dekan der philosophischen Fakultät“. Die beiden Würdenträger verfügen im Bau *n* auch über eine eigene Küche.

Die einstöckige Galerie der Hofumfassungsmauer (*p*) ist gegen den Hof zu offen. Die Decken ruhen auf Holzpfählern. Die Rückwand der Galerie zu ebener Erde ist gleich der im Obergeschoß mit wundervollen, großen Fresken geschmückt, die Darstellungen aus dem Leben Buddhas und der Bodhisattvas bieten. An die Hofumrandungsmauer ist in der Frontmitte ein gedrungener Turmaufbau aus Holz aufgesetzt mit einem grün glasierten Tondach, das von einem Gesetzesrad samt Begleitfiguren gekrönt wird. Genau unterhalb dieses Türmchens liegt unter einem von zwei Holzsäulen getragenen, mit grünen Platten bedachten Vorbau der Haupteingang (*Bild 26*), dessen Torsturz und gebogene Frieße kunstvoll geschnitzt und farbenfreudig bemalt sind (*Bild 27*). In gleicher Höhe mit dem Dach dieses Vorbaues zieht sich an der Frontmauer eine Flucht von zehn Fenstern entlang, die das Obergeschoß vortäuscht. Die Fenster liegen in trapezförmigen Umfassungen, mit der Basis nach unten. Sie sind von Gesimsen überdacht. Die zwischen den Umfassungen stehengebliebenen umgekehrten Trapeze sind mit Kies beworfen und schwarz getüncht. Zwischen je zwei Fenstern ist eine Messingscheibe befestigt (*Bilder 24, 26, 30*). Die beiden dem Haupttore zunächst

liegenden schwarzen Felder sind größer gehalten. Dort tritt an Stelle der Messingscheiben ein großes Schild aus gleichem Metall mit den mystischen Verschlingungen des Namtschuwangdan (*Bild 26*). Oberhalb der Fensterreihe zieht sich am Rand der Frontmauer ein breiter Fries entlang, der sich von unten nach oben in zwei Linien runder Balkenköpfe gliedert, die voneinander durch einen schmalen, schwarzen Fries getrennt sind. Darüber verläuft ein ähnlicher, aber breiterer Fries, der nach oben zu durch eine Doppellinie von runden Sparrenköpfen abgeschlossen wird.

Unter den äußersten blinden Fenstern der Front der Hofumfassungsmauer wurde beiderseits des Haupttores je ein schmaler Zugang zum Hof geschaffen (*Bild 26*). An ihren Flanken zählen wir nur zwei blinde Fenster gleicher Gestaltung (*Bild 24*).

Vor dem Haupteingang ragen zwei hohe Mani-Masten auf, die in ziegelgemauerte Würfel von 1,3 m Seitenhöhe gebettet sind (*Bild 26*).

Das Dach der Hofumfassungsmauer und der Galerie ist flach und besteht aus festgestampftem Lehm. Die obere Plattform wird an der Außenseite von einer meterhohen Steinbrüstung eingefasst (*Bilder 23, 24, 29, 31, 33*). Ihre Abdeckung besteht aus grün glasierten Rundziegeln.

Der niedere Säulenanbau *o* an den Außenflanken der Hofumfassungsmauer (*Sk. 143 und Bild 24*) besitzt drei Fenster, von denen eins nach vorn zeigt, die andern nach der Flanke. Sein Dach liegt in der Höhe der Trennungslinie Erdgeschoß-Obergeschoß des Hauptdaches. Der Vorbau (*n*) dicht daneben, dessen erster Stock etwas tiefer liegt als der des Hauptbaues, hat schluchtabwärts und nach den Flanken je zwei Fenster und in der Front außerdem eine Tür.

Der Hauptbau des Tsogtschen selbst zählt an der Flanke sogar zehn blinde Fenster (*Bilder 23, 24, 29*). Seine Rückseite dagegen ist fensterlos. Das Erdgeschoß des Tempels ist an allen Seiten glatt abgestrichen und weiß getüncht. Überhaupt zeigt der Tsogtschen im Gegensatz zu den andern Klostergebäuden rein tibetische Bauweise. Er trägt also kein chinesisches, sondern ein flaches Dach (*Bilder 23, 24, 29, 32, 33*). Der etwa 20 cm erhöhte terrassenförmige Mittelteil *R* (*Sk. 143*) dieser rechteckigen Dachfläche ist von dem ihn umgebenden Teil *S* durch einen Lichtschacht getrennt. Besonders an der Stirnseite, wo er breitere Ausmessungen annimmt (*β*), ist ein Blick nach unten ins Innere des Baues möglich. Dort erkennt man im Obergeschoß die seitlich des Lichtschachtes des „Großen Saales“ an der Frontseite eingerichteten Wohnräume für Lamen, ferner Gelasse, die zu musikalischen Proben benutzt werden.

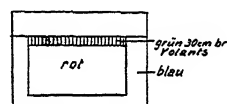
Die Mitte des Hauptdaches *R* überragt das auf einem sechseckigen Sockel aus Stein ruhende, allen Tempeln unentbehrliche Gandschir *t* (*Sk. 143, Bilder 23, 24, 33*). Dieses Schmuckstück ist 4 m hoch, aus Messing getrieben und vergoldet. Auf dem gleichen Dache befindet sich bei *I* noch ein kleineres gleicher Art. Auf dem Dache *S* stehen, an die inneren Ecken herangerückt, vier ungefähr 3,5 m hohe, sechskantige, vergoldete Dschaltsan-Gebilde aus Messing (*v*). Bei *u* zieht ein auf einen Steinsockel gestelltes hohes Messing-Gandschir die Aufmerksamkeit auf sich. Bei *α* und *y* je ein 1,2 m hohes Dschaltsan aus Messing (*Bild 33*), bei *r* und *x* je ein Triśūla<sup>389</sup>). Ganz am Rande des Daches *S*, und zwar in der Mitte der Front, steht auf der Dachbrüstung der Dharmacakra, das vergoldete Rad (*Bilder 32 und 33*), die symbolisierte Darstellung

der buddhistischen Lehre. Die kleinen Köpfe der ebenfalls aus vergoldeter Bronze bestehenden, überlebensgroßen Hirschkuh- und Gazellenfiguren (*Bilder 31 und 32*) sind auf das Lebensrad gerichtet. Damit soll daran erinnert werden, daß gerade diese Tiere nach der Legende die ersten Zuhörer Buddhas bei seiner Predigt in Benares waren. Nahe dem rückwärtigen Dachrande sind bei *w* noch drei kleine Gandschir (*Bild 33*) zu erwähnen, die von je einem Trisūla flankiert werden.

Es ist bemerkenswert, daß der Dachschmuck der Tempel in Kumbum im Laufe der Jahrzehnte zu wechseln scheint. So zeigte z. B. das Hauptdach der Großen Klassiker-Halle bei meinem letzten Besuch eine andere Anordnung als 27 Jahre früher.

Bevor wir das Tempeldach verlassen, wollen wir noch den langen Posaunen (Tuben)<sup>390</sup> einen Besuch abstatten, die ich auf der Brüstung der oberen Plattform (*Bild 32*) dicht neben dem Dharmacakra antraf. Mit diesen Rieseninstrumenten wird bisweilen der Klerus zum Gebet oder zu den Versammlungen im Dukhang oder im Tschö-ra gerufen. Meist aber wird das Zeichen dazu durch Blasen auf silbergefaßten Muscheltrompeten<sup>391</sup> vom Türmchen oberhalb der Hofumfassungsmauer aus gegeben.

Vom Hauptdach aus steigen wir auf breiten, plumpen, im Freien aufgestellten Leitern (*Sk. 143 und Bild 23*) hinab nach den flachen Dächern von *n* und *o*. Von dort aus führen innerhalb des Baues leiterähnliche Holztreppen zum Hof hinunter.



145

Vom Hof aus hat man einen Überblick über die Hauptseite des eigentlichen Tempelbaus. Auch sie besteht aus einem Mittelteil mit der Galerie und den beiden etwas zurückliegenden schmalen, fensterlosen Seitenflächen (*Sk. 143*). Letztere sind in Höhe des Obergeschosses mit je einer schwarzen Zierfläche versehen, die von einer ornamentierten Borte eingefasst ist. Aus der Fläche hebt sich ein in Kupfer getriebenes Namtschuwandgan ab.

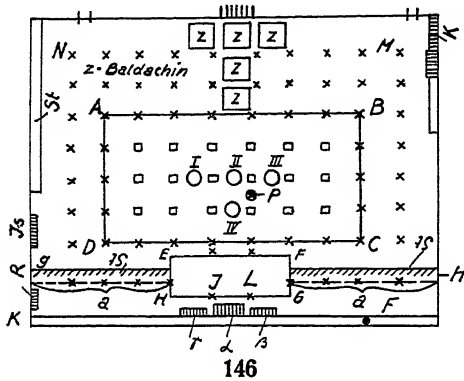
Der Aufbau des Mittelteils ähnelt andern Kultbauten. Wir finden auch hier reiches Schnitzwerk oberhalb der Säulen und bunte Bemalung. Im Obergeschoß unter dem schmalen, grün beschindelten Dach ein galerieartiger Einbau mit Türen und blinden Fenstern, über denen auf den Balken goldene tibetische Inschriften in blauem Felde erkennbar sind. Entlang des oberen Randes aller vier Tempelwände läuft ein ornamentaler Fries, der in dem Abschnitt oberhalb der Galerie fünf kleine Messingscheiben enthält.

In den unteren Teil des Mittelteils der Hauptfront ist eine fast die ganze Längsseite des Hofes einnehmende Säulengalerie eingebaut. Zu ihr führen sieben beinahe deren ganze Breite einnehmende Steinstufen hinauf. Von der Galerie ist auf *Bild 34* nicht viel zu erkennen, da ihr oberer Teil zur Zeit des Butterfestes mit einem breiten blauen Tuche verhängt war, das in gelber Schrift heilige Gebete und Ornamentik zeigt. Zudem wäre ich auch gar nicht in der Lage, eine eingehende Beschreibung zu geben, da meine Aufzeichnungen über diesen Teil der Tempelfront beim Versand nach Europa verlorengegangen sind. Ich muß daher den Leser bitten, sich mit folgenden Angaben zu begnügen.

Unter der Säulenhalle führen drei Zugänge ins Tempelinnere, von denen der mittlere den Haupteingang darstellt. Alle drei sind mit zweiflügeligen schweren Holztoren versehen, an denen der starke Metallbeschlag auffällt. Da auch sie durch zwei Tücher ver-

hängt waren, konnten sie nicht abgezeichnet werden. Auf den blauen Vorhang (*Sk. 145*) ist ein großes rotes Mittelstück und am oberen Rand eine 30 cm breite, grüne Tuchfalbel aufgenäht. Vor diesem Tuch hängt ein anderes aus gelbem Damast, mit eingewebten, 25 cm breiten, grünen Ringornamenten. Das zweite Tuch, dessen oberer Teil in Augenhöhe liegt, ist dort mit einem 25 cm breiten, grünen, in gleichfarbigen Falbeln endigenden Band eingefasst.

Zwischen dem Haupttor und den Seitentoren sind die Wände oberhalb des aus Quadern errichteten 1,3 m hohen Sockels mit je fünf 2,3 m breiten und 3 m hohen Bildern bemalt, die durch fußbreite, rot lackierte Holzleisten voneinander getrennt sind. In der Nähe dieser Tore hält häufig — bei Götterdiensten oder Versammlungen — ein

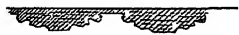


Polizei-Lama Wache. Er sorgt für Ruhe und Ordnung und verjagt aufdringliche Hunde durch Steinwürfe aus den geheiligten Räumen. An Festtagen bei großem Andrang zu den Tempeln ist es seine Aufgabe, Unbotmäßigkeiten zu verhindern und dafür Sorge zu tragen, daß die Besichtigung der Heiligtümer gruppenweise vor sich geht.

Von ihm begleitet, betreten wir über eine mit starken Nägeln beschlagene eisengepanzerte hohe Schwelle hinweg das Tempelinnere (*Sk. 146*). Der erste Eindruck ist trotz der im Raum herrschenden Dämme-

rung überwältigend. Man braucht zwar einige Zeit, um sich in dem Säulenmeer zurechtzufinden, doch gelingt es schließlich, achtzig im Raum frei stehende Pfeiler zu zählen. Licht erhält der Riesensaal von oben her durch zwei Schächte, einen großen in der Mitte des Saales und einen kleinen zwischen diesem und dem Haupttor.

Der große Lichtschacht A—B—C—D (*Sk. 146*) wird durch dreimal sechs starke Holzpfiler mit rechteckigem Grundriß getragen, die bis zum Hauptdach hinaufreichen. Sie sind mit schön gezeichneten, kostbaren Teppichen umhüllt, bei denen die Farben Grün, Bräunlich und Gelb vorherrschen. Gleichlaufend mit der Hauptfront lagern



147

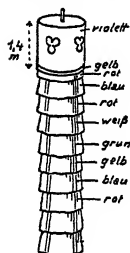
über den Pfeilern im Lichthof I (A—B—C—D) Längsbalken, die an der Unterfläche orangefarben gestrichen sind und seitlich reichgeschnitzte bunte Ornamentik mit Goldrand aufweisen (*Sk. 147*). Die Decke des Lichthofes I ist in Rahmen gegliedert, deren jeder einem zwischen vier Säulen befindlichen Quadrat entspricht. Jeder Rahmen ist in einer andern Farbe gehalten. Unter ihm hängt, ihn ganz ausfüllend, ein mächtiges Labri mit quadratischem Grundriß. Bei den Labris fällt das bunte Farbenspiel auf. Ihr Ober- teil wechselt in Gelb, Braun und Orange, und zwar sticht diese Farbe grundsätzlich ab von der des Deckenfeldes über dem Labri. Die 50 cm hohen Seiten des Labri dagegen sind stets in den Farben des Deckenfeldes gehalten, nur mit der Einschränkung, daß diese von der Farbe des Oberteils des Labris verschieden sein muß.

Bei I, II, III und IV (*Sk. 146*) gehen von der Decke zwischen den gewaltigen

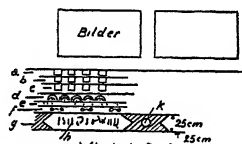
Mittelpfeilern riesige Badangs von 1,20 m Durchmesser bis in Brusthöhe nieder (Sk. 148). Auch sie bieten in ihrer Gesamtheit ein abwechslungsreiches Farbenspiel. Ihr 1,4 m langer Kopf von violetter Farbe ist mit kaum mehr erkennbarer goldener Stickerei verziert, die unten durch einen schmalen gelben Streifen abgeschlossen wird. Gegen den Boden setzen sich diese Goliathröhren in trichterförmigen Stücken von 40 cm Länge in den Farben Blau, Rot, Weiß, Grün, Gelb, Blau, Rot, Weiß usw. fort.

Unterhalb und seitlich des großen Lichthofes dehnt sich nach allen Seiten in Form eines geräumigen Umganges der weite Versammlungssaal aus. Der Übergang von den in Rechtecklinien *A—B—C—D* am Rande des Umganges stehenden Pfeilern zum Lichthof selbst vollzieht sich folgendermaßen (Sk. 149):

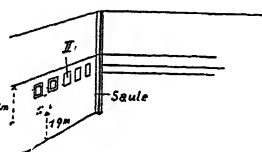
Auf den Pfeilern der Längsschiffe ruhen zwei aufeinandergelagerte, je 25 cm hohe Architrave, deren unterer (*i*) Goldbemalung und an der Unterseite Rundbogenmuster zeigt. Der obere, der reich und farbig bemalte Balken *g* ist dagegen beiderseits mit einer großen tibetischen Inschrift auf blauem Felde und mit einem mystischen Monogramm geschmückt. Auf den Balken ruht ein hoher



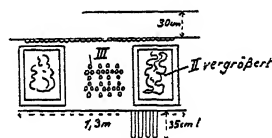
148



149



150



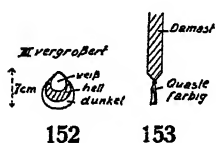
151

Holzfries. Dieser bietet sich dem unterhalb des großen Lichthofes stehenden Beschauer in folgender Form dar: Auf *g* folgt eine blaue Leiste (*f*) mit Dordsche-Darstellungen in Gold, ein farbige Zierleiste mit goldenen Tupfen (*e*), dann eine farbige Borte mit goldenem Halbkreismuster (*d*) und schließlich ein breiter flacher farbiger Holzfries mit eingekerbten Dreiecken (fehlt im Bild). Darauf setzen sich endlich drei Lagen von quadratischen Balkenköpfen in Grau (*c*), Grün (*b*) und Orange (*a*) mit je einem tibetischen Zeichen in Gold auf der Stirnfläche. In seinem oberen Teil springt dieser mächtige, farbenfrohe Fries etwas vor. Am Balken *i* (unterster in Sk. 149) ist eine ununterbrochene Kette von Gebetsfahnen in den Ausmaßen von 1 : 0,6 m befestigt.

Oberhalb des hohen Holzfrieses *i—a* (Sk. 149) ist die Rückwand des großen Lichthofes mit Bildern in rot lackierten Rahmen geschmückt, und zwar hängt je ein Bild genau oberhalb der Mitte zwischen einem darunterliegenden Säulenpaare. Bei den Seitenwänden und der Vorderfront des Lichtschachtes treten an Stelle der Bilder in gleicher Höhe angebrachte Fenster. Jede Seitenwand hat deren vier, während an der Vorderfront des Schachtes das Licht durch ein mit engem Holzgitter versehenes Fenster einfällt, das die ganze Front ausfüllt.

Längs der Hauptfront und der Seiten des großen Lichtschachtes, also in Linie *A—B—C—D* (Sk. 146), ist in Saalhöhe, und zwar oberhalb der Leiste *a* (Sk. 149), also dicht unterhalb der Fenster, ein großer Teppich derart befestigt, daß er die auf den Säulen ruhende Holzkonstruktion verdeckt. Es ist der gleiche Teppich, der zur Zeit des Butterfestes zur Ausschmückung des Innern der beiden mächtigen Tschödpas verwendet wird, unter denen die Buttergötter Aufstellung finden. Der Teppich (Sk. 150) hat eine

Höhe von 2 m und reicht so weit herab, daß seine untere Kante dem Fußboden bis auf 1,9 m nahe kommt. Der Teppich ist ein Kunstwerk von unvergleichlicher Pracht. In seinen obersten Teil (*Sk. 151*), einer 30 cm breiten Borte aus gelbbraunem Damast, sind Zeichnungen eingestickt. Unten ist die Borte durch zwei Zierbänder abgeschlossen, an denen 20 cm breite, blaue Falbeln hängen. Erst unterhalb dieser beginnt der eigentliche Teppich, ein netzartiges, 1,15 m hohes, geschmackvoll und eigenartig hergestelltes Gewebe, das durch herzförmigen, mehrfarbigen, in Mustern angeordneten Tuschmuck gebildet wird (*Sk. 152*). Zwischen den einzelnen herzförmigen Tuchstücken, die mit der Spitze nach oben weisen, sind Lücken, so daß eine durchbrochene Arbeit entsteht (*III, Sk. 151*). Jedes der herzförmigen Blättchen ist 7 cm hoch und aus drei in der Größe abgestuften Tuchblättern zusammengesetzt. Die Spitzen der Herzen liegen aufeinander, so daß das obere, weiße Blatt stets ganz sichtbar ist, während sich von dem darunterliegenden dem Auge nur halbmondförmige Ausschnitte bieten. Sie sind in den Farben Rotbraun, Grün oder Blau gehalten, und zwar zeigt die obere Lage immer eine hellere, die untere eine dunklere Tönung. Auf diesem durchbrochenen Grund sind in Zwischenräumen von 1,3 m, von Mitte zu Mitte gemessen, längliche Bilder auf braungrünem Plüsch befestigt. In gelbbraune Damastrahmen gefaßt, stellen sie in künstlerischer Form aus Gold, Silber und farbiger Seide angefertigte Hochreliefs von Buddhas und Bodhisattvas dar. Den durchbrochenen Vorhang mit den Bildreliefs schließt unten eine Anzahl dicht nebeneinanderhängender, 35 cm langer und 10 cm breiter Damastbänder in verschiedenen Farben ab. Jedes endet in einer farbigen Quaste (*Sk. 153*).



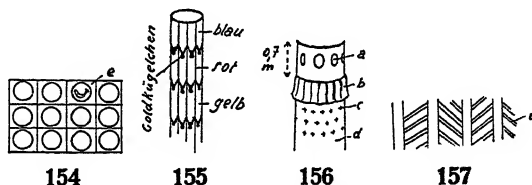
Gegenüber der Hauptfront, also bei *D—C* (*Sk. 146*), ist am unteren Rand des großen Lichtschachtes ein ähnlicher Teppich befestigt, der ebenfalls von überwältigender Schönheit ist. Er ist kürzer als der erste. Ferner treten an Stelle der länglichen rechteckigen Felder kreisrunde Flächen, auf die Reiterfiguren gestickt sind. Bei näherer Betrachtung erkennen wir in ihnen Gottheiten, die zur Klasse der *Genii loci*<sup>392</sup> gehören, ferner die sogenannten Kunga, wörtlich „die fünf Körper“<sup>393</sup>, womit die fünf göttlichen Buddhas bezeichnet werden, welche die fünf höchsten Tugenden der „Lehre“ versinnbildlichen<sup>394</sup>.

Unterhalb der Fenster im großen Lichthof und an den Aufhängestellen der Teppiche reihen sich ringsherum größere und kleinere Gebetsfahnen sowie rote Khadaks. Wenn die Sonnenstrahlen ihren Weg auf diese buntfarbigen Tuchmassen und reichbemalten Holzschnitzereien finden, bietet der Tempelteil nahe des großen Lichthofes ein überaus prächtiges Bild. Bei aller Buntheit macht er aber doch einen würdigen Eindruck, der durch den Prunk und die Feierlichkeit der Götterdienste noch gesteigert wird.

Der Lichthof *II* (*E—F—G—H*) (*Sk. 146*) ist viel kleiner als der Lichthof *I*. Er liegt zwischen letzterem und der Rückwand des Tempels. Seine Decke wird von sechs Pfeilern getragen, die alle am Rand des Lichtschachtes stehen und von denen die vier mittleren im Grundriß aus der Schablone herausfallen. Sie sind nämlich dort in der Richtung der Querseite verschoben. Beim Lichthof *II* wird unsere Aufmerksamkeit vor allem durch die gefälzte Decke angezogen (*Sk. 154*). Jedes der rotgerahmten weißen

Felder zeigt eine kreisrunde Fläche von 70 cm Durchmesser, die das Bild eines braungelben Fisches umschließt, der in blauem Wasser schwimmt und von dem nur Kopf und Schwanz sichtbar sind.

Der Darstellung von Fischen sind wir bisher nur einmal bei der Schilderung der Geräte auf den Altartischen begegnet. Diese „Fische der Seligkeit und des Vorteils“ sind im Lamaismus verhältnismäßig selten. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang die Feststellung, daß die Anhänger des Lamaismus niemals Fische genießen, selbst wenn sie sich trotz dem grundlegenden buddhistischen Verbot der Fleischspeisen nicht enthalten. Fischfang und Angelsport soll ein Besucher Tibets und der Mongolei daher besser unterlassen, der Tibeter verabscheut das. Anders bei den Chinesen und Japanern, bildet doch gerade der Fisch bei letzteren ein Hauptnahrungsmittel. Die natürlichen Lebensbedingungen des Landes haben sich in Japan eben stärker erwiesen als jede noch so nachhaltige buddhistische Beeinflussung. Bei den Kultfiguren des Buddhismus der Japaner findet sich der Fisch übrigens als Sinnbild und Wahrzeichen. Sie kennen eine Kwannon, die auf einem schwimmenden Fisch steht und die der Gottheit Avalokitesvara entspricht<sup>395</sup>). Der chinesische und japanische Buddha-Kultus besitzt sogar ein musikalisches Gerät, das bei den Chinesen Mu-jü, „Holzfisch“, genannt wird. Ein Holzring stellt einen Fisch dar, der sich in den Schwanz beißt oder bei dem sich Kopf und Schwanz berühren<sup>396</sup>). Dieses Instrument wird von den buddhistischen Mönchen im „Lande der aufgehenden Sonne“ oder im „Lande der Mitte“ bei dem Vortrag der Sūtras mit kleinen Stäbchen rhythmisch bearbeitet. Das erzeugt einen hohen, etwas schallenden Ton<sup>397</sup>). Der Holzfisch liegt übrigens auch als ständig benötigter Kultgegenstand auf den chinesischen und japanischen Buddha-Altären.



An der Decke des Lichthofes II pendeln viele aus schmalen Streifen zusammengesetzte 1,5—2,2 m lange Badangs mit ringförmig gelagertem Zierat in den Farben Blau, Rot, Gelb (Sk. 155). Der vom Lichthof durchbrochene erste Stock wird an den Randlinien durch eine rot lackierte Holzbrüstung abgegrenzt. Auch an ihr hängen Khadaks und unzählige Gebetsfahnen verschiedener Größe.

Nun wollen wir noch einen Blick in den Teil der „Großen Versammlungshalle“ werfen, der sich seitlich der beiden Lichthöfe im Untergeschoß in Gestalt eines Umganges ausdehnt. Auch hier sind die vierkantigen, rot lackierten Pfeiler mit Ausnahme derer in den Querschiffen des Umganges allenthalben mit gelbem Stoff überzogen. In ihn sind rote und blaue Kreuze (c) eingewoben (Sk. 156), die in kleinen kreisförmigen hellgelben Flächen liegen. Um den oberen Teil jedes Pfeilers schlingt sich ein 0,7 m breiter grüner oder blauer Tuchring, der auf kreisförmigem verwaschenem Grund (a) gelbe Kreuze zeigt. Am unteren Rand dieses Tuchringes ist eine rote Falbel (b) befestigt.

Die Decke des Umganges setzt sich aus grauen, vierkantigen Balken zusammen, auf denen braun gestrichene, drei Finger dicke Stäbe (e) schräg und eng geschichtet liegen. Sie tragen den Lehmbeleg der Decke (Sk. 157).

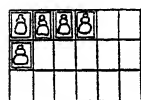
Auf dem Boden des Saales liegen dicke Teppiche. Längs und beiderseits der Quer-



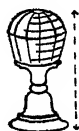
schiffe, dabei die Pfeiler streifend, sind 20 cm hohe, mit Teppichen belegte Banke — die Tabtsang — aufgestellt. Auf ihnen nehmen die Lamén und Novizen bei den Versammlungen und bei der Abhaltung der Offizien Platz. In jedem Querschiff ist zwischen den Säulenreihen ein Gang frei gelassen.

Nun zu den Kultgegenständen, die vorzugsweise im Umgang angehäuft sind.

Besonders zahlreich treffen wir sie an nahe der Stirnseite des Großen Saales. Dort stoßen wir bei *K* auf drei riesige Stapel von Teppichen. Ich zählte 33 solcher Riesensackballen von je 1 m Durchmesser. Reich an Kultgegenständen ist auch die Rückwand des Tempels. Dort steht ein 1,2 m breiter und 1 m hoher rot lackierter Tisch, auf dessen rückwärtigem Teil ein ebenfalls rot lackierter Riesenschrank aufgesetzt ist, der bis an die Decke des dunklen Umgangs reicht. Dieser Fächerschrank ist so lang, daß er auf beiden Seiten noch einige Meter auf die Seitenwände des Saales übergreift. In der Mitte der Rückenwand zeigt er eine Lücke. Der Schrank ist in acht übereinanderliegende Stockwerke gegliedert, deren jedes 82 Fächer zählt. Jedes dieser 20 cm breiten, 30 cm



158



159

hohen und mit einer Goldleiste eingerahmten Fächer beherbergt eine in einen gelben Tuchmantel eingehüllte vergoldete Tsongkhapa-Figur (*Sk. 158*).

Auf der mit Teppichen belegten Tischplatte vor dem Fächerschrank stehen zahlreiche Gottheiten, feuervergoldete Heiligenfiguren und Kultgegenstände, die das Auge bei dem herrschenden Zwielicht aber erst nach längerer Zeit erfaßt.

Wir beginnen bei der Aufzählung der im Tempelinnern befindlichen Gegenstände unter Benutzung der *Skizze 146* mit einer bei *F* stehenden, 3 m hohen Riesenstatue des elfköpfigen Avalokitesvara. Nachträglich soll zu den früheren Ausführungen über diese Gottheit noch bemerkt werden, daß Avalokitesvara von den Chinesen Pu-sa genannt wird. Dieses Wort ist nichts anderes als eine Abkürzung und Verstümmelung des Sanskritausdrucks Bodhisattva, womit man in China überhaupt jede zu dieser Gruppe des buddhistischen Pantheons gehörende Gestalt ohne Rücksicht auf die unterscheidenden Merkmale zu bezeichnen pflegt<sup>398</sup>).

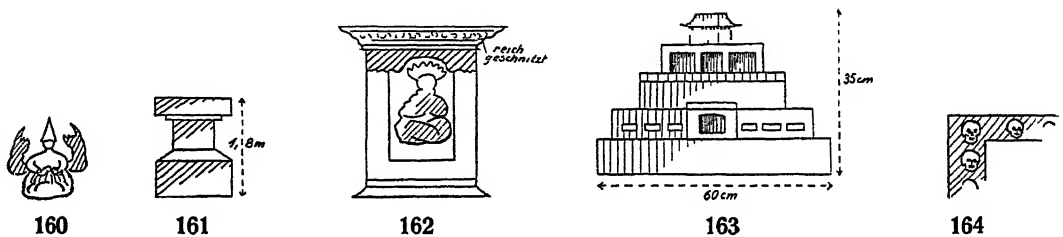
Weiter gegen die Mitte der Wand zu folgt dann ein dreifächriger Holzschrank von etwa 1,50 m Höhe und 3 m Breite. Er ist von roter Farbe und umschließt Tsongkhapa in der gewohnten Pose. Die Figur ist 1 m hoch und von zwei kleineren Statuen, den Hauptschülern des Meisters, flankiert. Alle drei halten Khadaks in den Händen. Oben auf dem Schrank stehen nebeneinander acht 30 cm hohe Tschorten und neben dem Schrank ein großes Opfergefäß, das mit wohlriechenden Stoffen angefüllt ist. Solche Gefäße spielen übrigens auch in den Hymnen des Lamaismus eine große Rolle<sup>399</sup>). Man verwendet zu dieser Räucherung gewisse Gräser, deren kostbarstes, das Kuśa-Gras, aus Indien<sup>400</sup>) stammt. Es soll den Gottheiten besonders genehm sein. In armen Klöstern muß eine Wacholderart den gleichen Dienst leisten. Aber auch dieser armselige Ersatz wird von den Lamaisten als „kostbare Speise<sup>401</sup>)“ bezeichnet, genießen doch die Gottheiten bei der Verbrennung der auch für jeden Armen erschwinglichen Kräuter die als Duft emporsteigenden Imponderabilien! Das hierzu bestimmte Räuchergefäß im Großen Saale hat die ansehnliche Höhe von 1 m (*Sk. 159*). Diese schöne Arbeit ist ganz aus

Kupfer getrieben. Wie alle Gefäße für Duftopfer, besitzt auch dieses Räuchergefäß einen durchbrochenen Deckel, hier allerdings einen solchen von halbkugelförmiger Form.

An dieses Opfergefäß schließt sich eine Statue des Tsongkhapa an, den mir mein chinesischer Begleiter wieder einfach als Fu-jeh bezeichnete. Die 2,5 m hohe Holzfigur (Sk. 160) ist vergoldet und in ein rotes Gewand gehüllt. Zu beiden Seiten des Oberkörpers und hinter dem Haupt erscheint das übliche Rankenwerk — vergoldete Holzschnitzerei.

Nun folgen nebeneinander stehend drei je 1,80 m hohe bunt bemalte Postamente aus Holz. Auf jedem der klobigen viereckigen Sockel, die sich nach oben verjüngen und schließlich einen Würfel tragen, ruht ein etwas breiterer, tafelförmiger Aufsatz (Sk. 161), der die vergoldete Figur des Dombi trägt, einer Gottheit, die in den Lehren des Tantra-Kultes eine hervorragende Rolle spielt. Zwei dieser Figuren, deren vollständiger Name Dombiheruk<sup>402)</sup> ist, haben eine Höhe von 1,2 m.

Nun sind wir in der Mitte der Rückseite angelangt. In der Richtung gegen K



(Sk. 146) zu fällt uns ein kleiner mit einem Glasfenster versehener Schrank auf, den ein 1,30 m hohes Postament trägt. Auch er umschließt eine Figur Tsongkhas. Vor dem Schrank auf dem Tisch stehen zwei Vasen mit künstlichen Blumen und zwei Opferteller. Das nächste Kultobjekt ist ein dreiteiliger Schrein von 2 m Breite und 1 m Höhe, der drei sitzende vergoldete Heiligen- oder Göttergestalten birgt, die mir als Nanssum bezeichnet wurden, ein Ausdruck, dessen erste Silbe sich in ihrer Bedeutung nicht feststellen läßt, während die zweite dem literarischen gsum gleichkommt und „drei“ bedeutet. Die Figuren sind je 0,70 m hoch und in Tuchmäntel eingehüllt. Die gleiche Gewandung trägt eine auf dem 2 m hohen Sockel nebenan sitzende vergoldete Statue Tsongkhas.

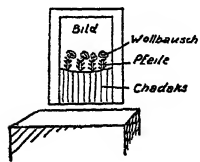
Der nächste Kultgegenstand in der Reihe ist ein auf einem 1 m hohen Untergestell ruhender 2 m hoher, reich geschnittener, rot lackierter und vergoldeter Kasten (Sk. 162). Hinter Glas in seinem Innern sitzt mit untergeschlagenen Beinen eine 1 m hohe vergoldete schöngeschnittene Heiligen- oder Götterfigur mit der fünfzackigen Krone. Sie soll eine Gestalt des Pantheons namens Disun-sundi<sup>403)</sup> darstellen.

Daneben steht ein Schrank in ähnlicher Ausführung, aber von 3,50 m Höhe und 2,50 m Breite mit besonders reich geschnitztem Aufsatz. Er ist in acht Felder gegliedert, die vorn durch Glasscheiben abgeschlossen sind. In jedem Fach ist eine 2,50 m hohe Figur des Avalokitesvara untergebracht, die mir auch hier als Pu-sa bezeichnet wurde. In Abweichung von den übrigen Schränken trägt er an seiner Vorderseite tibetische Inschriften.

Schließlich muß nach einer geräumigen Lücke in der Reihe der Kultobjekte, und zwar fast ganz am Ende des Tisches (*bei K, Sk. 146*) ein 1 m hoher Holzschrank mit Glasfenster und einem Dach in chinesischem Stil Erwähnung finden. Er beherbergt ein Mandschu-brang (*Sk. 163*). Das Modell dieser mythischen Burg ist in schöner vergoldeter Metallarbeit ausgeführt. Seine Breite beträgt an der Basis 60, die Höhe 35 cm.

Bei *R (Sk. 146)* hängt an der Wand ein 2,25 m breites und 3,5 m hohes Bild Tsongkhas; es ist von einem roten Rahmen eingefasst, der mit Totenköpfen bemalt ist (*Sk. 164*). Das mächtige Bild des Reformators ist gewöhnlich mit einem Tuchvorhang bedeckt, vor dem an einer waagerecht gespannten Schnur Khadaks hängen. Hinter der Schnur stecken Pfeile in der üblichen Anordnung mit der Spitze nach unten (*Sk. 165*). Auf einem Tische vor dem Aufbau ragt unter den vielen kleinen Butterlampen eine größere hervor, deren Licht Tag und Nacht brennt (*Sk. 166*).

Bei *Is (Sk. 146)* ein 3,5 m hohes und 3,8 m breites Gestell, in dessen 1 m tiefen Fächern tibetische Bücher untergebracht sind.



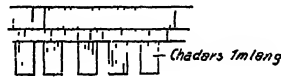
165



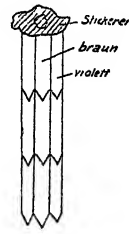
166



167



168



169



170

Nunmehr verlassen wir den nördlichen ganz neu hergestellten Teil der Großen Klassiker-Halle, der ein Jahr vor meinem Besuch einem Schadenfeuer zum Opfer gefallen war.

Bei *P (Sk. 146)*, unter dem Hauptlichthof, steht ein Holzsockel von 0,50 m Höhe (*Sk. 167*), auf dem während der Offizien der Umdsat<sup>404</sup>) Platz nimmt, der mit tiefer Baßstimme die Rezitationen intoniert.

An der Pfeilerreihe *M—N (Sk. 146)* ist am Balken der Querschiffe ein 0,80 m breites Tuch von gelblicher Farbe befestigt (*Sk. 168*), das unten von einer violetten Borte eingesäumt ist, an der orangefarbene und blaue Falbeln hängen. An ihnen sind in Zwischenräumen meterlange Khadaks in den verschiedensten Farben festgemacht. Ihre Enden reichen bis in Kopfhöhe herab.

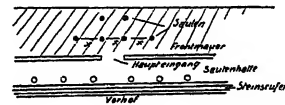
Die Pfeiler der Reihe *G—H (Sk. 146)* sind mit Pantherfellen umkleidet, die Pfeiler bei *J* und *L* dagegen mit rotem, reich mit Gold besticktem Stoff. Zum Schmuck der obengenannten Pfeiler gehören auch je zwei Messingspiegel von 25 cm Durchmesser und 2,5 m lange, dreiteilige, fahnenartige Tuchstücke, die von breiten, flachen, gestickten Agraffen zusammengehalten werden (*Sk. 169*). Die äußeren Bänder dieses Schmuckes sind violett, das innere dagegen ist braun gefärbt. Zwischen den beiden Säulen *J* und *L* hängen im Längsschiff vom Balken drei Badangs von je 1,30 m Länge (*Sk. 170*) und zwei 1,5 m lange, farbige Tuchgebilde herab.

Es muß noch ein niedriger Auftritt beiderseits des kleinen Lichthofes Erwähnung finden, der gegen den Saal zu durch ein rot lackiertes, 1 m hohes Holzgitter abgeschlossen ist. Auf ihm nehmen die Gebkös bei den Zeremonien Platz.

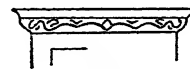
An den auf *Skizze 146* mit *Z* bezeichneten Stellen sind gegenüber dem Haupteingang an den entsprechenden Deckenrahmen gewaltige Labris befestigt.

Zwischen den dem Haupteingang zunächst befindlichen drei Pfeilern, und zwar bei  $x-x-x$  (*Sk. 171*), hängen von den Architraven 1 m breite, reich und herrlich bestickte Teppiche aus Samt herab.

Wenn man unter dem kleinen Lichthof steht, erblickt man im ersten Stock bei *a* (*Sk. 146*) den oberen Teil eines riesigen, rot lackierten Schrankes von 3,8 m Höhe und 2,5 m Breite mit reicher, bemalter Schnitzerei und Goldverzierung (*Sk. 172*). Hinter einem Glasfenster erkennt man deutlich die überlebensgroße, vergoldete, mit Khadaks und kostbaren Gewändern geschmückte Figur Tsongkhapas in der Buddha-Pose. Vor dem Schrank ein Labri mit farbigen Fransen und Ornamenten in Gestalt von Rädern, dem Symbol der buddhistischen Lehre. Zwischen dem Labri und dem Schrank hängen vergoldete, an der Decke befestigte Glaskugeln. Der Schrank wird von zwei ähnlichen, aber kleineren, die auf der *Skizze 146* mit  $\gamma$  und  $\beta$  bezeichnet sind, flankiert. Alle drei Kästen tragen reich geschnitzte, vergoldete und bemalte Aufsätze (*Sk. 173*). Ihr Inhalt blieb mir verborgen.



171



173



172

Nun verlassen wir die „Große Klassiker-Halle“, durchschreiten den Vorhof und das Tor in der Galerie und stehen am Rande der Schlucht. Dort überquert eine mit Steinplatten bedeckte Holzbrücke die hier ungefähr 15 m tiefe Schlucht (*Bild 35*). Der Unterbau der mit einer niedrigen Holzbrüstung versehenen Brücke besteht aus Balken. Jenseits der steilwandigen Schlucht steigt der Hang merklich an. Auf ihm führen teilweise ziemlich steile Pfade zu den verschiedenen Terrassen, an denen sich in langen Reihen die Wohnungen der Lamens hinziehen (*Bild 36*).

Der Schluchtteil ober- und unterhalb der Brücke wird von den Lamens als Abfallgrube und Abort benutzt. In ihn kommt nicht nur der überflüssige Tee, sondern auch die Buttermassen, die nach Schluß des „Butterfestes“ nicht mehr gebraucht werden. In den Pausen zwischen den Götterdiensten im Versammlungssaale verrichten die Lamens hier auch ihre Notdurft. Ohne Rücksicht auf anwesende Klosterbesucher setzen sie sich in Hockstellung mit dem Rücken gegen die Schlucht an deren Rand. Dabei berührt ihr rockartiges Gewand den Boden. Nach Erledigung ihres Geschäftes pflegen die Lamens, ohne sich umzusehen, ihren Weg fortzusetzen. Die Beseitigung der Exkremente wird der Natur und den herumstreifenden Hunden überlassen. Auch Cybikov berichtet in den Tagebuchblättern seiner Tibetreise<sup>405</sup>), daß selbst die Rückwand des Potala, des riesigen Palastes des Dalai Lama in Lhasa, über und über mit Kot bedeckt ist, denn die Bedürfnisanstalten liegen in den oberen Teilen dieses gewaltigen Gebäudes, so daß der herabfallende Kot an den Mauern haftenbleibt.

Jenseits der Brücke, etwas weiter talabwärts, also östlich der Schlucht, stoßen wir auf der untersten Terrasse am Fuße der Lama-Wohnungen auf zwei 10–15 m hohe Strohschober (4) (*Bild 36*). Die Spitze des einen krönt ein Mani-Mast. Dieses

Strohlager wird zum Teil aus Stiftungen frommer Gläubiger ergänzt, zum weit-  
aus größeren Teil aber von den Bauern der Umgegend in Form von Bündeln als  
Pachtzins für die Klosterländereien angeliefert. Die Zuführung des Stroh erfolgt auf  
dem oberen hochgelegenen Wege, von dem aus auch die Aufschichtung bewerkstelligt  
wird. Das Stroh dient zur Feuerung in der Küche und zum Heizen in den Behausungen  
der Mönche.

---

---

## V. KAPITEL

### Die Kultbauten um das Tschö-ra herum

Mani-lou — Tempel der Tausend Buddhas mit zwei Mani-khang — Große Gebetsmühle — Götter-Versammlungs-Tempel — Heiliger Hain

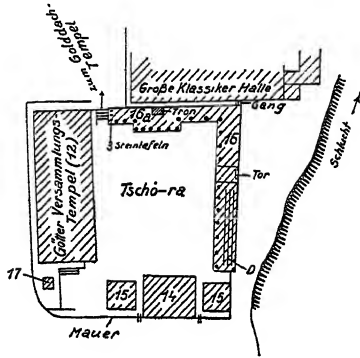
Die Betrachtung der Bauten, die das Tschö-ra umgeben, wird uns weiter in die kultischen Geheimnisse der Lamen einführen. Dieser geräumige Hof (13) ist insofern für das ganze Kloster von großer Bedeutung, als auf ihm die berühmten religiösen Tänze und — bei gutem Wetter — die Disputationen der Angehörigen der Tsannjid-Fakultät stattfinden. Unter letzterer versteht man jene wissenschaftliche Anstalt, in der Philosophie und Theologie des Lamaismus in langjährigen Kursen behandelt werden. Man geht dabei zurück bis auf die Zeit der Blüte des Mahāyāna, ja noch weiter hinauf.

In diesem Hofe finden die Studien durch Wortkämpfe und Prüfungen ihren krönenden Abschluß. Deshalb wird er auch mit Tschö-ra<sup>406)</sup> bezeichnet, einem Ausdruck, der in andern tibetischen Mundarten wie Tschö-da klingt. Ursprünglich bedeutete dieses Wort „Gesetzes- oder Religions-Zelle bzw. -Winkel“, später erweiterte sich der Begriff räumlich. Im Gegensatz zu andern großen und auch kleineren Klöstern, die eine Tsannjid-Fakultät ihr eigen nennen, besitzt Kumbum, wie das schon Cybikov ausdrücklich hervorhebt<sup>407)</sup>, für die Studien und den Unterricht in diesen Fächern keinen eigenen Tempel. Gewöhnlich verfügen die größeren Klöster auch noch über einen besonderen, manchmal durch Mauern abgeschlossenen Garten, in denen die Diskussionen regelmäßig abgehalten werden. Auch in Kumbum ist ein solcher Garten vorhanden, der auf der Karte unter 27 als „Heiliger Hain“ eingetragen ist.

In Kumbum ist die Tsannjid-Fakultät um das Jahr 1600 durch einen Lama namens Odser Dschamtso, d. h. „Meer der Lichtstrahlen“<sup>408)</sup>, begründet worden. Nach einer andern Lesart soll sie erst im Jahre 1612 eröffnet worden sein<sup>409)</sup>. Der Unterricht in den Tsannjid-Fächern erfolgt dort während der ersten sieben Jahre nach Lehrbüchern aus der Feder des Lama Agwan Dsondui<sup>410)</sup>, der ersten Wiedergeburt des berühmten Dschamjang Schadba<sup>411)</sup>, des Gründers des Klosters Labrang im Amdo-Gebiet. Vom achten Jahre ab benutzt nur ein Teil der Studierenden die Bücher dieses Kirchenlehrers weiter. Andere dagegen stützen sich auf die Kommentare des Dschebtsunba<sup>412)</sup> von Ssera, eines der berühmten drei Klöster in der Nähe von Lhasa<sup>413)</sup>.

Die Gesamtanlage des Tschö-ra (Sk. 174) besteht aus dem mit klotzigen Rundsteinen uneben gepflasterten Hof und folgenden angrenzenden Kultbauten: Mani-Galerie (16) (Ost- und Nordseite), Tempel der Tausend Buddhas (14) mit zwei

diesen flankierenden Mani-khangs (15) (Südseite), Große Gebetsmühle (17) und Götter-Versamlungs-Tempel (12) (Westseite) (*Bilder 37, 39 und 43*). Das zentral liegende Tschö-ra ist von allen Teilen des Klosters leicht erreichbar. Sein nördlicher Teil setzt sich an die Südwestseite der Großen Klassiker-Halle an und ist von ihr nur durch den schon erwähnten schmalen, ausgemauerten Gang getrennt. Der westliche Teil des Tschö-ra mit dem Hauptgebäude der ganzen Anlage, der Götter-Versamlungs-Halle (12), liegt südlich des Dscho-Tempels (22) und am Osthang der im Westen ziemlich steil ansteigenden Höhen. Der Hof ist durch eine etwa 2,5 m hohe Mauer eingefast (*Bilder 37 und 39*). Sie besitzt vier Zugänge, zwei im Süden, einen an der Nord- und einen an der Ostseite. Da die Schlucht oberhalb der Großen Klassiker-Halle (3) ansteigt und dort von NO nach SW verläuft, mußte die Front des Tschö-ra gegenüber der Großen Klassiker-Halle zurückgestaffelt werden. Auf diese Weise entstand zwischen Schluchtrand, dem Tschö-ra und der Großen Klassiker-Halle eine Dreiecksfläche, die beim Butterfest zur Aufrichtung eines der beiden Tschödpas benutzt wird. Die Außenseite der Hofumfassungsmauer ist schmucklos bis auf die Stelle, die schluchtwärts zeigt (*Bild 39*) und an deren Innenseite eine niedrige, gegen den Hof zu offene Galerie angebaut ist. An der Außenfront weist dieses Stück der Hofmauer in



174

halber Höhe große weiße Felder auf mit blinden, mit Dachgesimsen versehenen, in schwarze Trapeze gebetteten Fenstern. Der obere Mauer- rand ist von einem breiten, schwarzen ornamentalen Fries eingesäumt.

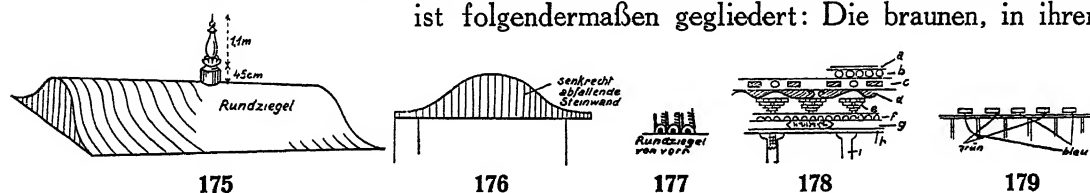
An der Ostseite des Tschö-ra liegt das auf *Bild 39* erkennbare stets offenstehende Tor. Hier strömt bei Festlichkeiten das Volk ein und aus, und hier pflegt auch der Khampo in feierlichem Aufzug den Hof zu betreten und zu verlassen. Wir steigen, von der Schluchtseite kommend, einige Stein- stufen hinauf und stehen dann unter dem von zwei rotbraunen Holzpfählern getragenen, mit grün glasierten Ziegeln bedeckten schmalen Dach eines niederen Vorbaues. Über dem Durchgang ragt ein turmartiger Aufbau hoch: vier Holzsäulen gleicher Farbe und darüber ein zierliches Dach chinesischer Bauart (*Bild 39*).

#### Die „Mani-Galerie“ (16).

Nach Durchschreiten des Tores stehen wir im Tschö-ra und werfen einen Blick rückwärts auf die vorhin erwähnte Galerie (16), die an die Hofumfassungsmauer an der Ostseite angebaut ist. Sie dehnt sich auch auf die Nordseite aus, wo sie im Mittel- teil (16a) größere Ausmaße annimmt (*Sk. 174, Bild 130*). Bei D (*Sk. 174*) lagert in der Galerie ein Stapel kräftiger Balken, die beim Butterfest zum Aufbau der Tschödpa Verwendung finden. In dieser östlichen Galerie drängen sich bei Klosterfesten die Zuschauer, während der Khampo in ihrem nördlichen, gegen den Hof zu offenen Teil (16a) auf einem Holzthron Platz nimmt. Diese Galerie mit dem Holzthron wird nach dem Worte Mani (Edelstein) in Verbindung mit dem chinesischen lou als Mani-lou, „Edelstein-Galerie“ bezeichnet.

Die Galerie hat das auf den *Bildern 43, 157, 163 und 186* wiedergegebene Gesicht. Die mit Flankenleisten versehenen rotbraun gestrichenen Holzsäulen von 2,5 m Höhe — ich zählte im ganzen dreiundzwanzig — laufen nach oben durch. Zwei kurze, mit heute verwaschener Malerei geschmückte Balken sperren sich zwischen je einem Säulenpaar. Am inneren Säulenrand entlang läuft eine verzierte Leiste, die auch nach oben das Feld abschließt. Oberhalb eines schmalen Holzfrises lagern die Dachsparren, die das aus Lehm gestampfte, gegen den Hof zu schwach abfallende Dach tragen.

Der Teil der Galerie auf der Nordseite, der etwas hofwärts vorspringt (16 a), überhöht den andern. Auch tritt dort an Stelle des flachen Daches ein aufgewölbtes (*Sk. 175 und 176, Bild 43*). An seiner Traufe entlang hängt an der Hofseite ein schmales, weißes, am oberen Rand ornamentiertes Tuch mit Spruchtexten. In der Mitte des Firstfrises auf den mit Rundziegeln (*Sk. 177*) von ehemals grüner Farbe bedeckten Dache sitzt auf einem 45 cm hohen Sockel aus grünem Stein ein 1,1 m hohes Gandschir aus Messing. Der Galerieteil 16a, der viel besser erhalten ist als der niedrigere (16), ist folgendermaßen gegliedert: Die braunen, in ihrem



oberen Teile weiß-blau ornamentierten Säulen tragen eine schmale durchlaufende Leiste *h*, auf der ein starker, in den Farben Blau, Grün und Rotbraun bemalter Balken *g* (*Sk. 178*) ruht, der in der Mittelachse eine goldene tibetische Inschrift auf blauem und in der Nebenachse auf grünem Felde trägt (*Sk. 179*). Auf *g* setzt sich ein grün gestrichenes, mit geschnitzten Kreisausschnitten versehenes, profiliertes Feld *f*, dann folgen die chinesischen Holzkonstruktionen (*e*), die ein wechselvolles Farbenspiel in Rot, Grün und Braun, Weiß und Schwarz bieten. Sie werden nach oben durch einen grasgrün und blau bemalten, wellenförmig geschnitzten Balken *d* abgeschlossen. Auf ihm ruht schließlich ein Rundholz (*c*) mit grüner, blauer und brauner Blumenmalerei auf blauem Grunde und elf farbigen Lantsa-Zeichen, die sich in wechselnden Farben von einem weißen, grünen, blauen oder braunen Hintergrund abheben. Das auf einer Lage von runden blauen Sparrenköpfen ruhende Dach *a* ist mit Steinziegeln belegt.

Die Decke der überdachten Galerie 16a ist getäfelt. Jedes der quadratischen Felder (*Sk. 180*) besteht aus einem breiten, abwechselnd weiß, hellgrün, hellgelb, hellblau und grauschwarz bemalten Rahmen *A* und einem Kernstück *B*, das in den Farben Dunkelgrün, Schwarz, Dunkelbraun und Dunkelblau gehalten ist. Die Flächen *A* und *B*, voneinander durch eine blumenverzierte Randleiste getrennt, sind mit großer tibetischer Schrift in verschiedenen Farben bemalt. Die Farben von Schrift und Untergrund wechseln in mehreren Kombinationen.

Der etwas erhöht liegende Boden der Galerie 16a ist mit starken harten Bohlen belegt. Flächen von je etwa 1 Quadratmeter werden durch klobige Holzrahmen zusammengehalten (*Sk. 181*), die durch kräftige eiserne Rundkopfnägel mit dem Boden verbunden sind.

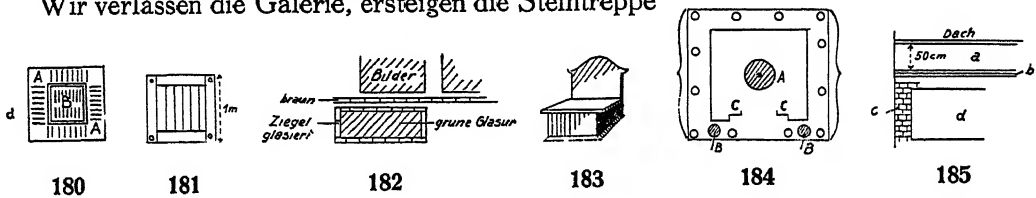


Die Rückwand des flachbedachten Galerieteiles (16) — zugleich Hofumfassungsmauer — ist auf der Innenseite hellbraun gestrichen. Nur im bedachten Teil 16a ist der 1,2 m hohe, nach oben hin durch ein Fries aus braun glasierten Ziegeln abgeschlossene Sockel der Rückwand mit Ziegeln von grüner Farbe verkleidet. In die Rückwand sind fünf breite in eine braune Ziegelleiste gefaßte Felder eingelassen (*Sk. 182*).

Oberhalb jedes dieser Felder schmücken Bilder mit Buddha-Darstellungen die Wand. Alle sind recht gut erhalten. Vor dem Mittelbild (*Bild 40*) steht der etwa 40 cm hohe hölzerne Thron, auf dem sich der Khampo bei Festlichkeiten niederzulassen pflegt (*Sk. 183*).

Am westlichen Ende der Mani-Galerie, also dicht neben der Steintreppe, die zur 2 m höher gelegenen Terrasse im Norden hinaufführt (*Bild 43*), stößt man noch innerhalb der Galerie auf drei nebeneinanderstehende, oben abgerundete 1 m hohe Steintafeln, die mit zum Teil verwitterten tibetischen und chinesischen Schriftzeichen beschrieben sind. Es soll sich bei diesen Texten um Auszüge aus Klosterchroniken handeln.

Wir verlassen die Galerie, ersteigen die Steintreppe



und werfen vom erhöhten Standpunkt im Tore der nördlichen Hofumfassungsmauer (*Bild 41*) aus einen Blick auf den südlichen Teil des Tschö-ra, und zwar auf den Haupttempel (14) (*Bild 44*) und die ihn flankierenden kleineren Gebäude, die auf der Kumbum-Karte als Mani-khang (15) bezeichnet sind (*Bild 37*). Dieser Name bedeutet „Gebetsmühlen-Haus“ oder -Kapelle. Alle drei Tempel ruhen auf einer 55 cm hohen, mit Steinplatten gepflasterten Terrasse, die mit einer Ziegelmauer und Längsteinen aus Granit eingefast ist.

Wir wollen uns zuerst mit dem

### „Mani-khang“ an der Schluchtseite (15)

beschäftigen (*Bilder 37 und 44*). Seine ebenfalls aus Ziegeln erbauten Kernmauern ruhen auf einem 1,2 m hohen quadratischen Sockel aus dem gleichen Baustoff (*c, Sk. 185*). Rückfront und Seitenwände sind abgeputzt und mit weiß getünchten Spiegeln (*d*) versehen. Die Wände sind oben, also dicht unterhalb des Daches, durch einen 50 cm breiten Fries (*a*) abgeschlossen, der mit einer schlecht ausgeführten chinesischen Schwarzzeichnung bemalt und oben und unten von je zwei Ziegelfriesen eingefast ist. Das Tor der Kapelle, das fast die ganze Vorderfront ausfüllt, besteht aus zwei braun gestrichenen Holzflügeln, deren obere Füllung beiderseits schlecht gemalte chinesische Bilderbedecken. Oberhalb des Torsturzes eine rotbraun gestrichene Tafel mit goldener tibetischer Inschrift.

Um die Kapelle herum läuft ein Säulengang (*Bild 44, Sk. 184*). An jeder Seite zählen wir vier 2,5 m hohe Holzsäulen, im ganzen also zwölf. Jede Säule hat einen Durchmesser von 25 cm. An der dem Hof zugekehrten Seite, und zwar beiderseits des

Tores ist zwischen einem Säulenpaar je eine Gebetsmühle eingebaut. Die im Durchmesser 45 cm starken, 80 cm hohen Gebetsmaschinen sind rotbraun gestrichen und tragen in der Mitte an der Zylinderfläche als Aufschrift die „sechs Silben“ in Gold. Die beiden Enden der Zylinderwand sind ringartig mit einem 18 cm breiten Band eingefasst, das mit einem dem Querschnitt eines doppelten T-Trägers ähnelnden Muster in Blau, Braun und Grün abschließt (*Sk. 186*). An den Flanken der Kapelle zählen wir je vier große und an der Rückfront drei große und eine kleine Gebetsmühle. Um deren Gebrauch zu erleichtern, sind sie alle in Brusthöhe festgemacht.

In *Skizze 187* ist die Front des Erdgeschosses der Kapelle dargestellt. Die Holzsäulen laufen bis zum runden Architrav (*g*) durch. Ein kurzer runder Balken (*k*) sperrt sich zwischen jedes Säulenpaar dicht unterhalb des Architravs, der in Front eine tibetische Inschrift in Gold (*a*) auf blauem Felde zeigt, an den Flanken dagegen eine solche auf weißem Felde. Unterhalb der kurzen Rundbalken (bei *i*) gebogene Frieze mit geschnitzten Blumen und Blättern. Eine geschickte Hand hat diese durch Bemalung



mit Blau und Grün recht naturähnlich gestaltet (*Bild 44*). Kleine Balkengefüge (*f*), die oberhalb der weiter auseinanderstehenden Mittelsäulen durch hübsch bemalte Holzverzierungen (*1*) in Form geschnittener Blumen ersetzt werden, tragen den starken, mit grünen, braunen, weißen, blauen und goldenen Ornamenten geschmückten Balken *d*. Dort finden wir oberhalb der dichter aneinanderstehenden Säulenpaare auf ovalem blauem Feld je eine tibetische Schrift in Gold. Auf *d* ruht eine verdoppelte Sparrenlage, deren runde Köpfe (*c*) blaue und deren quadratische (*β*) rote Stirnflächen haben.

Das ziemlich weit vorspringende Zwischendach ist mit grünen Rundschildeln bedeckt. Seine leicht aufwärts geschweiften Ecken (bei *a*) und die Gratstreifen (bei *b*) laufen in kleinen grün glasierten Drachenköpfen aus (*Sk. 188*).

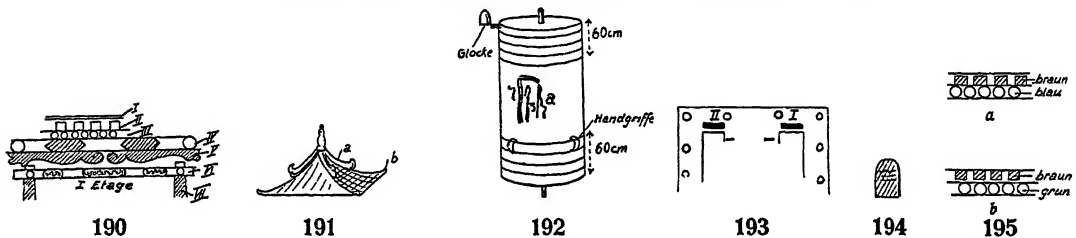
Auf diesem Zwischendach ruht der erste Stock, dessen Grundriß sich gegen den des Erdgeschosses verjüngt. Er wird aus vier Säulen von je 1,50 m Höhe dargestellt, zwischen die dünne Holzwände eingefügt sind (*Sk. 189*). In jeder Wand befinden sich drei nebeneinanderliegende Einteilungen. Jede Einteilung hat im oberen Teile ein Gitterfenster, und im unteren, der braun gestrichenen Holzfüllung, ein verwaschenes Bildmuster. *Skizze 190* gibt eine Vorstellung von der Gliederung dieses oberen Tempelteiles: Der Architrav (*VI*) zeichnet sich durch zierlichen blauen Blumenschmuck in den Hauptfarben Weiß, Braun und Grün aus. Über ihm ruht auf vierkantigen Querhölzern der geschnittene, geschweifte Balken (*V*), an dem braune Blumenmuster und grüne Blätter auffallen. Auf einem Rundbalken (*IV*) blaue Schilder. In der Doppellinie der Sparrenköpfe sind die runden an den Stirnseiten (*III*) blau und die quadratischen (*II*) braun. Die Dachtraufe trägt den aus runden Steinziegeln bestehenden Dachbelag (*I*) (*Bilder 37, 44 und Sk. 191*). Die leicht nach aufwärts geschweiften Ecken des chinesischen Daches (*b*)

springen auch hier weit über die Tempelwände vor. An der Dachspitze 20 cm hohe, seitliche mit Blumenornamenten geschmückte kräftige Grate (*a*), die an der Spitze in ein 55 cm hohes Messing-Gandschir auslaufen.

Diese Kapelle umschließt eine Gebetsmühle von der ansehnlichen Höhe von 2,70 m (*Sk. 192*). Das tonnenartige Gebilde ist rot lackiert und an seiner runden Fläche mit mächtigen tibetischen Lantsa-Zeichen in Gold bemalt. Oben und unten legen sich um den Zylinder je vier 15 cm breite farbig ornamentierte und mit Blumen gemusterte Ringe. In Höhe der unteren ist an der Gebetsmühle ein Handgriff befestigt, mit dessen Hilfe die Tonne in Drehung versetzt werden kann (*Sk. 192*). Nach jeder Umdrehung ertönt ein Glockenschlag, der durch den Anschlag eines exzentrisch oben angebrachten Zapfens an einer seitlich befestigten Glocke ausgelöst wird. So kann der fromme Beter seine anstrengende Tätigkeit mit dem Gehör nachprüfen.

Das Gegenstück zu dieser Kapelle liegt zwischen dem Steilhang im Westen und dem „Tempel der Tausend Buddhas“. Es führt den Namen:

„Westlicher Mani-khang im Tschö-ra“ (15).



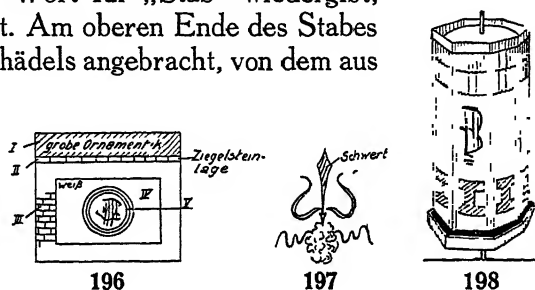
Auch dieses Tempelchen ist auf der Kumbum-Karte (mit 15) bezeichnet. In seiner Bauart unterscheidet es sich so wenig von dem eben geschilderten, daß wir uns kurz fassen können und nur auf die unterscheidenden Merkmale aufmerksam zu machen brauchen. Maße und Bauart sind fast genau gleich, auch das Dach unterscheidet sich nicht von dem des andern Mani-khang (*Sk. 193*). Die Türflügel sind braun gestrichen und haben weiße Füllungen mit schlecht ausgeführten chinesischen Schwarzzeichnungen. Oberhalb des Eingangs prangt ein Schild mit chinesischer Inschrift in Gold auf blauem Grunde. Ihren Inhalt konnte ich nicht ermitteln, doch läßt ihr Vorhandensein darauf schließen, daß es sich bei dem Gebäude um eine kaiserliche Stiftung oder einen andern Huldbeis des Herrscherhauses handelt. Bei *I* ist eine große, bei *II* eine kleinere Gedenktafel aus Stein (*Sk. 194*) stehend in den Boden eingelassen. Beide schließen oben in einem Rundbogen ab und sind mit eingemeißelten chinesischen Inschriften bedeckt. Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal dieses Tempelchens gegenüber seinem Zwillingsbau besteht in der Verschiedenheit der Farben an den Stirnflächen der obersten Doppelinie von Sparrenköpfen dicht unterhalb sowohl des Zwischendaches als auch des Hauptdaches. Die Stirnflächen beim westlichen Mani-khang zeigen unterhalb des Zwischendaches (*a*, *Sk. 195*) und unterhalb des Hauptdaches (*b*) die in der Skizze angegebene Bemalung.

An der Vorderseite der Kapelle fehlen die Gebetsmühlen, an der Rückseite dagegen finden wir vier, an der Bergseite sechs und an der Schluchtseite sogar acht. Alle

diese Gebetsmaschinen haben einen bescheidenen Durchmesser. Sie heben sich von den in die grün glasierten Ziegelflächen (III, Sk. 196) eingelassenen, weiß getünchten Feldern IV, deren Mitte jeweils ein Namtschuwangdan (V) in den rituellen Farben einnimmt, klar ab. Dieses verschlungene, 90 cm breite Monogramm ist von konzentrischen Kreisen in Grün und Hellgrün, Rotbraun und Hellrotbraun, Blau und Hellblau umgeben. Die weißen Wandflächen sind nach oben durch zwei Friese abgegrenzt, einen aus Ziegeln (II) und einen breiten, grob ornamentierten aus Stein. An der Rückwand tritt an Stelle des mystischen Monogramms eine farbige Zeichnung des gleichfalls mystischen Dreizacks. Da wir ihm, der auch den Namen Trisūla führt, auf unserer Wanderung durch das Kloster noch oft begegnen werden, seien gleich hier einige erklärende Worte beigefügt.

Für diesen Dreizack haben die Tibeter den Sanskritausdruck unverändert in ihre Kultsprache übernommen. Doch findet man dafür auch noch die Bezeichnung Khatvam-tsessum<sup>414)</sup>, deren erster Teil das indische Wort für „Stab“ wiedergibt, während tssessum „drei Spitzen“<sup>415)</sup> bedeutet. Am oberen Ende des Stabes ist die plastische Darstellung eines Totenschädels angebracht, von dem aus beiderseits ein breites, scharf geschliffenes lanzettförmiges Blatt vorspringt (Sk. 197). Eben solche Gebilde, die bei flüchtigem Hinblick wehenden Bändern ähneln, nehmen auf beiden Seiten des Schädels in der Schläfengegend ihren Ausgang<sup>416)</sup>. Bei der Malerei an der Rückseite des Tempelchens ist die Schädelpartie durch einen Büschel von blauen und rotbraunen Blumen mit grünen Blättern ersetzt. Der Dreizack selbst ist ein Wahrzeichen der hinduistischen Gottheit Śiva; er kommt aber auch in der älteren Kunst des Buddhismus vor, „die noch keine Darstellung des Religionsstifters kannte, sondern sich damit begnügte, das Geistige durch Symbole, das Rad und den Dreizack, den heiligen Stūpa und den heiligen Baum auszudrücken“<sup>417)</sup>.

Im Innern der Kapelle kann eine große Gebetsmühle um die Achse (Sk. 198) gedreht werden. Ihr Zylinder besitzt annähernd die gleichen Maße wie der ihrer Zwillingschwester, nur ist er äußerlich von ihm verschieden. Hier ist die Gebets-tonne in ein enganliegendes, sechskantiges prismatisches Gehäuse eingebaut, auf dessen rot lackierten Flächen die goldenen Zeichen des Sechssilben-Gebets verteilt sind. In ihrem oberen Teil ist die große Trommel mit zwei übereinanderliegenden Draperien geschmückt, deren obere grün und deren untere violett ist. Durch einen Druck auf die braun lackierten Stäbe längs der Kanten des Prismas wird die Gebetsmühle in Drehung versetzt. Das untere Drittel der Tonnenoberfläche ist mit Ornamenten in Form doppelter T-Träger bemalt, die sich in den Farben Rot, Weiß, Blau, Grün und Gelb von schwarzem Grunde abheben. An der Peripherie des unteren Tonnenbodens ist an den Längsstreben ein mit farbigen Rechtecken versehener schmaler Kasten befestigt, der zur Aufnahme von geschriebenen oder in der Klosterdruckerei mit der Hand gedruckten Gebeten dient.

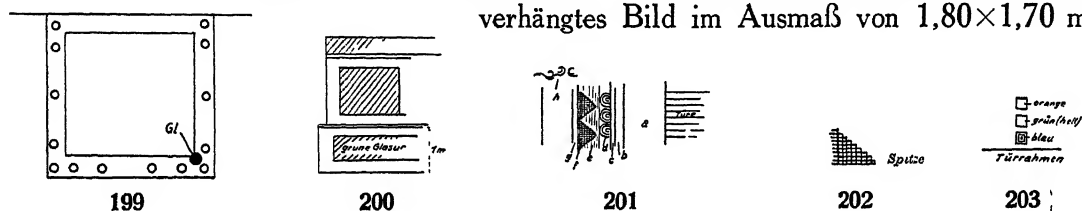


Nun zu dem zwischen den beiden Kapellen liegenden

„Tempel der Tausend Buddhas“ (14).

Er ist auf den *Bildern 37 und 44* dargestellt und hat bei einer Frontbreite von 13,5 m quadratischen Grundriß (*Sk. 199*). Außen ist er auf drei Seiten von einer schmalen Säulengalerie umgeben (*Bilder 41, 42 und 44*). Zwischen den an den Tempelflanken stehenden Säulen und den zunächstliegenden der beiden Mani-khangs dehnt sich je ein Zwischenraum von 3,6 m (*Bild 42*).

In den 1 m hohen, aus Granitquadern festgefügt, oben von einem braun glasierten Ziegelfries begrenzten Sockel des Tempels sind Felder aus grüner Tonglasur eingelassen (*Sk. 200*). In den grau gestrichenen Ziegelmauern liegen weiße Felder mit schlechten chinesischen Darstellungen von blumengefüllten Vasen in den Farben Braun und Schwarz. Nach oben hin ist die Ziegelmauer durch ein schmales Band und einen darüberlagernden breiten, weiß getünchten Fries mit schlechter Ornamentik in Braun und Schwarz abgegrenzt. Die Frontflächen beiderseits der Tür schmückt je ein großes, verhängtes Bild im Ausmaß von  $1,80 \times 1,70$  m.



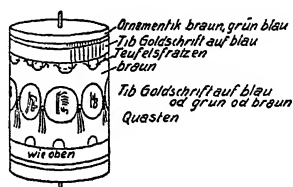
Das rotbraun gestrichene Tor ist mit einem kreuzartig angeordneten, ungeschickt nachgeahmten Goldbeschlag und einem einen großen Ring haltenden Messingknauf von 13 cm Durchmesser versehen. Der rotbraune, profilierte Türrahmen (*Sk. 201*) ist auch hier zum Teil geschnitzt. Der flache Fries *h* weist blaue Ornamente auf und der schmale braune (*g*) blauen Blumenschmuck. Die beiden Friese *e* und *f* sind im Dreiecksmuster geschnitzt und grün bemalt. Dabei sind die Spitzen der Dreiecke tiefer eingekerbt als die Grundlinie, so daß die geschnitzten Dreiecke im Aufriß das in *Skizze 202* gezeigte treppenartige Profil darbieten. Die schmälere Türprofilierung *d* offenbart das uns schon bekannte Mäandermuster in Form mehrerer ineinandergeschichteter blauer, grüner und roter Schalen verschiedener Größe. Der schmalen, schwarzen Borte (*c*) sind goldene kleine Halbkügelchen aufgesetzt. Der flache Fries *b* ist dunkelbraun bemalt. Den Abschluß gegen die Tür zu macht der breite, rotbraun gestrichene, besonders reich mit blauen und grünen Blumenmustern und goldenen Drachen verzierte Fries *a*. Auch bei dem Mitteltempel ist über dem Eingang eine goldene tibetische Inschrift mit Goldrand angebracht. Oberhalb des Türsturzes sehen wir drei Reihen von quadratischen Balkenköpfen (*Sk. 203*), deren Stirnflächen, von unten nach oben gezählt, in den Farben Blau, Grün oder Hellgrün und Orange gehalten sind. Auf den goldumrandeten Köpfen der untersten Balkenlage goldene tibetische Schriftzeichen.

An der Vorderseite des Tempels stehen zwei Ecksäulen und dazwischen vier zwölfkantige Pfeiler, an den Flanken je fünf rotbraun gestrichene Säulen (*Bilder 41 und 44*). Im ganzen zählen wir hier also vierzehn Säulen und Pfeiler. Alle haben einen Durch-

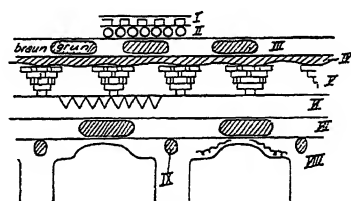
messer von 32 cm und eine Höhe von 3,8 m. Im nordwestlichen Eck der Säulengalerie (auf Bild 41), und zwar links des letzten Pfeilers (auf Sk. 199 bei Gl), hängt an einem Querbalken in Reichhöhe eine 1 m hohe Glocke mit angegossener chinesischer Schrift. Diese größeren Tempelglocken sind starr an dem Gebälk befestigt, wie das z. B. auch stets in den orientalischen Kirchen der Fall ist. Sie werden durch einen freischwebenden Balken zum Anschlag gebracht<sup>418</sup>). Dem Lamaismus sind sie eigentlich fremd, und schon die chinesische Inschrift auf der Tempelglocke deutet darauf hin, daß es sich hier um Lehngut aus dem Reiche der Mitte handelt. Viel häufiger trifft man diese Glocken in den buddhistischen Klöstern Chinas und Koreas an. In besonders großen Abmessungen kommen sie in Japan vor, wo sie unbedingt zum eisernen Bestand des O-tera, der buddhistischen klösterlichen Tempelanlage, gehören<sup>419</sup>).

Auch auf den „Tempel der Tausend Buddhas“ trifft die allgemeine Bezeichnung Mani-khang zu, laden doch auch hier an beiden Tempelflanken je sieben mit dem unteren Zylinderrand in Hüfthöhe angebrachte Gebetsmühlen zu frommer Betätigung ein (Bild 42).

An der Vorderseite fehlen die Mani-Zylinder, und die Rückseite kommt dafür sowieso nicht in Betracht, da sie mit der Hofumfassungsmauer zusammenfällt. Alle Gebetsmühlen dieses Tempels sind 90 cm hoch und von gleichmäßiger Ausführung



204



205

(Sk. 204). Um den oberen Rand des Zylinders läuft ein breiter Reifen mit braunen, grünen und blauen Verzierungen, der durch einen schmalen blauen, mit goldenen tibetischen Schriftzeichen bemalten, abgelöst wird. Am unteren Rande der Bänder befinden sich Darstellungen von Teufelsköpfen. In der Mitte der braunen Zylinderoberfläche finden wir auch hier auf mehreren kreisrunden Feldern in goldener Lantsa-Schrift die „sechs Silben“ gemalt. Dabei wechselt die Farbe des Feldes zwischen Blau, Grün und Braun. Zwischen je zwei Feldern liegt ein quastenartiges Gebilde. Im unteren Drittel wird die Zylinderfläche durch die gleichen Verzierungen abgeschlossen, wie wir sie am oberen Teile beschrieben haben, nur treten sie hier in umgekehrter Reihenfolge auf.

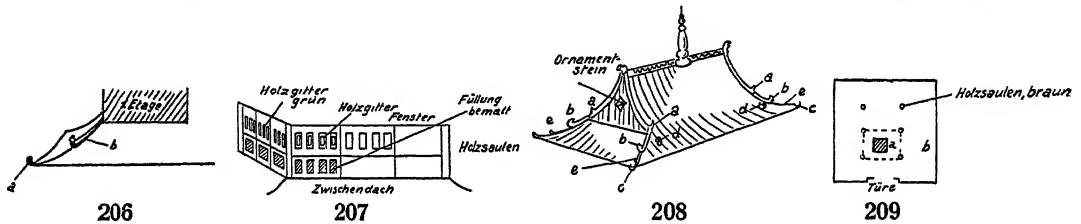
Vom Hof aus gesehen, bietet sich das Erdgeschoß der Tempelfront ähnlich wie in Skizze 205 dar: Die Ecksäulen und die dazwischenliegenden Pfeiler tragen blau und grün bemalte und reichverzierte Konsolenkapitelle. Die Kapitellköpfe an den Pfeilern bestehen entweder aus Buddha-Darstellungen oder aus dem mystischen Monogramm (VIII und IX), beide auf kleinem farbigem Feld. Der durchlaufende mächtige geschnitzte Architrav (VII) ist vorne vorwiegend grün bemalt und mit Gold verziert, an den Flanken dagegen braun gestrichen. Auch er trägt auf Feldern je eine tibetische Inschrift in Gold, nur wechselt dabei die Farbe. In der Mittelachse ist sie blau, in der angrenzenden grün und in der nächsten wieder blau. Der kräftige Balken VI bietet Kerbschnittereien im Dreiecksmuster in Blau, Braun und Grün. Er trägt die blau und grün bemalten chinesischen Holzgefüge V. Der Balken IV ist wellenförmig ausgebuchtet. Auf dem braun gestrichenen und blau ornamentierten Balken III zählen wir mehrere

grün gestrichene Felder. Die Dachtraufe, eine verdoppelte Sparrenlage, setzt sich aus grünen runden (II) und quadratischen rotbraunen (I) Sparrenköpfen zusammen. Die Stirnfläche der ersteren ist mit einem Rosettenmuster in Blau, Braun und Weiß geschmückt. Am Balken III ist genau über dem Tempelzugang eine 3 m lange, in einen geschnittenen Rahmen gefügte Widmungstafel mit goldenen chinesischen Schriftzeichen befestigt.

An den Flanken ist das Erdgeschoß des Tempels einfacher gehalten (Bild 42). Auch zeigen dort die Sparrenköpfe andere Farben; die runden sind nämlich blau und die viereckigen gelbbraun gestrichen.

Das Zwischendach ist geschweift. Sein Belag besteht aus Rundschindeln, die früher wohl grün gewesen sein mögen. An den Dachecken (a) und am Gratstreifen bei b (Sk. 206) sitzen glasierte Drachenköpfe ähnlich wie bei den beiden andern Mani-khangs (15).

Auch hier ruht auf dem Unterbau das kleinere Obergeschoß (Sk. 207). Dort zählen wir an jeder Seite vier braune Holzsäulen, im ganzen also zwölf. An allen Tempelseiten stehen die beiden mittleren Säulen etwas weiter auseinander. Die zwischen diese Träger eingefügten drei Felder sind auch hier in je vier Einteilungen gegliedert.



Jede Einteilung enthält im oberen Teil ein grün gestrichenes Holzgitterfenster und im unteren eine braune schwarz geränderte Holzfüllung mit einem scheibenförmigen Schmuck in der Mitte. Auf den Säulen, und zwar auf einem in den Farben Blau, Braun, Grün, Weiß und Gold bemalten Doppelbalken, liegen bogenförmig verlaufende Querträger, die ihrerseits wieder braune, geschnitzte, mit zarten Blumenmustern in den Farben Grün, Blau und Weiß versehene Rundbalken tragen, auf denen schließlich die aus einer verdoppelten Sparrenlage bestehende Dachtraufe ruht. Die unteren runden Sparrenköpfe sind braun bemalt und die oberen viereckigen blau. Auf den Doppelbalken in Frontmitte ein blaues Feld mit zarter goldener Inschrift.

Das mit grün glasierten Rundziegeln bedeckte und in der Mitte von einem vergoldeten Messing-Gandschir geschmückte Dach des „Tempels der Tausend Buddhas“ (Bild 37, 44 und Sk. 208) ist mit einem Firstfries aus gleichem Material versehen, der, 35 cm hoch, an den Flanken Blumenmuster zeigt. Bei a befinden sich am unteren Ende der Giebellinie Drachenköpfe mit Schopf aus grüner Glasur, bei b am Ende des Gratstreifens solche ohne Schopf, bei c an den Dachecken kleine Drachenköpfe mit offenem Maul, bei d kleine Hirschfiguren aus brauner Tonglasur und bei e kleine Löwen.

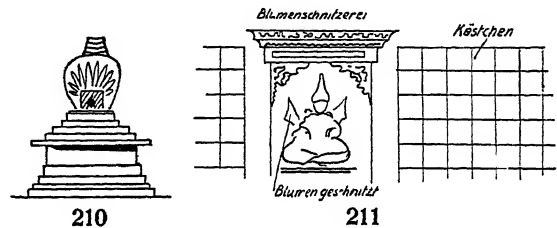
Innen wird der verhältnismäßig große, rotbraun gestrichene Raum nur durch sechs braun getünchte, frei stehende Holzsäulen gestützt, was auf eine zuverlässige Durchbildung des Gefüges der Deckenbalken schließen läßt. Schnitzerei und Bemalung des Gebälks stellen recht grobe Arbeit dar. An Farben herrschen Grün, Rotbraun, Blau und Gelb vor. Über den vorderen vier Säulen steigt ein Lichtschacht empor (Sk. 209),

der den ersten Stock durchbricht und bis zur Decke reicht. Gegen den lichten Raum zu wird auch hier der erste Stock durch eine rot lackierte Holzbrüstung abgegrenzt.

Genau unter dem Lichtschacht erhebt sich ein 1,30 m hoher, quadratischer Aufbau von 1,50 m Seitenlänge (*a*), der mit Blumen und Tieren in Weiß und Blau bemalt ist. Auf diesem Sockel ruht ein 2 m hohes Tschorten aus braunem Holz mit reichem getriebenem Goldbeschlag. Diese sehr schöne, ihrer religiösen Bestimmung als Kultgegenstand durchaus würdige Arbeit (*Sk. 210*) ist in Tücher eingeschlagen, die vorn übereinandergreifen. In der unbedeckten Kammeröffnung ist eine sitzende, in einen gelben Mantel eingehüllte Buddha-Figur sichtbar, an der eine um die Schultern gehängte Stola auffällt. Zwischen dem Großen Tschorten und dem Eingang ist an der Decke ein Labri von 1,30 m Seitenlänge befestigt.

An den Seitenwänden wie längs der Rückwand zieht sich ein 1,30 m hohes rot lackiertes tischartiges Gestell entlang, das einen die Wände bedeckenden Aufbau trägt. Er setzt sich aus einer großen Zahl von kleinen Nischen zusammen, die sich in fünf Reihen übereinander aufbauen. Ich zählte an der rechten Wand 23 mal 5, auf der linken 33 mal 5 und an der Rückwand 25 mal 6 solcher Nischen. Doch ist damit ihre Zahl noch keineswegs erschöpft, da die Gestelle mit den Nischen noch bis in die Nähe des Tores reichen, wo ich mir bei der Dunkelheit keinen Überblick verschaffen konnte. Außerdem stehen solche Gestelle auch im ersten Stock des Tempels, wohin der Zugang versperrt war. Jede der innen braun gestrichenen, außen mit Goldleisten eingerahmten Nischen hat eine Breite von 30 cm und eine Höhe von 25 cm. Alle sind nach vorn durch ein Glasfenster abgeschlossen, hinter dem jeweils eine, in einen gelbroten Mantel gehüllte Buddha-Figur sitzt.

Hochgegriffene Zahlen spielen im Buddhismus nach indischem Vorbild eine bedeutende Rolle. Und so haben auch die tausend Buddha-Darstellungen, die in diesem Tempel untergebracht sind, die Veranlassung zu seinem Namen gegeben. Da die Lehre jedem Weltzeitalter<sup>420</sup> tausend Buddhas zuspricht, ist es verständlich, daß man sich unter ihnen schwer zurechtfindet. Diese Schwierigkeit geht auch daraus hervor, daß eine allein auf den historischen Stifter der Religion bezügliche Schrift den hochtrabenden Titel „Die fünftausendvierhundertdreißig Namen Buddhas<sup>421</sup>“ trägt! Aber auch den tausend Buddhas des gegenwärtigen Zeitalters, des sogenannten Bhadrakalpa, hat die Literatur umfangreiche Schriften gewidmet, unter denen das Bhadrakalpa-sūtra<sup>422</sup>, das in die kanonische Enzyklopädie des Lamaismus, den Kandschur, aufgenommen ist, an erster Stelle steht. Den Bhadrakalpa bezeichnen übrigens die Tibeter als Kalsang, d. h. die „selige Periode<sup>423</sup>“. Eine tibetische Bezeichnung des Tempels, die auf die tausend Bildnisse der Buddhas Bezug nähme, ist mir nicht zu Ohren gekommen; sie müßte etwa Ssangdschā-tong-khang<sup>424</sup> lauten. Dagegen sei hier noch nachträglich bemerkt, daß die Chinesen das ganze Tschö-ra den „Hof der Sūtra-Erklärung“, also „Chiang ching yüan“ nennen.



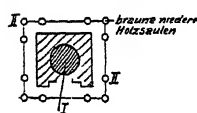


In der Mitte der Rückwand des Tempelsaales ist das fächerreiche Gestell mit den unzähligen Buddhas unterbrochen. Den frei werdenden Platz nimmt ein ebenso hoher Kasten mit einem reich geschnitzten Aufsatz ein, der vorn durch eine Glasscheibe verschlossen ist. Er enthält die lebensgroße, goldschimmernde Figur Tsongkhapas. Der Reformator trägt das spitze Barett der Gelben Kirche, ist in eine rote Toga gehüllt und von einem in Blumenmuster reich geschnitzten Baldachin beschirmt. Das Laubwerk hinter Tsongkhapa und die Blütenstengel in seinen Händen sind in der gleichen Weise ausgeführt (*Sk. 211*).

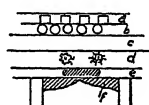
Auch im Obergeschoß, und zwar genau oberhalb des Kastens mit Tsongkhapa, erkennt man einen ähnlichen Schrein, nur ist er dort dicht mit Khadaks behängt.

Im Südwesteck des Tschö-ra, nahe der südlichen Mauer des Götter-Versammlungstempels und der Hofumfassungsmauer, also dicht am westlichen Hang, erhebt sich auf einer 2,3 m hohen, schmalen, auf Ziegelsteinen erbauten Terrasse noch ein weiterer vereinzelt stehender, kapellenartiger Bau, der auf der Kumbum-Karte als

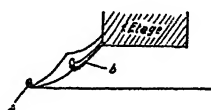
### „Große Gebetsmühle“ (17)



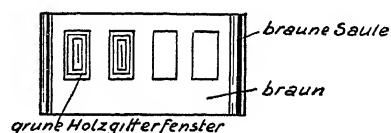
212



213



214



215

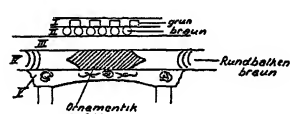
verzeichnet ist. Zu ihm führen Steinstufen hinauf (*Bild 41, 45*). Wegen seines Inhalts wird er ebenfalls zur Gattung des Mani-khang gerechnet.

Auch dieses Tempelchen ist von einer Galerie umgeben (*Sk. 212*), deren zwölf niedrige, zu je dreien auf die Ecken verteilte braune Holzsäulen das Zwischendach tragen. Hier fehlen im Gegensatz zu den andern Mani-khangs die kleineren Gebetsmühlen. Die hofwärts gerichtete Front springt beiderseits der Tore etwas zurück. Die braunen Türfüllungen zeigen im oberen Teil verblaßte chinesische Malerei (*Bild 45*). Bevor wir uns dem Obergeschoß zuwenden, wollen wir noch einen Blick auf den Säulenvorbau werfen, dessen Stirnseite in *Skizze 213* dargestellt ist. Die Säulen laufen nach oben bis zum Balken *d* durch. Zwischen die Säulen sperrt sich dicht unterhalb ein kurzer Balken (*e*), der aber auf der Skizze falsch gezeichnet ist. Am unteren Rand von *e* ein gebogener, reich geschnitzter Fries (*f*) mit vergoldeten Drachen und gemalten Blumen. An den Innenseiten der Säulen läuft eine Leiste entlang. Auf dem geschnitzten und mit Blumen bemalten Architrav *e* sehen wir auf blauem Felde eine tibetische Goldinschrift. Auf dem braun gestrichenen und grün und blau ornamentierten Balken *c* ruht eine verdoppelte Sparrenlage, deren runde Sparrenköpfe *b* blau, die viereckigen *a* dagegen braun gestrichen sind. Das rings um die Kapelle führende Zwischendach bedecken grüne Rundziegel. Die Dachecken und Gratstreifen enden in glasierten Drachenköpfen (*Sk. 214*).

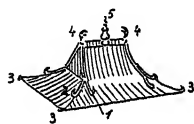
Der Grundriß des Obergeschosses ist auch hier kleiner als beim Unterbau. Sein Gerippe bilden vier kurze braune Holzsäulen, von denen je zwei eine braune Holzwand mit je vier grünen Einteilungen halten (*Sk. 215*). Jede Einteilung ist mit einem Holz-

gitterfensterchen versehen. *Skizze 216* gibt ein Bild der Stirnseite des Obergeschosses und *Skizze 217* ein solches vom Dache. An ihm sind übrigens nur die Zierate in Gestalt von Drachenschwänzen an den Firstenden (4) erwähnenswert, da sie sich durch eine außergewöhnliche Größe auszeichnen. Bei 1 und 2 auch hier Drachenköpfe aus grün glasiertem Ton, bei 3 solche in kleineren Ausmaßen.

Fast das ganze Innere dieses Kapellchens wird durch eine Gebetstonne (*Sk. 218*) ausgefüllt, die ebenfalls in ein sechskantiges Holzprisma eingebaut ist. Zwischen den festen Stäben, die die Kanten darstellen und gleichzeitig als Handhabe für die Drehung dienen, sind längs der oberen und unteren Peripherie des Zylinders Querleisten (*a*) aufgenagelt. Auf der Mitte der Gebetstonne wiederholen sich auf rot lackiertem Grunde in großer Form die „Sechs Silben“ in Gold. An der Zylinderoberfläche erkennen wir in



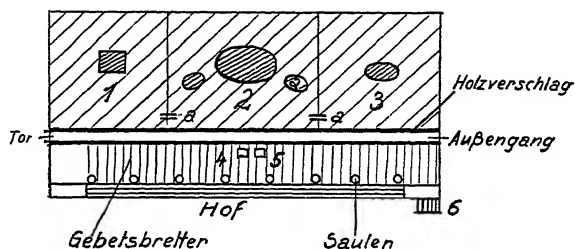
216



217



218



219

jedem der von zwei Stäben eingefassten bandartigen Streifen eine große Rosette in Gold, Grün und Blau. Unterhalb der Rosetten Halbmonde, die unter sich durch angemalte goldene Schnüre verbunden sind. Die Verzierung des unteren Viertels der Zylinderoberfläche setzt sich aus einem schmalen und einem tieferliegenden breiten Ring zusammen, der zwischen je zwei Holzstäben in Blau und Grün ein Schmuckmuster zeigt, das einer römischen Eins ähnelt.

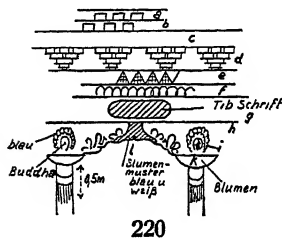
Damit ist die Beschreibung der Gebetsmühlen-Tempel abgeschlossen, und wir haben jetzt, eingekleidet in eine Schar andächtiger Pilger, Gelegenheit, ohne besonderes Aufsehen zu erregen, dem

### „Götter-Versamlungs-Tempel“ (12)

einen Besuch abzustatten. Seine nackte Südflanke ragt direkt vor uns auf. Ein kleines Tor (*a, Sk. 224* oder „Tor“ in *Sk. 219*) bildet hier den einzigen Zugang. Es bedürfte also nur einiger Schritte, um unter das Tempeldach zu gelangen. Doch wir wollen davon absehen und noch einmal nach dem Tschö-ra hinabsteigen, um zuerst von dort aus einen Gesamteindruck des Tempels zu erhalten.

Einige allgemeine Bemerkungen über Namen und Zweck dieses Bauwerks seien vorausgeschickt: „Götter-Versamlungs-Tempel“ ist eine genaue Übersetzung der mir an Ort und Stelle gegebenen tibetischen Bezeichnung Tsug-Lha-khang, korrekt geschrieben: *gtsug lha k'an*. Der Ausdruck findet sich in dieser Zusammensetzung zwar nicht in den Wörterbüchern, ergibt aber doch die angeführte Bedeutung, wenn wir ihn mit einem andern, in der lamaistischen Fachsprache recht gebräuchlichen Worte, nämlich

Tsug-lag-khang zusammenstellen<sup>425</sup>). Es entspricht nämlich ursprünglich dem Sanskritwort Vihāra, das auch mit „Tempelkloster“ übersetzt werden kann<sup>426</sup>). Heute aber wird der Ausdruck meist nur für die Haupthalle der Götterdienste und Mönchsversammlungen in den großen Klöstern gebraucht<sup>427</sup>). Er wird deshalb in Kumbum mit vollem Recht auch noch auf die „Große Klassiker-Halle“ (3) angewandt. Für den „Götter-Versammlungs-Tempel“ ist der Ausdruck insofern am Platze, als nach einer Angabe Cybikovs bei schlechter Witterung die Vorlesungen und Redekämpfe der Tsannjid-Fakultät mangels eines eigenen Unterrichtsraumes dorthin verlegt werden<sup>428</sup>). Andererseits aber ist der Tempel auch ein wichtiges „Götterhaus“, wovon wir uns bei der Besichtigung noch selbst überzeugen können. Wir haben es also in dem Ausdruck „Tsug-Lha-khang“ mit einer der im Tibetischen so überaus häufigen Abkürzungen<sup>429</sup>) zu tun, wobei im vorliegenden Falle die Silbe Tsug das Gebäude als Statte für „Versammlungen“ bezeichnet, während uns „Lha-khang“ in seinen Bestandteilen mit der



Gesamtbedeutung „Götterhaus“ schon bekannt ist. Eine chinesische Bezeichnung konnte ich von den ortseingewohnten Chinesen leider nicht in Erfahrung bringen. Dies ist aber wohl darauf zurückzuführen, daß die Buddhisten im Reiche der Mitte wie ihre japanischen Glaubensbrüder innerhalb ihrer Klosteranlagen überhaupt keine Gebäude haben, die dem Tsug-lag-khang und „Lha-khang“ des Lamaismus gleichwertig an die Seite zu stellen wären.

Cybikov bringt diesen Tempel, ohne einen Grund dafür anzugeben<sup>430</sup>), mit dem Namen des Bodhisattva Dschamjang-kunsig in Verbindung.

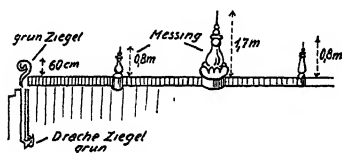
In diesem Zusammenhang verweisen wir auf die im Anhang von Anmerkung 430 gemachten Ausführungen, in denen wir den Namen Dschampal<sup>431</sup>), Mañjuṣa<sup>432</sup>), Dschamjang<sup>433</sup>), <sup>434</sup>) und den „acht großen oder geistlichen Söhnen Buddhas<sup>435</sup>), <sup>436</sup>)“ begegnen und wo außerdem ausführlicher über die Bedeutung des Ausdrucks *kunsig*<sup>437</sup>) in den Anmerkungen 438—440 gesprochen wird.

Die Götter-Versammlungs-Halle ist ein Längsbau (*Sk. 219*), dessen Front nach OSO zeigt und nicht ganz zur östlichen Hofumfassungsmauer mit der Mani-Galerie (16) parallel läuft. Das Tschö-ra hat nämlich keine symmetrische Form. In die Tempelfront fügt sich auch hier gleich der „Großen Klassiker-Halle“ eine Säulenhalle ein. Zu ihr hinauf führen sieben fast die ganze Hauptseite einnehmende Steinstufen. Die Gliederung der Front der Säulenhalle (*Sk. 220*) unterscheidet sich von denen der bisher geschilderten Tempel nur wenig. Es seien nur einige Abweichungen hervorgehoben: Der obere Teil der Pfeiler, die übrigens auf Wulstkissen ruhen, ist von 0,5 m breiten ringförmig gelagerten, mit gelber und grüner Ornamentik versehenen Bändern eingefast.

Die Konsolenkapitelle (*h*) vereinigen sich zu einer reich geschnitzten und mit Blumen bemalten oberen Einfassung des Feldes. Da, wo sie auf den Pfeilern lagern (bei *k*), finden sich Blumenmuster in Braun und Gold. Bei *i* umfangreiche Kapitellornamente, die einen Buddha inmitten geschnitzten, blau bemalten Rankenwerks darstellen. Der gleiche Schmuck ist auch in der Mitte des Konsolenkapitells bei *l* angebracht. Auch der starke Architrav (*g*) ist jeweils oberhalb zweier Säulen mit einer tibetischen Gold-

schrift auf blauem Felde versehen. Der Balken *f* weist abwechselnd grüne und goldene, nebeneinanderliegende, unten offene Halbkreise auf. Der obere braune Balken (*e*) mit eingeschnitzten, blau bemalten Dreiecken trägt die üblichen chinesischen Holzgefüge (*d*), deren Bemalung in den Farben Weiß und Blau abwechselt. Auf einem in den gleichen Farben gehaltenen, mit Goldverzierung versehenen Balken (*c*) ruht die verdoppelte Sparrenlage. Die Stirnflächen der viereckigen Sparrenköpfe sind in den Farben verschieden, bei *b* grün und bei *a* blau. An den oberen Sparrenköpfen unterhalb der Dachtraufe hängt ein etwa 60 cm breites, mit Gebeten beschriftetes Tuch.

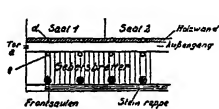
Der First des Daches der Götter-Versammlungs-Halle verläuft parallel zur Hauptfront (Sk. 221). Die leicht geschweiften, mit grün glasierten Rundziegeln bedeckten Dachflächen bilden einen stumpfen Winkel. Der mit Blumenzierat geschmückte, 35 cm hohe, ebenfalls aus glasiertem Ton hergestellte Firstfries läuft an den Ecken in Voluten von 60 cm hohen



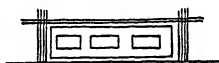
221



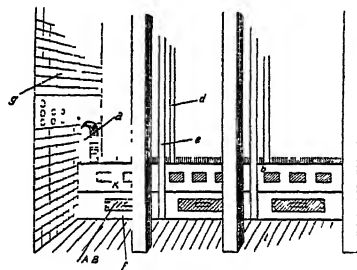
222



223



225



224

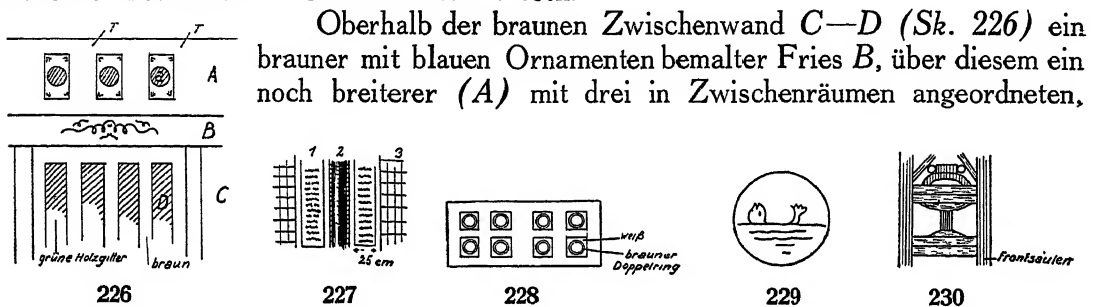
Drachen- oder Delphinschwänzen aus. Von den drei aus Messing getriebenen Gandschir mißt das mittlere 1,7 m, die beiden seitlich stehenden je 0,8 m.

In der Säulenhalle, und zwar im Raume zwischen den acht hohen, zwölfkantigen Holzsäulen und der Rückwand stoßen wir auf Gebetsbretter. 3 m lang und nebeneinander senkrecht zur Front liegend, nehmen sie die ganze Tempelbreite ein. In Frontmitte und am rückwärtigen Ende der Gebetsbretter ist, dem Hofe zugekehrt, ein etwa 40 cm hoher, bemalter Thron aus Holz (Sk. 222) aufgestellt, der in seiner Ausführung dem unter der Mani-Galerie ähnelt.

Die breite und sehr hohe Säulenhalle macht einen gewaltigen Eindruck. Die schmalen hellbraun getünchten Seitenwände dieses gegen den Hof zu offenen Raumes sind in linienförmiger Anordnung mit kleinen braunen und grünen Rundornamenten (unterhalb *g*) gemustert (Sk. 224). Am Kopfende der Gebetsbretter zieht sich längs der rückwärtigen Abschlußwand der Säulenhalle eine Terrasse *K—b* entlang, auf deren Oberfläche, vom Eingang (*a*) ausgehend, ein 1 m breiter Gang mit Brüstung (*k*) entlang führt. Die rückwärtige Abschlußwand der Galerie, hinter der die drei Innenräume des Tempels liegen, wird durch hohe, braune Holzsäulen (*d*) gehalten (Sk. 223). Sie stehen mit den Frontpfeilern in Reihen (Sk. 224). Zwischen diesen beiden Pfeilern erkennen wir noch einen weiteren, grün gestrichenen, der mit *e* bezeichnet ist. Er hat seinen Platz in der Brüstung *k*. Da er bis zum Dache hinaufreicht, wird also nicht nur die Rückwand der Säulenhalle, sondern auch die Terrasse in verschiedene Achsen eingeteilt. In jeder Achse können wir die eigentliche Terrasse und die Brüstung unterscheiden. Die Mitte der ersteren füllt ein ornamentiertes Feld aus glasiertem Ton in Rechteckform

(*AB* in *Sk. 224*) aus, das mit braun glasierten Ziegeln eingefast ist. In das obere Feld *k* hingegen — eine braun gestrichene Holzbrüstung — sind drei weiße, nebeneinanderliegende Spiegel (*Sk. 225*) eingelassen.

Die zwischen den ebenfalls bis zur Decke durchstoßenden Säulen *d* liegende hölzerne Rückwand der Galerie ist bis zu einer Höhe von 1,8 m über dem hochliegenden Weg hinter der Brüstung *k* braun bemalt. Jedes der von einem Säulenpaar eingefasteten, also in einer Achse stehenden Felder (*C*, *Sk. 226*) zählt vier hohe, schmale, nebeneinanderliegende Einteilungen mit grün gestrichener Holzgitterfüllung (*D*). In gleicher Höhe mit diesen Gittern haben die Klosterkünstler die in der Rückwand liegenden Holzsäulen (*d*) unter reicher Verwendung von Gold mit Drachen geschmückt. Der schmale Raum zwischen Säule (2, *Sk. 227*) und Holzgitter (3) ist mit 25 cm breiten und 2 m hohen, grünen, oben und unten mit farbigen Blumen bemalten Schildern (1) ausgefüllt, die tibetische Inschriften in Gold erkennen lassen.



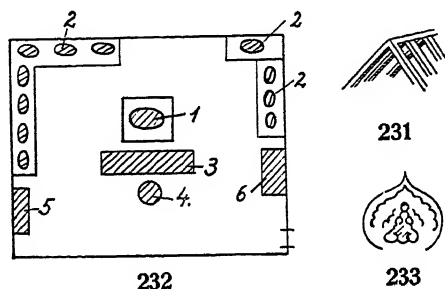
senkrecht stehenden, hellblauen Feldern. Rotbraun ornamentiert, mit grünem Blumenmuster in den Ecken, bieten sie in einer kreisförmigen braunen Mittelfläche das mythische Monogramm dar.

Bei *T* hat die Rückwand die Decke erreicht, die dort 1,5 m weit hofwärts vorspringt und somit den hochliegenden Weg über der Terrasse überdacht. Die Decke ist in ähnlicher Form getäfelt (*Sk. 228*) wie die des kleinen Lichthofs der „Großen Klassiker-Halle“. Jedes der länglich-rechteckigen, braun gestrichenen Felder oberhalb eines entsprechenden, von vier Säulen gebildeten Grundrisses ist in acht weiße Quadrate eingeteilt, von denen jedes einen braunen Doppelring umschließt. In der Mitte der Ringe in Braun- und Weißzeichnung je ein in blauem Wasser schwimmender Fisch, dessen Kopf- und Schwanzende aus dem Wasser ragen (*Sk. 229*).

Oberhalb der Gebetsbretter fehlt der Deckenbelag. Dort bildet der Dachstuhl den oberen Abschluß. Er wird vornehmlich getragen durch die Pfeiler *d*, *e* und diejenigen in Front (*Sk. 224*). Untereinander sind Pfeiler und Säulen der Tiefe nach paarweise versteift. Der unterste Teil dieser Versteifungen liegt 6 m über den Gebetsbrettern (*Sk. 230*). In dieser Skizze sind zwei kleine Kreise sichtbar, die den Querschnitt zweier langer, der Tempelfront paralleler Rundhölzer bedeuten, auf denen die Dachsparren ruhen (*Sk. 231*). Der Dachstuhl liegt also mit seinem First gleichlaufend zur Tempelfront und außerdem unmittelbar über den Gebetsbrettern der großen Saulengalerie. Das Holzwerk des in *Skizze 230* wiedergegebenen Gefüges ist braun gestrichen, in seinen unteren Teilen einfach ornamentiert und vorzugsweise mit Drachen bemalt.

Die uns umdrängenden Gläubigen haben inzwischen ihre beschwerliche Andacht auf den Gebetsbrettern beendet und schieben sich zurück zum Tor *a* in der südlichen Mauerfront (Sk. 224) mit der Absicht, nunmehr die drei großen, nebeneinanderliegenden Räume im Götter-Versammlungs-Tempel zu besichtigen. Von diesen ist der mittlere der größte. Untereinander sind die Säle durch je eine nahe der Frontseite angebrachte Tür verbunden (*a—a* in Skizze 219). Nach Durchschreiten des Tores *a* befinden wir uns in dem schmalen von einer Brüstung *k* (Sk. 224) eingefassten Gang, der am Kopf der Terrasse entlang führt, und folgen der Aufforderung eines Mönches, durch eine verhängte Öffnung in der Rückwand der Galerie zu schlüpfen.

Wir stehen im südlichen Tempelsaal (1, Sk. 219). Die Decke des geräumigen hellen Raumes, der an Größe dem nördlichen (3, Sk. 219) gleichkommt, wird von vier Säulen getragen. Die oberen Teile der Seitenwände schmücken zehn große Gemälde im Ausmaße 1,2 : 2,3 m. Saal 1 (Sk. 232) kann mit Recht als Tsongkhapa-Kapelle bezeichnet werden, denn ungefähr in der Mitte erhebt sich, etwas gegen den Hintergrund verschoben, die 3 m hohe Statue des Kirchengründers (1). Sie ruht auf einem ungefähr 1,2 m hohen quadratischen geschnitzten Sockel aus schwarzem Holz mit vergoldetem, getriebenen Messingbeschlag und Steinschmuck. Die



allen Anschein nach aus vergoldeter Bronze hergestellte Figur ist in ein kostbares, golddurchwirktes Gewand gehüllt. Der in schöner Metallarbeit ausgeführte Hintergrund gibt das zum „Rad“ gespreizte Gefieder eines Pfauen wieder. Wahrscheinlich sollen hiermit geheimnisvolle Beziehungen Tsongkhas zum Ausdruck gebracht werden, und es sei daran erinnert, daß wir Pfauenfedern schon des öfteren als Verzierungen bei Kultvasen angetroffen haben. Sie dienen übrigens auch als Sprengwedel, weshalb sie auch immer im Bumba, dem typischen Behälter für das Weihwasser des Lamaismus, stecken. Auch als Verzierungen bei Götterdarstellungen finden sich Pfauenfedern, z. B. in Form eines Schirmes, der über dem Haupte der schrecklichen Lhamo schwebt. Dann aber kennt der Lamaismus eine zu den fünf Schutzgottheiten zählende „Madscha-tschenmo“<sup>441</sup>), wörtlich „die große Pfauen-Frau“ (oder „-Jungfrau“), die sich auch im Pantheon der chinesischen und japanischen Buddhisten als „die lichte Königin, die große Pfauen-Buddha-Mutter“ wiederfindet. Die Königin wird dort sogar auf diesem Tier reitend dargestellt<sup>442</sup>), während sie auf lamaistischen Bildern und Statuetten auf dem Lotos sitzend vorkommt<sup>443</sup>). Bei den Tibetern ist dieser Göttin, die im Sanskrit Mahāmayūrī heißt, ein besonderes tantristisches Werk gewidmet, das den Namen der Göttin als Titel trägt<sup>444</sup>) und Hymnen zu ihrer Verherrlichung enthält. Abgesehen von alledem scheinen aber auch zwischen dem Pfauenfederschmuck bzw. dem Pfau und Tsongkhapa Beziehungen zu bestehen, wird doch in der „Edelsteinmine“, einem Buche von sehr schwer verständlichem Inhalt aus der Feder des berühmten mittelalterlichen Kirchenlehrers Tāranātha, folgendes berichtet: „Der auf einem Pfau reitende Mañjuvajra zeigte eines Tages dem Ācārya (geistlichem

Lehrer) Vaidyapāda, der sich gerade der Betrachtung eines Maṇḍala des Mañjuvajra-samāja widmete, sein Antlitz. Auch spendete er ihm seinen Segen.“ Mañjuvajra aber ist eine andere Erscheinungsform des „Gottes der Weisheit“, Mañjuśrī. Aus Hymnen, die das Lob Tsongkhapas besingen, wissen wir ferner, daß er bereits seinen ersten Anhängern als eine Fleischwerdung dieser Gottheit gegolten hat.

Vor der Hauptfigur Tsongkhapas steht ein langer altarartiger Tisch (3, Sk. 232) mit dem für die Zeremonie der Wasserweihe benötigten Spiegel und brennenden Butterlampen. Davor steht auf dem Fußboden ein großes Weihrauchgefaß (4). Die linke, hintere Ecke der Saalwand nimmt ein etwa 1,20 m hoher, tischartiger Aufbau ein (2), der an der linken Saalmauer vier 1,30 m hohe Statuen und längs der Rückwand drei weitere (2) trägt. In der rechten Ecke des Saales und an der rechten Mauer steht ein gleiches Untergestell mit vier Standbildern, von denen eins auf dem Ecktisch ruht (2). Diese insgesamt elf Figuren sind alle gleich ausgeführt und stellen Anhänger Tsongkhapas in der Buddhahaltung dar. Auf dem Kopf tragen sie das kennzeichnende spitze Barett. Ein rotes Gewand, mit Gold verbrämt und ein roter Mandyas vervollständigen die Kleidung. Besonders erwähnt sei die auf einem eigenen Sockel an der linken Wand (bei 5) stehende, verhältnismäßig seltene, etwa 1,80 m hohe Statue des „Schwarzen Mañjuśrī“, der uns hier in seiner Manifestation innerhalb der Gruppe der „furchtbaren Gottheiten“ entgegentritt. Die Nacktteile des Körpers und auch das Gesicht sind völlig schwarz. Übrigens wird manchmal die schwarze Farbe von den Künstlern des Lamaismus durch die tiefdunkelblaue ersetzt. Mañjuśrī steht auf einer liegenden Menschenleiche in der den „furchtbaren Gottheiten“ eigentümlichen Tanzhaltung und hält in der Linken ein Dordsche, in der Rechten eine mit Gehirn und Blut gefüllte menschliche Schädelschale und einen Dreizack. Um seinen Körper legt sich, von den Schultern herabhängend, eine Kette aus Menschenschädeln.

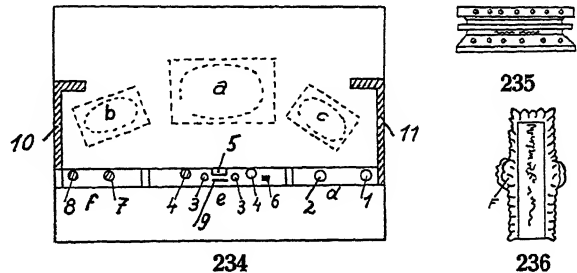
Gegenüber, an der rechten Wand des Saales (bei 6), zieht die auf einem Sockel ruhende Darstellung der Vajravarāhī, der „Schweinekopf-Göttin“, das Augenmerk auf sich. Sie wird von den Tibetern Dordsche-Pagmo<sup>445)</sup> genannt. Die gleichfalls schwarz gehaltene Statue mit dem Schweinekopf steht auf einem Stier, der seinerseits der Länge nach auf einem Menschen liegt. In der Rechten schwingt die Göttin einen kurzen Speer oder, genauer genommen, eine Art Keule, die mit Rippen bemalt ist und in einen Totenkopf ausläuft. Diese Keule, die wir auch noch bei manchen andern „furchtbaren Gottheiten“ sowie bei den „Herren des Leichenfeldes“, den Durtod-dagpo<sup>446)</sup>, finden, heißt bei den Tibetern Dschugpa<sup>447)</sup>. Sie ist in erster Linie das Wahrzeichen des Schindsche-Dschalpo, des „Herrn des Todes“<sup>448)</sup>.

Den Ehrenplatz im mittleren Saale (2, Sk. 219) nimmt eine Riesenfigur des Dschambal, also des Mañjuśrī ein (a, Sk. 234). In welcher Beziehung diese Gottheit, der Messias des Buddhismus, zu der Bezeichnung des ganzen Gebäudes als Tempel des Dschamjang-kunsig steht, ist in Anmerkung 430 ausführlich erörtert worden. Die 4,2 m hohe Statue aus vergoldeter Bronze reicht bis fast an die Saaldecke. Sie ruht auf einem etwa 6 Fuß breiten dunkelbraunen Holzsockel, der mit Messingverzierungen beschlagen und reich mit Steinen ausgelegt ist (Sk. 235). In der stark vergoldeten fünfzackigen Krone der Gottheit bemerken wir neben vielen andern auch zwei leuchtende Steine.

Mañjuśrī ist in ein kostbares, golddurchwirktes Gewand gehüllt. In seinen Riesenfingern, deren einer einen aus Kettchen bestehenden Ring trägt, hält er ein Khadak, dessen Enden zu den Begleitfiguren *b* und *c* (Sk. 234) hinüberreichen. Um die Arme der Gottheit sind Reifen mit prächtigen Steinen gelegt, um den Hals goldene Schnüre bald mit, bald ohne Steine. Der Unterleib, dessen Nabel sichtbar bleibt, ist in ein besonders reiches Geschmeide gehüllt.

Der Hintergrund der Riesenfigur setzt sich aus drei gestaffelt aufgestellten Kulissen aus Holz zusammen, die eine kostbare Schnitzarbeit in Form von Blumen und Ornamenten darstellen. Eben solche Kulissen, nur etwas kleiner gehalten, wiederholen sich hinter den beiden Begleitfiguren Mañjuśrīs, 2,5 m hohen Gottheiten aus vergoldeter Bronze, die nicht näher bestimmt werden konnten. Die Begleitfiguren stehen mit jener Mañjuśrīs nicht in einer geraden Reihe, sondern sind etwas schräg gestellt, so daß ihr Blick auf den vor der mittleren Statue stehenden Beschauer gerichtet ist. Vorn, über Mañjuśrī, hängen von der Decke kostbare Stickereien herab.

Vor diesen drei riesenhaften Standbildern sind zwischen den Seitenwänden und den vorderen beiden Säulen drei schmale Tische (*d, e, f*, Sk. 234) eingeschoben. Auf ihnen sind verschiedene



Kultgegenstände ausgelegt: Auf Tisch *d*, bei 1 ein Glaskasten in den Ausmaßen 25:40 cm. Er enthält einen mit Seidentuch umkleideten Stein. Bei 2 ein 35 cm breiter und 22 cm hoher Metallbehälter, der mit einer braunen, nicht näher zu bestimmenden Masse angefüllt ist. Die Wände bestehen aus vergoldetem Kupferbeschlag.

Auf dem mittleren Tische (*e*) stehen zwei Metallvasen mit Pfauenfedern (3) und zwei Steinvasen mit künstlichen Blumen (4) an den Seiten einer 60 cm hohen, mit chinesischen Schriftzeichen bemalten, nach vorn übergeneigten, in einen Holzrahmen *F* gefaßten Tafel 5 (Sk. 236). Es dürfte sich bei dieser Tafelinschrift um einen Einschlag des chinesischen Ahnenkultes in die Gebräuche des Lamaismus handeln. Wenn wir uns recht erinnern, sollen sich sogar in einer Moschee in Peking und in der Synagoge der alten jüdischen Kolonie von K'ai-feng-fu solche Ahnentafeln, die doch weder mit dem Islam noch mit dem Judentum etwas zu tun haben, befunden haben<sup>449</sup>). Auch unter den katholischen Missionaren hat seinerzeit die Frage der Zulässigkeit der Ahnenverehrung seitens bekehrter Chinesen eine höchst bedeutsame Rolle gespielt. Gerade diesem Streit verdanken wir die Entstehung einer umfangreichen „Ritenstreit-Literatur“<sup>450</sup>! Und eine Brücke zwischen sich und andern Religionen zu finden, hält für den Buddhisten nicht schwer, ist doch die Verbreitung der Lehre des indischen Weisen in Tibet, China und Japan zu einem großen Teil auf Synkretismus, eine Durchdringung und Verquickung des einheimischen Religionssystems mit den Anschauungen des Buddhismus, aufgebaut. Ahnentafeln, wie überhaupt alles, was mit Ahnenkult zusammenhängt, erfreuen sich bei den Buddhisten achtungsvoller Behandlung, und so ist denn auch vor der obenerwähnten Ahnentafel ein Spiegel in rechteckiger, geschnitzter Holz-



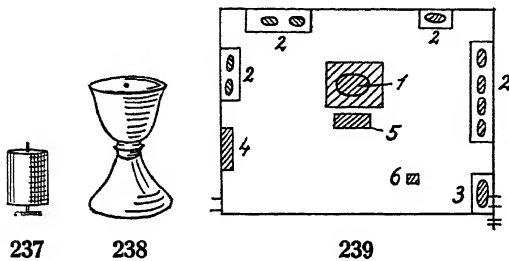
fassung (9 in Sk. 234) aufgestellt. Zu beiden Seiten steht eine Gebetsmühle aus Silber, die sich an einem Knauf mit den Fingern drehen läßt (Sk. 237). Bei 6 (Sk. 234) beherbergt ein kleines Kästchen eine in einen rotgelben Mantel gehüllte Buddha-Figur.

Auf dem letzten Tische *f* (Sk. 234) befindet sich ein kleiner Metallbehälter (7) von ähnlicher Form, wie wir ihn, nur etwas größer, bereits auf dem ersten Tische unter Nummer 2 angetroffen hatten. Ganz links, gegen das Ende der Wand zu, ist bei 8 in einem kleinen hölzernen Gestell eine etwa 25 cm hohe Glocke untergebracht.

Zwischen den beiden Mittelsäulen sind über den Tischen in einem Abstand von 1 m übereinander zwei Stricke gespannt, über die unzählige Khadaks gelegt sind. Über den Tischen hängt an jeder Säule je eine 1,2 m breite und 2,2 m hohe Gebetsfahne, die der Lamaist auch Tug<sup>451)</sup> nennt. Dieser Ausdruck, der im Mongolischen auch zur Bezeichnung religiöser Metallembleme, wie z. B. des schon wiederholt erwähnten Dschaltsan<sup>252)</sup>

gebraucht wird, bedeutet „Banner“, „Abzeichen“, besonders im religiösen Sinne.

Am Boden vor den Tischen auf einem gedungenen Holzaufsatz ein 1 m hohes, schöngeformtes Gefäß aus ziseliertem Metall, in dem ein nie verlöschendes Licht brennt (Sk. 238).

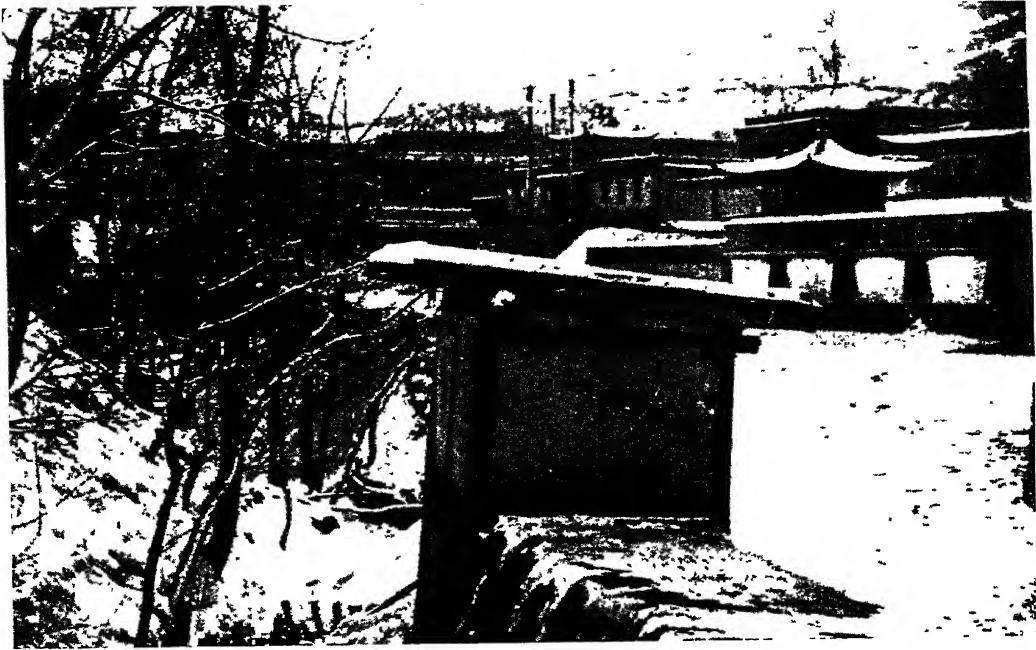


An den beiden Seiten des Saales, bei 10 und 11 (Sk. 234), ziehen sich an den

Wänden hohe Schränke entlang. Sie beginnen bei den Tischreihen und springen in der Höhe der Haupt-Tempelfigur hakenartig ein Stück gegen die Saalmitte vor. Diese rotbraun lackierten Schränke enthalten 42 Fächer, und zwar sind sie in sechs Reihen zu je sieben übereinander angeordnet. Jedes der 30 cm breiten, 30 cm hohen und vorn durch ein Glasfenster abgeschlossenen Fächer ist in drei Unterfächer eingeteilt, von denen jedes vier 10 cm hohe Buddha-Figuren enthält. In beiden Schränken 10 und 11 sind also insgesamt 1008 Buddhas untergebracht.

Die rotbraun gestrichenen Längsbalken sind stellenweise schön geschnitzt und bieten auf Feldern sehr hübsche Bilder dar.

Der Saal 3 (Sk. 219) hat die gleichen Ausmaße wie der erste. Von der Hauptfigur (1 in Sk. 239), die gleich der im ersten Raum etwas von der Mitte nach hinten gerückt ist, läßt sich der Name nicht mit Sicherheit feststellen, doch dürfte es sich wieder um Maitreya handeln. Zu dieser Annahme berechtigt der Umstand, daß wir hier, wenn auch eigenartig verteilt, die vier Mahārājas antreffen, jene mystischen Weltwächter, deren Obhut je eine der vier Himmelsrichtungen zugewiesen ist und die Maitreya unterstehen. Ihr gewöhnlicher Platz befindet sich allerdings in den Vorhallen der Tempel. Besonders im chinesischen Buddhismus erscheinen sie als „Kolossal-Statuen in den vier Ecken der Eintrittshalle eines jeden größeren Tempels, während der dickbäuchige, lachende Maitreya seinen Platz in der Mitte der Halle einnimmt<sup>453)</sup>“. Hier im Tempel zeigt sich dieser Bodhisattva sitzend als vergoldete Bronzefigur mit indischem Haarknoten und einem kostbaren Überwurf. In der Linken hält Maitreya eine Schale, in der noch ein weiterer eigentümlicher Behälter steckt, der einer kleinen vierseitigen

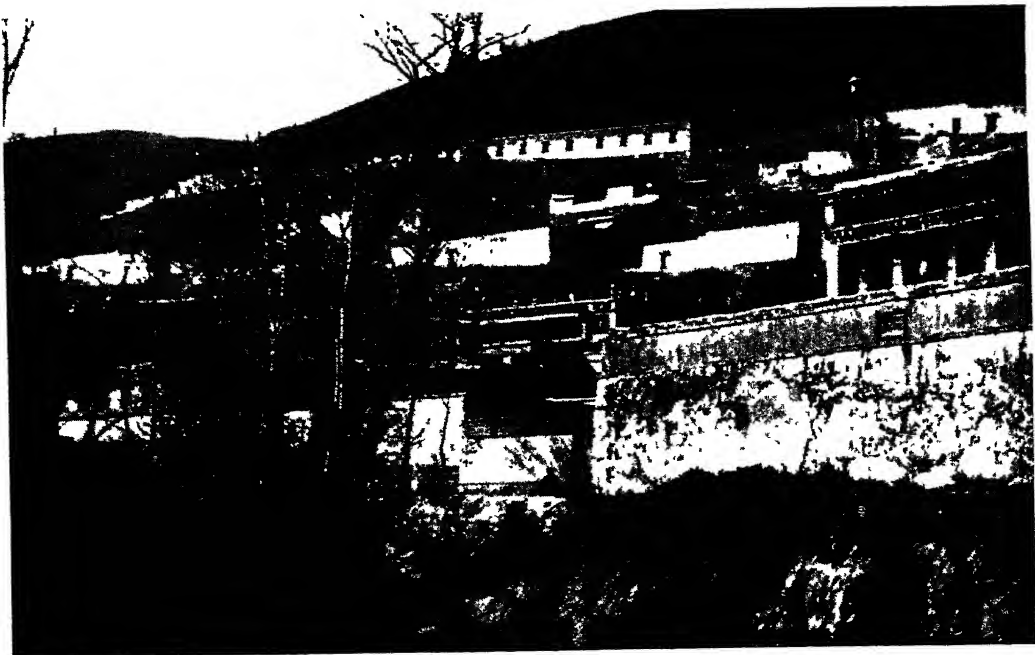


15

9

13

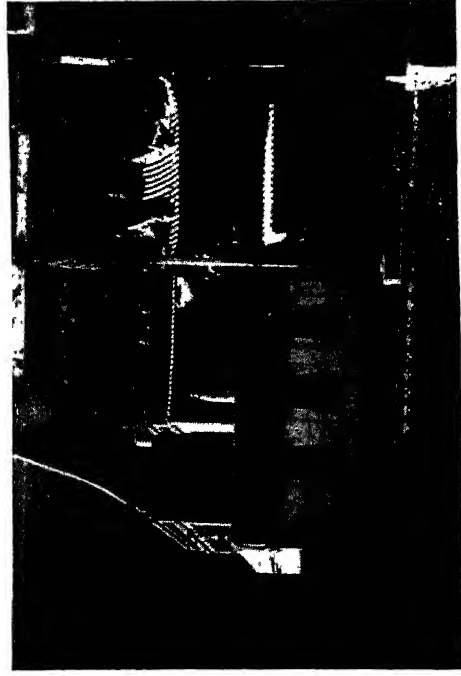
**Bild 47** Aufnahme 8 m oberhalb der Großen Brücke. Im Hintergrund Tempel der Heiligen Schriften (9). Im Vordergrund kleiner Schuppen (auf Karte nicht verzeichnet)



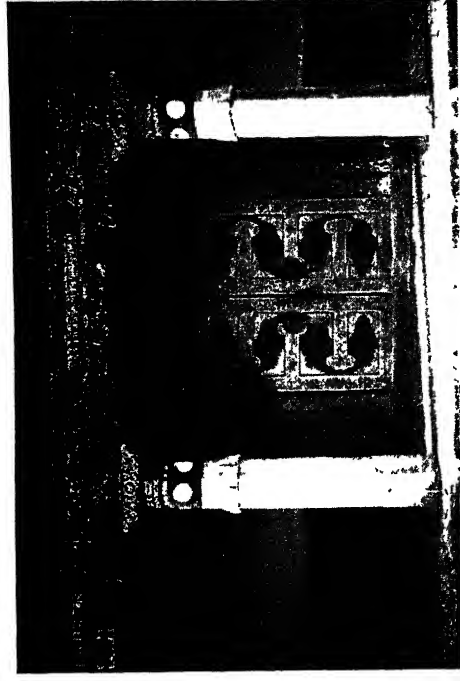
8

10

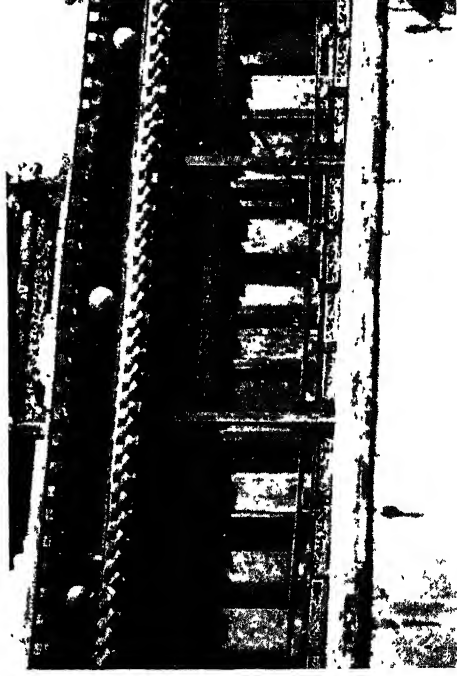
**Bild 48** Blick schluchtaufwärts. In Bildmitte Tempel der Medizinischen Schriften (10). Im Hintergrund Südwesten



**Bild 49** Tempel der Heiligen Schriften (9)



**Bild 50** Eingangstor zu einem Tempel



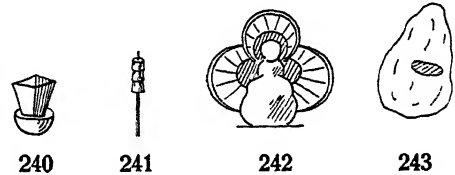
**Bild 51** Obergeschoß der Hauptfront eines kleinen Tempels  
Nähere Angaben hierüber sind verlorengegangen



**Bild 52** Der südwestlichste Teil des Klosters

Pyramide gleicht, die, mit der Spitze nach unten gekehrt, in der Schnittfläche einer Halbkugel steckt (Sk. 240). Vor der Statue auf einem Tische (5 in Sk. 239) ein Spiegel

An den Seitenwänden bei 2 und 3 und an der Rückwand (2) sind Darstellungen von sechs Bodhisattvas und den vier Mahārājas aufgestellt. Sie thronen alle auf einem 1,20 m hohen Holzaufbau, sind in Bronze gegossen, vergoldet, etwa 1,30 m hoch und tragen die fünfzackige Krone. Ihre Handstellungen sind verschieden. Es gibt ihrer, die im Sanskrit Mudrā, tibetisch Tschagdscha genannt werden, eine ganze Reihe, von denen manche aber nur bei einigen Sekten vorkommen. Die hauptsächlichsten sind jene der Predigt, der „Berührung der Erde“, des Segens, der Meditation und der Erschrockenheit. Sehr schön ist unter den hier aufgestellten Figuren der vier Mahārājas zur Rechten die des Dhṛtarāṣṭra mit der Gitarre<sup>454</sup>). Aber auch die Statue des Vaiśravaṇa muß hervorgehoben werden, dessen tibetischer Name (*nam t'os sras*) in Kumbum Nam-dö-ssä<sup>455</sup>) gesprochen wird. Im japanischen Buddhismus ist er als Bishamon zum Gott des Reichtums geworden<sup>456</sup>). Er steht in Lebensgröße in der vorderen rechten Ecke bei 3 auf einem Sockel und ist von einem Tiger begleitet. In der Rechten hält er ein „Dschaltsan“ in Form eines geschlossenen Schirms von 20 cm Durchmesser<sup>457</sup>) (Sk. 241) und in der Linken die Juwelen speiende Ratte, die hier aber eher einem Murmeltier ähnelt. Ebendort, aber dem Vaiś-



ravaṇa gegenüber, sitzt auf einem besonderen Sockel noch die 1,10 m hohe Goldbronzefigur einer Gottheit, bei welcher der Hintergrund aus drei rosettenförmigen Gebilden besteht, die derart angeordnet sind, daß eins den Kopf wie eine Aureole umgibt, während die beiden an den Hüften anliegenden den Eindruck riesiger runder Schmetterlingsflügel (Sk. 242) machen. Schließlich ist noch bei 6 in der vorderen rechten Ecke des Raumes ein auf einem hölzernen Unterbau aufgestellter 1,1 m hoher Stein zu verzeichnen, der nach der Überlieferung einen 3 cm tiefen Abdruck vom Fuße Tsongkhas wiedergibt (Sk. 243). Dieser Stein ist wie der vor der Gruppe der Wunderbäume im Blumentempel über und über mit Butter beschmiert, und auch hier drücken Gläubige Geldstücke in die Butterschicht. Es handelt sich also wieder um ein Do-tschöd, ein „Stein-Opfer“, doch führt der mit diesem Stein getriebene Kult bei den Tibetern einen andern Namen, nämlich „Khang-tschöd“, „Haus- oder Tempel-Opfer<sup>458</sup>)“.

Ergänzend zu diesen Ausführungen über das Tschö-ra, die Anlage des Hofes der Gelehrsamkeit, fügen wir noch hinzu, daß die hier stattfindenden Redekämpfe der Studierenden der Tsannjid-Fakultät für die Sommerzeit nach dem auf der andern Seite der Schlucht befindlichen Heiligen Hain (27), der schon eingangs dieses Kapitels Erwähnung fand, verlegt werden. Deshalb sind auch dort, um den gewohnten, schulmäßigen Rahmen zu wahren, zwei verandenartige Holzbauten errichtet. Darunter nehmen die Dozenten der buddhistischen theologisch-philosophischen Wissenschaften bei den Vorlesungen und Übungen Platz.

## VI. KAPITEL

### Beschreibung des Klosters mit historischen Nachrichten

Tempel der Heiligen Schriften — Meditations-Sūtra-Halle — Dschud-khang  
(Tempel der Mystik) — Thab-khang (Teeküche) — Ökonomiegebäude der  
Großen Sūtra-Halle — Palast des Sai-to-to-wa — Blumentempel

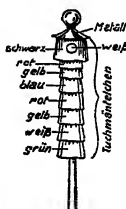
Wenn wir das Tschö-ra durch das Tor an der Schlucht verlassen und an ihrem Rande aufwärts gehen, so kommen wir unweit der nördlichen Spitze der Schluchtweite an den „Tempel der Heiligen Schriften“ (9),

die Sūtra-Halle der Meditationsübungen.

Der Tempel (*Bilder 46, 47, 49*) liegt am Fuß der westlichen Hänge zwischen zwei Wirtschaftsgebäuden. Die Flanken der Umfassungswänden der einzelnen Gebäudeblöcke sind voneinander durch schmale, oft steil ansteigende Gassen getrennt. Die Wirtschaftsgebäude enthalten Wohnungen und Diensträume für die Dozenten, welche die Lehrtätigkeit an der „Fakultät der Meditationen“ ausüben, und für die Beamten, denen die Verwaltung der Fakultät obliegt. Diesen Teil der Klosteranlage, der auf der Karte durch eine einen



244



245

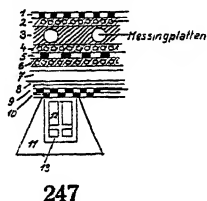
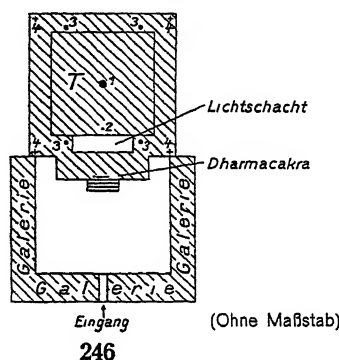
Weg darstellende rote Linie besonders abgegrenzt ist, nannte mein chinesischer Freund Ting k'ö ching t'ang<sup>459</sup>). Dieser Name, in Übersetzung: „Sūtra-Halle der Betrachtungsübungen“, deckt sich nicht ganz mit der von mir angegebenen Bezeichnung „Tempel der Heiligen Schriften“, die, auf Tempel 9 bezogen, nur als pars pro toto gelten soll. Einstweilen wollen wir aber diesen Ausdruck beibehalten.

Der „Tempel der Heiligen Schriften“ ist mit der Stirn gegen die Schlucht auf einer Terrasse errichtet, die in einer 4,2 m hohen senkrecht abfallenden Backsteinmauer (*Bild 46*) endet. In ihrer Mitte führen dreizehn Stein-stufen zum Vorplatz des Tempels empor. Oberhalb der Backsteinmauer ist diese von einer 40 cm hohen Steinbrüstung mit Aussparungen in Form von gleicharmigen Kreuzen (*Sk. 244*) abgegrenzt (*Bild 46, 49*). Den Eingang zum Tempel flankieren auch hier zwei hohe Mani-Masten, deren Füße in Ziegelsteinwürfeln von 1 m Seitenlänge ruhen (*Bilder 46, 49*). Die Mastspitzen enden in einem Dschaltsan mit Metallknopf und -haube. Unterhalb dieser tütenförmig aufeinandergesetzte Tuch-röckchen, von denen das oberste schwarz und mit vier weißen Scheibchen geschmückt ist.

Nach unten zu zeigen die Tuchröckchen folgende Farben: Rot, Gelb, Blau, Rot, Gelb, Weiß und Grün (*Sk. 245*).

Der „Tempel der Heiligen Schriften“, dessen Tore meist verschlossen sind, soll nach einer Mitteilung, die mir in Kumbum zuteil wurde, außer seiner eigentlichen Bestimmung auch vorbuddhistischen Göttern zum Aufenthaltsort dienen, die sich verpflichtet haben, das Kloster zu beschützen. Er besteht aus dem Hauptbau in Rechteckform (*Sk. 246*) und einem durch eine Galerie umrandeten Hof. Das Gebäude selbst ist mit seiner Rückwand etwas in den Steilhang der im Westen ansteigenden Höhen eingebaut.

In der Frontmitte der niedrigen, 25 m breiten Hofumfassungsmauer liegt unter einem schweren, reich bemalten und geschnitzten Gesims, dessen Dach mit grünen Schindeln bedeckt ist, der breite Eingang (*Bilder 46, 49*). Am rotbraunen, mit einfacher Schnitzerei versehenen Türrahmen sind Rot und Grün vertreten. Auf der Stirnseite des Türsturzes ist eine tibetische Inschrift zu lesen, die sich auf dem darüberliegenden Fries wiederholt. Unterhalb des Türsturzes ein geschnittener, bemalter, gebogener Fries. Die im Tempelzugang etwas zurückliegende, schmucklose Türe hat ebenfalls rotbraunen Anstrich.



Die Front der Hofumfassungsmauer ist auf den *Bildern 46 und 49* dargestellt. Beiderseits des Tores je drei blinde Fenster (*Sk. 247*) in weiß getünchten Feldern, die seitlich und unten von schmalen Ziegelfliesen eingesäumt sind. Die Fenster selbst sind in schwarze trapezartig gestaltete Flächen (11) eingebettet. Die Füllungen (12) der roten Fensterstöcke (13) haben grünen Anstrich. Oberhalb der Fenster ist die Fassade folgendermaßen gestaltet: Die zum Gesims gehörenden Nummern 9 und 10 stellen aufeinander staffelweise gelagerte Balkenköpfe vor, und zwar ist 10 grün und 9 rot gestrichen. Oberhalb des Gesimses ein schmaler roter Fries, darunter ein grüner (8). Über dem schwarzen breiten (7) wiederholt sich ein grüner. Zwischen schmalen, mit weißem Scheibenmuster geschmückten Bändern (4 und 6) ein schmaler Ziegelfries (5) mit rot getünchten Frontseiten. 3 stellt einen breiten Fries dar, dessen mit Steinchen vermischter Bewurf schwarz getüncht ist. Er ist mit sechs Messingplatten geschmückt. 2 entspricht 4. 1 bedeutet rote Balkenköpfe.

Über dem Tor der Hofumrandungsmauer, an deren Hofseite eine Galerie angebaut ist, erhebt sich ein Turmaufbau, der aus sechs geschnitzten und bemalten kurzen Pfeilern besteht, die ein grün beschindelttes chinesisches Dach mit einem kleinen, vergoldeten Messing-Gandschir tragen (*Bild 49, Sk. 248*). Über den Dachecken der Hofumfassungsmauer steht je ein Trisūla aus schwarzem Stoff mit weißen gekreuzten Borten und daneben weiter gegen die Mitte zu ein Tuch-Dschaltsan (*Sk. 249*).

Vorbau und Tempel wirken im Vergleich zu andern Kultgebäuden schäbig; sie sind vernachlässigt und ihre Farben stellenweise stark verblaßt.

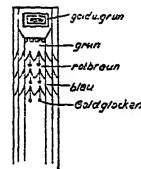
Der 23 m lange und 15 m breite Hof ist mit großen Rundsteinen gepflastert. Von ihm aus können wir einen Blick auf die 3,75 m tiefe Galerie werfen, die nach dem Hof zu offen ist. Ihre Rückwände sind mit neunzehn großen und kleinen Bildern bedeckt. Das fast flache, mit gestampftem Lehm überdeckte Dach der Galerie ruht auf acht sechseckigen Holzpfählern, von denen vier auf die Stirnseite entfallen. Im nördlichen Teil der Galerie werden die Pfeiler durch drei weitere vermehrt, die, auf erstere eingedeckt, im Abstand von 1 m von der Rückwand der Galerie Aufstellung gefunden haben. Neben der östlichsten



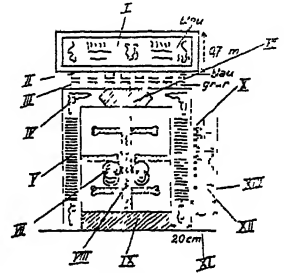
Der Tempel steht auf einer Terrasse, die den Hof um ungefähr 0,6 m überhöht. Die vier Stufen zählende Mitteltreppe ist 4 m breit und verbindet den Hof direkt mit

der Säulengalerie, die den vorspringenden 10,5 m breiten Mittelteil der Tempelfront ausfüllt (*Sk. 250*). Die an den beiden Terrassenenden angelegten schmalen Seitentreppe verbinden den Hof jeweils mit einem der auf der Terrasse liegenden kleinen Höfe beiderseits der Galerie. Von diesen Höfen, die zwischen den mit Lama-Wohnungen (*T*) versehenen Galerieenden und der Flanke des vorspringenden Mittelteiles der Front eingeschachtelt sind, führt je eine Tür zu den Behausungen, deren Fenster mit grün gestrichenen Holzgittern verschlossen sind.

An der Frontseite der Tempelgalerie stehen vier braune vierkantige Holzpfeiler, auf deren Seitenflächen mit Längsrillen versehene Leisten derart befestigt sind, daß im Querschnitt ein Zwölfeck entsteht. Das achteckige Kapitell ist in der Front mit einem aus mehreren ineinandergeschachtelten grünen Rechtecken und einem aus einem goldenen Mittelstück bestehenden Ornament geschmückt. Weiter unterhalb hat der Künstler in die Pfeiler drei waagerechte Reihen von Fischschuppen- oder Blattmustern eingeschnitzt, die voneinander in der Farbe verschieden sind. Die oberste Reihe ist grün, die mittlere rotbraun und die untere blau. Zwischen den einzelnen Schuppen oder Blättern hängen an Stielen geschnitzte kirschenähnliche vergoldete Kügelchen, die wohl Glöckchen vorstellen sollen (*Sk. 256*).



256



257

Die geräumige Säulenhalle hat eine Tiefe von 4,8 m. Längs der Wände verläuft ein 1,1 m hoher, mit grün glasierten Kacheln bekleideter Sockel. Oberhalb schmücken große, meist verhängte Gemälde die Seitenwände und die Rückfront beiderseits des Tores. Über den beiden Bildern an den Seitenwänden in ganzer Bildbreite je eine 30 cm hohe chinesische Zeichnung in Schwarz auf weißem Grunde. Ganz oben an der Rückwand sind beiderseits des Haupttores je zwei braune, blau ornamentierte Balken eingefügt, deren oberer in der Mitte auf blauem Felde eine goldene Lantsa-Inschrift aufweist.

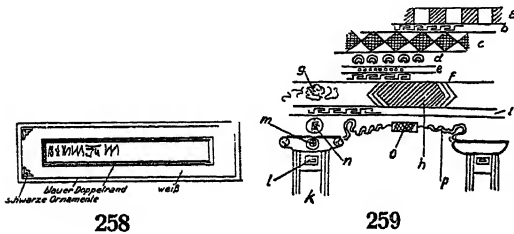
An die Füllungen der beiden rotbraunen Holzflügel des Portals (*Sk. 257*) ist Silberbeschlag in Gestalt von Bändern aufgemalt. Bei geschlossenem Portal hat diese Imitation die Form eines Doppelkreuzes (*VIII*). Quer durch die Mitte der geschlossenen Türflügel zieht sich, vom Rahmenwerk ausgehend, ein ähnliches ornamentiertes Silberband. Zwischen ihm und dem unteren Band sind an der Tormitte zwei Messingfußstücke in Form von Tigerköpfen befestigt (*VII*), die schlecht gearbeitete Metallringe im Rachen halten, an denen Khadaks festgemacht sind. Die Türschwelle — eine 25 cm hohe Holzbohle — ist nicht, wie bei den meisten andern Tempeln, mit Eisen beschlagen. Die vier Ecken des 20 cm breiten Rahmenwerks der geschlossenen Türe zieren farbige Ornamente (*IV*). An den senkrechten Randleisten der Türe ist auf blauen Feldern eine tibetische Inschrift (*V*) angebracht. Auch in der Mitte der oberen Tür-ränder (*bei VI*) wiederholt sich diese Beschriftung. Die Front des Türsturzes zielt eine Doppelreihe von aufeinander eingedeckten Balkenköpfen, von denen die Stirnflächen der unteren Reihe (*III*) grün, die der oberen (*II*) blau gestrichen sind. Darüber hängt,



die Türbreite noch überragend, eine in einen rot lackierten Rahmen gefaßte, 0,7 m hohe blaue Tafel, die mit zarter Lantsa-Schrift in Gold bemalt ist. Sie ist in der Mitte und an den Seiten in den Farben Gold, Grün und Blau ornamentiert.

Der 25 cm breite Türrahmen ist seitlich gegen das Tor zu durch eine schmale grüne Profilierung abgesetzt, deren äußere Kante ein kettenartiges Kugelmuster in Gold zierte (X). Nach außen zu folgen dann zwei gleich breite Friese, der erste mit blauen, braunen und grünen Kreisausschnitten (XI), der zweite (XII) mit kleinen eingeschnitzten Dreiecken und Rauten, abwechselnd in den Farben Rotbraun, Blau und Grün bemalt. Nach außen zu schließt der Türrahmen mit einem einfachen braunen flachen Fries (XIII) ab.

Die Decke der Vorhalle des Tempels bilden vierkantige, blau gestrichene Balken, die so lang sind, daß sie nach der Hofseite zu vorstehen und dort dem schmalen, mit Platten bedeckten, gesimsartigen Zwischendach als Träger dienen.



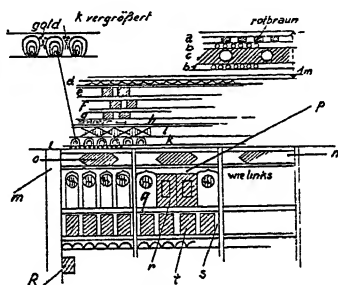
Der Trieb zu farbenfreudiger, ornamentaler Ausgestaltung der Bauwerke will sich nicht erschöpfen. Wir müssen bei dieser Darstellung beharren, um den Eindruck lebendig zu erhalten. Nur ist gerade bei diesem Tempel besondere Geduld vonnöten; denn vorläufig verhängt gerade den Teil der Tempelfront, den wir jetzt beschreiben wollen, ein 9,6 m

langes und 1,7 m breites, weißes, mit einem schmalen Doppelrand versehenes Tuch (Sk. 258) mit schwarzen Ornamenten in den Ecken und einer tibetischen Inschrift in dem schmalen, mit blauem Doppelrand umgebenen Mittelfeld. Erst nach Entfernung des Tuches ist der Holzfries oberhalb der Pfeiler sichtbar (Sk. 259). Die Pfeiler tragen reich geschnittene und vergoldete Kapitelle mit einem vergoldeten Rad in der Frontmitte (m). Auf diesen ruhen rote, breitausladende, geschnittene Konsolen, die das Feld nach oben abschließen. Der windungsreiche untere Rand der Konsolenfront ist mit einer schmalen grünen Borte (p) eingefasst. Im Scheitel der Feldumrahmung, bei o, bietet sich jeweils ein geschnittenes Ornament in Form von Blumen, Blättern oder gitterartigen Mustern in den Farben Rot, Grün und Blau. Über m in der weißen, breiten Stirnfläche ein Kapitellornament in Gestalt des von einem grünen und schwarzen Kreise eingefassten mystischen Monogramms (n) in den goldenen Verschlingungen der Lantsa-Schrift. Oberhalb der Konsolen ein schmaler blau-grüner Mäanderfries (i) und darüber der rotbraun getünchte, mit Drachenköpfen und anderem Schmuck (g) in den Farben Blau, Grün und Weiß bemalte Architrav. An seiner Stirnseite jeweils ein Feld (h) mit tibetischer, goldener Inschrift. Die Farbe des Schildes oberhalb des mittleren Pfeilerpaares ist hellgrün, oberhalb der andern blau. Der Mäanderfries f entspricht demjenigen von i. Der schmale rote Fries e ist mit kleinen gelben Punkten besetzt; d, etwas breiter, zeigt muschelartiges Muster in den Farben Grün, Weiß, Rot, Blau. In den Fries c sind Rhomben eingeschnitzt und abwechselnd in Blau, Gelb und Grün bemalt; b entspricht f. Eine Lage quadratischer Sparrenköpfe (a) mit gelbbraunen Stirnflächen bildet die Traufe des schmalen Zwischendaches oberhalb der Säulenhalle.

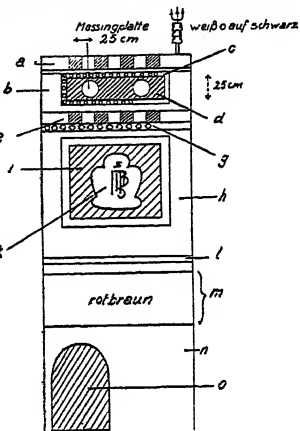
Das in drei Achsen eingeteilte Obergeschoß der Hauptfront (*Sk. 260*) tritt zwischen den vom Erdboden bis zum Dach durchlaufenden Flankenmauern des vorspringenden Mittelteils (*m*) stark zurück. Auf diese Weise entsteht auch hier zwischen den schmalen rotbraunen Frontsäulen und der grün gestrichenen Rückwand ein schmaler Gang, der nach vorn durch eine niedere Holzbrüstung (*s*) abgeschlossen ist. Sie gibt dem Obergeschoß ein balkonartiges Gepräge. Die schmalen Seitenwände des Balkons schmücken farbige phantastische Ornamente.

In den beiden Außenachsen des Mittelteils setzen sich die Felder der Rückwand aus je vier schmalen Einteilungen und je zwei aufeinanderliegenden länglichen braunen, oben spitz zulaufenden Holzfüllungen zusammen. Auf der oberen Holzfüllung finden wir das von einem Goldkreis umrahmte, in den rituellen Farben gehaltene mystische Monogramm. Im Felde der Mittelachse werden die beiden mittleren Einteilungen durch zwei flügelartige, mit einem Glasfenster versehene Türen (*r*) ersetzt. Oberhalb der drei Felder zieht sich ein rotbraun ornamentierter Balken (*n*) mit drei blauen schildartigen Feldern (*o*) und tibetischer Aufschrift in Gold entlang.

Auf dem Deckbalken des ersten Stockes lagert ein hohes Gesims, dessen Zusammensetzung an der Hand der *Skizze 260* zu verfolgen ist: *l* = eine schmale



260



261

Profilierung mit kettenartig gelagerten goldenen Punkten, *k* = ein Goldfries mit Muschelmuster, bei dem die einzelnen Schalen rote, blaue, grüne und gelbe Färbung aufweisen. Der Fries ist im Rautenmuster geschnitten und abwechselnd blau, rot und grün bemalt. Auf einen weiteren schmalen Fries folgt ein breiterer (*h*) mit Mäandermuster in blauer und grüner Bemalung. Die Dachtraufe besteht aus einer dreifachen Lage quadratischer Sparrenköpfe, deren Stirnflächen verschiedene Farben aufweisen, und zwar *g* und *f* weiße, blaue und rotbraune Ornamentik, *e* dagegen rotbraune. Das drei Achsen breite Gesimsdach ist mit Platten gedeckt.

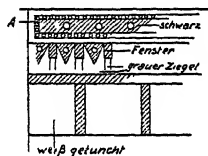
Der 1 m hohe oberste Tempelteil — die Steinbrüstung des Daches, die gegen die Frontmauer etwas zurücktritt (*a—b 1, Sk. 260*) — ist seitlich mit einem Fries *c* geschmückt, auf dessen schwarz getünchtem, mit Kies beworfenem Grund Messingscheiben befestigt sind. Er wird von einem schmalen schwarzen, mit weißen Scheibchen ornamentierten Band umrahmt (*b und b 1*). Den obersten Teil der Front dieser Steinbrüstung bildet eine Lage rotbrauner Balkenköpfe (*a*).

Die nach außen zeigenden Flanken der Begrenzungsmauern *m* (*Sk. 260*) des vorspringenden Mittelteiles sind weiß getüncht und schmucklos.

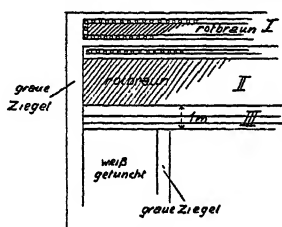
Zum Unterschied bieten die Seitenflächen der Front Abwechslung (*Sk. 261*). In der grauen Ziegelmauer *n* des Untergeschosses ist je ein mit einfacher, rotbraun bemalter Tür verschließbares Rundbogentor (*o*) eingelassen. Oberhalb des 1 m hohen, rotbraun

getünchten Frieses (*m*) zwei Ziegelfriesse (*l*), deren oberer überragt. In der großen weiß getünchten Ziegelfläche (*h*) liegt ein gerahmtes Feld mit schwarzem Bewurf (*i*), dessen Mitte ein großes Messingschild (*k*) mit der plastischen Prägung des Namenschwangdan einnimmt. Die Ziegelfläche *h* ist oben durch ein ornamentales Band (*g*) mit weißen Scheibchen abgeschlossen. Darüber ein rechteckiger, schwarzer Fries (*d*) mit zwei 25 cm hohen Messingscheiben in der Mitte, der von einem *g* ähnlichen schwarzen Band umrahmt ist. Er wird oben und unten von einem rotbraun bemalten Fries in Form eines Zahnschnittes (*a* und *e*) eingesäumt. Oberhalb *a* das fast horizontale Hauptdach.

Die breiten Tempelflanken sind im Erdgeschoß weiß getüncht und gegen den ersten Stock durch einen etwa 0,6 m breiten, grau gestrichenen Ziegelfries abgegliedert. Von diesem aus verlaufen zwei Ziegelbänder senkrecht zum Boden und teilen den Unterbau in drei große Felder (*Sk. 262*). In dem Aufbau des Obergeschosses wiederholen sich bekannte Vorbilder, vor allem bei der Anordnung der Fenster. In einer grau getünchten



262



263

Ziegelfläche zählen wir dort an jeder Tempelseite fünf blinde Fenster. Zwischen je zweien ein Trapez aus schwarzem Bewurf mit einer Messingplatte in der Mitte. Oberhalb der Fensterfront zieht sich längs der Tempelflanke ein breiter Fries mit schwarzem Bewurf aus grobem Kies, der von einem weißen Band mit schwarzen, kettenartig angeordneten Scheibchen umsäumt ist. In jedem der schwarzen Friesse oberhalb des Fensters je eine große Messingplatte.

Die nach Westen gerichtete Rückseite des Tempels (*Sk. 263*) bietet in ihrem unteren Teil das gleiche Bild wie die Flanken. Sie wird von einem Band grauer Ziegel eingefasst. Die Trennung des Unterbaues vom Oberbau geschieht durch ein meterhohes Gesims aus überkragten Ziegelschichten (*III*). Das im Obergeschoß fast die ganze Rückfront des Tempels einnehmende rotbraune Feld (*II*) ist nach oben durch ein schwarzes, mit weißen Scheibchen ornamentiertes Band abgegrenzt. Den obersten Teil der Rückwand nimmt ein schmaler rotbrauner Fries ein, der von einem gleichen Band umrahmt ist (*I*).

Auf dem fast ebenen Dach sitzt mit rechteckigem Grundriß eine erhöhte, flache, 0,5 m hohe Terrasse *T* (*Sk. 246*), deren Mitte ein auf einem Steinsockel stehendes, 1 m hohes Metall-Gandschir (*1*) krönt. Dicht davor, am Dachrande, bei 2, also oberhalb der Frontmitte, wiederholt sich ein ähnlicher, aber kleinerer Schmuck. Vor diesem, also jenseits des Lichtschachtes, ist über der Hauptfront das „Emblem der Lehre“ aufgestellt. Seine einzelnen Teile ruhen auf je einem 20 cm hohen Steinsockel. Die Bronzefiguren der Hirschkühe sind etwa 25 cm hoch. Über den vier Ecken des Hauptdaches (bei 4) je ein 1 m hoher Trisūla (*Sk. 265*) auf 25 cm hohem Steinsockel und bei 3 auf gleichem Untersatz je ein sechskantiges Messing-Dschaltsan von 1 m Höhe (*Sk. 266*).

Das Innere des Tempels mutet freundlicher an als bei den andern; denn hier fällt reichliches Licht ein durch die Glasfenster des Lichtschachtes bei *M* (*Sk. 267*). Die Saaldecke wird von sechzehn rotbraun gestrichenen Holzsäulen gestützt, die zu je vier

Schlucht



Schlucht

**Bild 53** Dschud-khang (18). Im Hintergrund Südsüdwesten

Hauptverwaltung von 5

23 Hauptverwaltung von 5

1 21



**Bild 55** Rechts Golddach-Tempel (1). Links Ökonomie-Gebäude der Großen Sutra-Halle (5) mit Hof. Im Hintergrund Nordnordosten

Hauptverwaltung

6

6 Hauptverwaltung



**Bild 56** Prozession zieht entlang der Front des Ökonomie-Gebäudes der Großen Sutra-Halle (5) schluchtwärts. Blick von Hauptbrücke aus nach Norden

4 3 21 5



**Bild 54** Blick vom Strohdopet (4) aus auf Große Klassiker-Halle (3) und Thab-khang (Küche) (21). Im Hintergrund Südwesten



**Bild 57** Blumen-Tempel (11). Im Hintergrund rechts Blumen-Tempel: Klassiker-Halle (8)



Schlucht

**Bild 58** Blick auf unterstes Tempelviertel. Im Vordergrund Tempel der Medizinischen Schriften (10). Im Hintergrund Nordosten



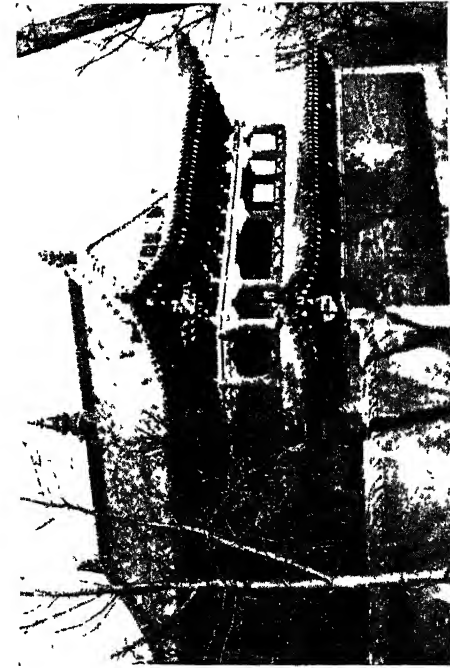
**Bild 59** Blick durch das Mauertor auf Heiligen Baum im Hof des Blumen-Tempels (11). (Siehe Bild 57)



**Bild 60** Relief aus gebranntem Ton in Front der Hofmauer des Blumen-Tempels (11). (Siehe Bild 57)



**Bild 61** Gruppe Heiliger Bäume im Hof des Blumen-Tempels (11). Im Vordergrund Do-tschöd (Opferstein). Im Hintergrund Tempel

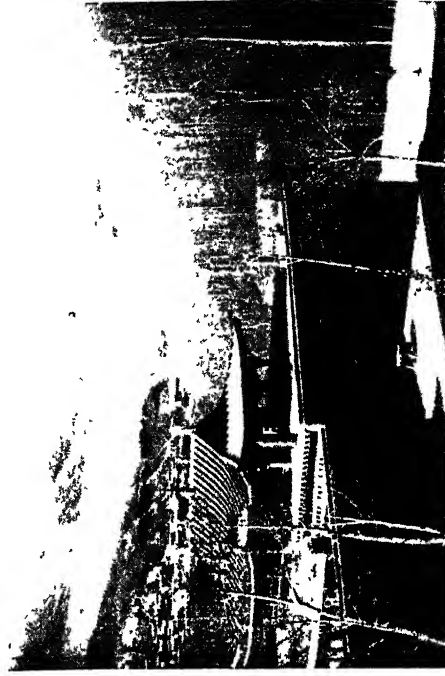


**Bild 62** Blumentempel (11). Im Hintergrund Nordwesten



**Bild 63** Nördlichster Teil des Klosters. Im Vordergrund Blumen-Tempel: Klassiker-Halle (8). Im Hintergrund Nordwesten

Lussar



Lussar

**Bild 64** Blumen-Tempel: Klassiker-Halle (8)  
Im Hintergrund Höhe 2570

**Bild 65** Blumen-Tempel: Klassiker-Halle. Haus der autochthonen Götter (8). Im Hintergrund Nordnordwesten und Lussar



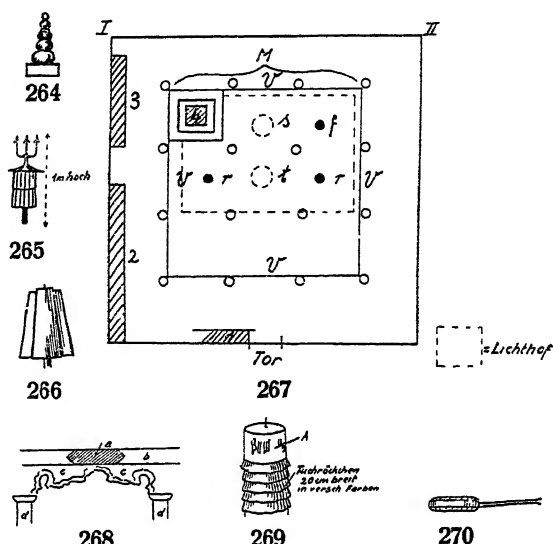
in einer Reihe stehen. Der Boden der Querschiffe ist mit Teppichen belegt. Die Holzsäulen tragen geschnittene und bemalte Kapitelle und breitausladende, rotbraun getönte, geschnittene Konsolen (*c*), deren Ränder mit Goldborten abgesetzt sind (*Sk. 268*). Auch die den Längsschiffen gleichlaufenden Architrave (*b*) sind reich geschnitten und bemalt und auf blauen Feldern (*a*) mit tibetischen Inschriften versehen. Über dem Architrav Holzfriese, darunter einer mit Kerbschnitzerei in Dreiecks- und Rautenform.

Über den zwölf rückwärtigen Säulen liegt, wie aus *Skizze 267* ersichtlich ist, der auch hier das Obergeschoß durchstoßende Lichtschacht. Die in seinem oberen Teil angebrachten Fenster stellen chinesische Arbeit in Form grün gestrichenen Holzgitterwerks dar. Über den großen Fensterrahmen goldene, tibetische Inschriften auf rotem und blauem Feld.

Das Obergeschoß ist gegen den Lichthof zu durch eine niedere Holzbrüstung abgegrenzt. Zwischen den Brüstungen ist quer über den Lichtschacht hinweg ein Seil gespannt, an dem zwei Badangs von 1 m Durchmesser (*s* und *t*) hängen. Ihr zylinderförmiger Oberteil (*A*) aus violetter Moiréseide ist mit goldener tibetischer Schrift bestickt (*Sk. 269*). Die verschiedenfarbigen Tuchröckchen unterhalb *A* wiederholen sich in Abständen von 20 cm. Das unterste wird durch lange Seidenfransen abgelöst. Seitlich der großen Badangs, und zwar bei *f* und *r* (*Sk. 267*) hängen noch drei weitere, die aber nur 30 cm Durchmesser aufweisen. Bei *v* hängt im Lichthof ein am Obergeschoß befestigter, 1 m breiter, mit Götterfiguren bemalter Vorhang, dessen unteres Ende bis in Brusthöhe herabreicht.

Wenn nicht die Tabtsangs fehlen würden, könnte man meinen, dieser bescheiden ausgestattete Tempel diene nur Meditationszwecken; denn in seinem ganzen mittleren Raume vermißt man Kultfiguren oder -gegenstände, wie sie gerade an dieser Stelle beispielsweise im Golddach-Tempel so überaus zahlreich vertreten sind. Im „Tempel der Heiligen Schriften“ sind alle Kultgegenstände an die Rückwand verwiesen.

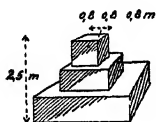
Dicht neben dem Eingang bei 1 (*Sk. 267*) sind in Holzständern einige große Trommeln an langen, fragezeichenartig gekrümmten Stielen (*Sk. 270*) untergebracht<sup>460</sup>. Sie spielen eine bedeutsame Rolle in den lamaistischen Orchestern. Dicht daneben einige Rollen kostbarer Teppiche. Bei 2 mehrere, etwa 1,2 m hohe Kästen, über deren Inhalt ich nichts in Erfahrung bringen konnte. Bei 3 ein ebenso hohes Gestell für liturgische Bücher oder möglicherweise — wenn die Annahme bezüglich der Verwendung des Tempels zu Meditationen richtig ist — auch Werke über die verschiedenen Methoden des „Dhyāna“, wie die buddhistische Betrachtung im Sanskrit genannt wird<sup>461</sup>. Unterhalb des linken hinteren Teiles des Lichthofs zieht der Aufbau 4 (*Sk. 267*) die Auf-



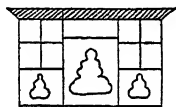


merksamkeit auf sich. Er setzt sich aus drei je 0,8 m hohen Teilen zusammen, deren würfelförmiger Aufsatz 80 cm Seitenlänge aufweist (*Sk. 271*). Ich konnte über Bedeutung und Inhalt dieses dicht verhängten Holzgebildes keinen Aufschluß erhalten.

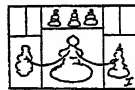
An der Rückwand des Tempels findet man, von links angefangen, zuerst eine 1 m hohe, sitzende, farbig bemalte Bodhisattva-Figur, die auf einem Postament von 1,20 m Höhe thront. Sie trägt die goldene fünfzackige Krone. Daneben steht auf einem Unterbau von gleicher Höhe ein 1,80 m hoher Kasten mit Glasfenstern (*Sk. 272*). Seine herrliche Holzschnitzarbeit ist rotbraun lackiert. Die langen Drachengestalten im oberen Teil sind vergoldet. Das Innere dieses Schreins ist in mehrere Fächer geteilt, von denen das größte den historischen Buddha umschließt. Die übrigen Statuen sind bei dem trüben Zwielficht nicht zu erkennen. Der Vollständigkeit halber muß noch ein auf einem 1,2 m hohen Sockel stehender, 3 m hoher und breiter Schrank Erwähnung finden (*Sk. 273*), dessen hinter Glas sitzende Hauptfigur, ein 1 m hoher Buddha, durch seinen schwarzen Haarknoten auffällt.



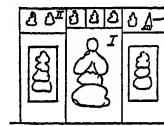
271



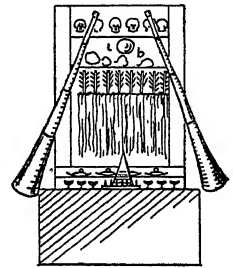
272



273



274



275

Er hält ein Khadak in seinen Händen, das bis zu den Nebenfiguren hinüberreicht, von denen die auf *Skizze 273* mit *I* bezeichnete Tsongkhapa mit seinem spitzen Barett darstellt. Über der Mittelfigur sind in einem besonderen Fach drei weitere kleine Statuen nicht näher zu bestimmender Gottheiten untergebracht. In den oberen Eckfächern je eine Figur in Buddhahaltung.

Die Mitte der hinteren Saalwand schmückt ein großes Bild im Ausmaße 2 mal 2,5 m, zu dessen Füßen ein niedriger Kasten steht, der mit allerhand altem Gerümpel angefüllt ist.

Weiter nach rechts stoßen wir auf einen 1,2 m hohen Untersatz mit einem 1,8 m hohen Schrank, der eine Buddha-Statue beherbergt. Daneben ein anderer geschnitzter, in drei senkrecht nebeneinanderliegende Hauptabteile gegliederter, der bei 3,8 m Breite eine Höhe von 3 m hat (*Sk. 274*). Er ist stellenweise mit tibetischen Texten in Gold bemalt. Die vergoldete Mittelfigur *I* im Schrank stellt eine sitzende Gottheit mit drei Gesichtern dar. Jeder der Köpfe trägt eine mit Edelsteinen geschmückte Krone. Bei *II* ein kleiner Buddha und Tsongkhapa. Die übrigen vergoldeten Messingfiguren in den Fächern dieses Schrankes stellen ebenfalls den Reformator dar. Ganz oben rechts im Schrank ein kleines Torma.

Das letzte Glied dieser Reihe ist ein 2,8 m hoher altarartiger Aufbau (*Sk. 275*) auf einem 2,2 m breiten und 1,2 m hohen Tisch. Den Hintergrund bildet ein an der Rückwand befestigtes weißes Tuch, dessen oberes Querfeld sechs schwarze Totenköpfe zeigt. Etwas unterhalb hängt eine Glaskugel (*i*). Darunter ist quer über den mittleren Teil des Tuches eine Schnur gespannt, die mit der Spitze nach unten gerichtete Pfeile festhält. Dazwischen hängen weiße und bläuliche Khadaks<sup>462</sup>). Oberhalb des befiederten

Teiles der Pfeile bei *b* und auf den Khadaks sitzen Wollbäuschchen. Beiderseits dieses Aufbaues zwei schräggestellte 2,5 m lange Tuben aus versilbertem Kupferblech, das durch Kupferringe zusammengehalten wird. Auf dem Altartisch finden wir zwischen Opfertellern und Butterlampen Geräte vor, von denen wir im Kapitel über das Butterfest Genaueres erfahren werden. Dazu gehört auch ein 30 cm hohes Torma (*Sk. 276*). Darunter versteht man eine Wohnstätte für die vorbuddhistischen Götter, die später zu Beschützern dieses Tempels geworden sind.

Ganz rechts, aber schon an der Seitenwand, zieht die 1,5 m hohe, mit Gold bemalte Figur einer stehenden Gottheit, die allem Anschein nach den „schwarzen“ Mahākāla vorstellen soll, den Blick auf sich. Diese Bezeichnung ist im Grunde genommen eine Tautologie, da ja Mahākāla schon an und für sich „der Große Schwarze“ bedeutet. Gesicht, Hände und Brust sind schwarz gefärbt. Die ausgestreckte Rechte hält ein Khadak, die Linke ist auf die Brust gelegt.



276

Damit verlassen wir den „Tempel der Heiligen Schriften“ und wenden uns einem andern innerhalb der Anlage des Ting k'o ching t'ang liegenden großen tempelartigen Gebäude zu, nämlich der

### „Meditations-Sūtra-Halle“.

Sie ist auf der Kumbum-Karte unter Nummer 29 eingetragen. Mit „Sūtra“, worunter im Lamaismus ganz allgemein die lehrhafte Unterweisung verstanden wird, soll hervorgehoben werden, daß in diesem Tempel der theoretische Unterricht über die Meditationen erteilt wird, während der „Tempel der Heiligen Schriften“ laut einigen nicht recht zuverlässigen Erkundigungen der Praxis zu dienen scheint. Ein sicheres Urteil aus persönlichen Beobachtungen zu gewinnen, war unmöglich, denn die argwöhnischen Lamen verweigerten mir einen längeren Aufenthalt im Tempelhof und lehnten auch meine Bitte, den Tempel selbst betreten zu dürfen, ab. Und wenn die Tore — wie dies bei allen Tempeln in Kumbum bei Voll- und Neumond und an großen Festtagen der Fall zu sein pflegt — geöffnet wurden, dann war ich durch meine geophysikalischen Arbeiten vom Besuch des Tempels abgehalten. Zu andern Zeiten war nicht nur mir, sondern jedem Unbefugten der Eintritt durch eine mit größter Strenge gehandhabte disciplina arcani verwehrt. Damit war die Herstellung einer auch nur flüchtigen Zeichnung des äußeren Aufbaus, wie ich sie sonst von allen bedeutenden Baulichkeiten Kumbums hatte anfertigen können, unmöglich geworden. Das ist aber zu verschmerzen, denn das Bauwerk unterscheidet sich von außen kaum von den übrigen größeren Kultbauten des Klosters.

Der gegen die Schlucht gerichteten Hauptseite ist, wie aus der Kumbum-Karte erkenntlich, ein Vorbau mit Hof vorgelagert, der eine Galerie enthält. Der Hof hat Ähnlichkeit mit dem des „Tempels der Medizinischen Schriften“, der „Großen Klassiker-Halle“ und des „Tempels der Heiligen Schriften“, nur mit dem Unterschied, daß der letztere größere Tiefe hat. Die „Meditations-Sūtra-Halle“ hat im Hinblick auf die buddhistischen Kulte enge Beziehungen zum „Tempel der Heiligen Schriften“.

Der im Grundriß quadratische Tempel umschließt den Tempelhof, in dem ein hoher Mani-Mast aufragt. Der Hof ist wesentlich größer als der des „Tempels der Heiligen Schriften“. Seine Geräumigkeit deutet darauf hin, daß die Halle in erster Linie eine

Lehrstätte bildet, ähnlich, wie dies bei der dem Blumentempel (11) angegliederten Klassiker-Halle (8) der Fall ist. Es hat den Anschein, als ob die Lamen solche besonderen Kultgebäude für die Lehrtätigkeit zu errichten pflegen, wenn die Teilnehmerzahl für die in den einzelnen Klöstern gepflegten Spezialwissenschaften entsprechend groß ist. Das gilt aber nur, soweit es üblich ist, den Genien und Gottheiten dieser Wissenschaften eigene Tempel zu errichten. Ist eine Fakultät nicht sehr besucht und die Zahl der Vorlesungen und Übungen verhältnismäßig gering, so lohnt der Bau einer besonderen Anstalt für diese Zwecke nicht. Man läßt es in einem solchen Falle bei einem Lehrhof bewenden, der im allgemeinen in der in Betracht kommenden Tempelanlage liegt. Der „Tempel der Medizinischen Schriften“ bietet hierfür ein Beispiel: seine Räume und der Hof reichten bei einer Hörerzahl von dreihundert, die während meines ersten Besuchs im Kloster dort studierten, für kultische wie für Lehrzwecke vollkommen aus.

Der Gedanke, den Lehrhof in der Gesamtanlage des Tempels mit unterzubringen, war wohl auch bei der Errichtung des nächsten Tempels ausschlaggebend, der auf der Karte unter 18 als

„Dschud-khang“,

„Haus“ oder „Tempel der Mystik“, bezeichnet ist. Zu ihm gelangen wir, wenn wir an der Front der Meditations-Sūtra-Halle vorbei am Rande der sich gegen Süden zu keilförmig verbreiternden Schlucht entlang weiter aufwärts nach Südwesten wandern. Im Süden wird die Schlucht durch eine Bergnase abgeschlossen, die von den Randhöhen nordwärts vorspringt. An ihrem Fuß breiten sich in drei Terrassen gegliederte Lama-Wohnungen aus. Westlich dieser Siedlung, und zwar jenseits des ins Gelände eingeschnittenen westlichen Kumbum-Quellbachs, liegt der genannte Tempel.

Mein chinesischer Freund hat diese Gebäudegruppe um den „Dschud-khang“ herum mit „Tsu-pa ching tang<sup>463)</sup>“ bezeichnet. Das bedeutet ungefähr „Sūtra-Halle der Mystik“. Die Chronik des Klosters meldet, daß die Gründung der mystischen oder Tantra-Fakultät in Kumbum dem Lama Legba-Dscham tso<sup>464)</sup> zuzuschreiben ist. Er hat auch im Jahre 1649 den Grundstein zu diesem Tempel gelegt, der dann nach dem Vorbild des Dschud-mäd<sup>465)</sup>, der ersten Kultstätte, die in Lhasa den gleichen Zwecken dient, erbaut wurde. Im örtlichen Dialekt von Kumbum habe ich diesen Tempel von den Tibetern auch als Tschüba<sup>466)</sup> und von den Chinesen mit Ku-schu bezeichnen hören.

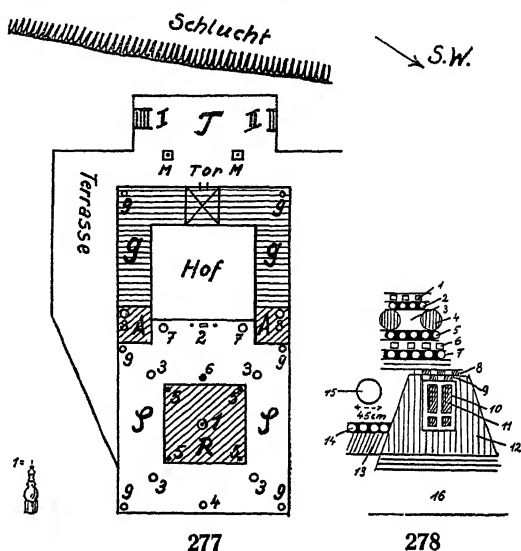
Nur sehr wenige Lamen gehören diesem Tempel bzw. der ihm angegliederten Fakultät an. Das hat seinen Grund sowohl in der Vorschrift der Fakultät, das Leben entsagungsreich zu gestalten, als auch in der Strenge, mit der die Disziplin aufrechterhalten wird<sup>467)</sup>. So gehörten diesem Tempel zur Zeit meines letzten Besuches nur vierzig Mitglieder an, während es bei meinem Besuch im Jahre 1904 gegen dreihundert gewesen sein sollen. Vielleicht ist dieser Rückgang auch auf den Umstand zurückzuführen, daß die Zahl der Mongolen in Kumbum infolge der politischen Veränderungen der letzten Jahrzehnte außerordentlich stark abgenommen hat. Bildeten doch nach einer Angabe von Cybikov gerade die Mongolen, und zwar die aus den südlichen Gebieten, den Hauptteil der Klosterinsassen<sup>468)</sup>!

Über die Disziplin der Mystik oder des Tantra-Systems, dessen Methoden im Lamaismus — im Gegensatz zu der genuinen Lehre des Buddha — einen andern Weg zur Erlösung oder zum Nirvāṇa weisen, können wir uns hier nicht verbreiten<sup>469</sup>). Neben den Büchern von Sir John Woodroffe<sup>470</sup>) verdient besonders hervorgehoben zu werden das die Praktiken behandelnde Werk „Mystiques et magiciens du Tibet“ von Frau Alexandra David-Neel. Diese Forscherin verfügt über staunenswerte Sprach- und Sachkenntnis auf dem Gebiet der tibetischen Religiosität und Religion. Sie teilt Dinge mit, die zu begreifen nicht leicht fällt<sup>471</sup>).

Der „Tempel der Mystik“ (*Bild 53*) bildet ein großes längliches Rechteck, dessen vordere, nach der Schlucht (nach SO) zeigende Schmalseite die Hauptfront darstellt (*Sk. 277*). Auch dieser Tempel liegt am Fuße eines im Nordwesten aufragenden Massivs der Randhöhen, die gegen die Schlucht bzw. den westlichen Quellarm des Kumbum-Baches schwach geböscht ausläuft. Dort mußte durch Aufschüttung von Erde ein Untergrund geschaffen werden, dessen terrassenförmiger, bis zu 5,3 m hoher Nordost- und Südwestrand von einer Mauer eingefast wird. Vor der Tempelfront, und zwar an der breitesten Stelle der Terrasse, führt bei *I* und *II* je eine Steintreppe nach dem am Schluchtrand entlang führenden Weg hinab. Da dieser nach Südwesten ansteigt, zählt die Steintreppe *I* mehr Stufen als die andere. Auf dem Vorplatz der Terrasse zwei in 1 cbm großen Ziegelwürfeln steckende Mani-Masten (*M*), die die Höhe des Hauptdaches erreichen.

Die Tempelanlage gliedert sich in drei Teile: den Vorbau *G* mit Galerie, das etwas höhere Zwischenstück *A* und den eigentlichen Tempel *S*, dessen Grundlinie 30 cm höher liegt als der Hof. An die Umfassungsmauer *G* ist ähnlich wie bei andern Kultgebäuden Kumbums hofwärts eine Veranda angebaut (*Bild 53*). Die Außenseite der Mauer zeigt in den grauen Ziegelflächen breite weiß getünchte Felder. Der obere, die Fenster enthaltende Teil hebt sich durch dunklen Anstrich ab. *Bild 53* und *Skizze 280* lassen auf der Mauerflanke sieben Fenster erkennen, vorn dagegen sechs. Davon fallen drei auf die Flächen beiderseits des Haupteingangs bzw. der seitlich davon in Höhe der Fensterfront angebrachten goldenen, 65 cm breiten mystischen Monogramme auf blauem Grunde.

Alle Fenster an der Außenseite sind blind und haben die in *Skizze 278* wiedergegebene Gestaltung und Farbenzusammenstellung: *16* bedeutet weiß getünchte Wand, *13* stellt einen roten Fries dar, *14* einen schwarzen mit weißen Scheibchen, *12* schwarz getünchten Kiesverputz, *10* rot lackierte Fensterrahmen und *11* grüne Fensterfüllungen aus Holz. *9* entspricht blauen und *8* roten rechteckigen Balkenköpfen, *7* und *5* schwarzen Bändern mit weißen Scheibchen, *6* roten quadratischen Balkenköpfen, *3* schwarz



getünchtem Bewurf aus groben Steinchen und 4 und 15 glatten Messingplatten von 30 cm Durchmesser. 2 gleicht 7 und 1 den Balkenköpfen 6.

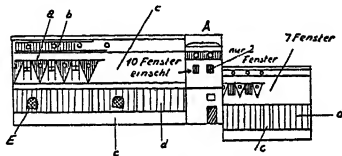
Das zweiflügelige Tor in der Mauer trägt die früher beschriebenen Messingringe. Auf der Außenseite des Torsturzes eine tibetische Inschrift. Vor dem Tor ein von zwei Holzsäulen getragenes Schutzdach mit reich geschnitztem und bemaltem Balkenwerk. Die Ecken des mit grün glasierten Ziegeln bedeckten, aufwärts geschweiften Daches enden in tönernen Wasserspeiern in Form von Drachenköpfen. Am Rand der Traufe flattert ein Gebetstuch.

Oberhalb des Tores sitzt auf der Hofumfassungsmauer ein gedrungener Turmaufbau aus geschnitztem und blau, grün und rotbraun bemaltem Gebälk mit tibetischer Beschriftung an der Vorderseite. Das mit grün glasierten Platten bedeckte Dach krönt ein kleines „Rad der Lehre“ aus vergoldeter Bronze.

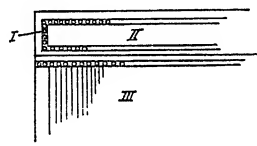
Nach Durchschreiten des Torganges stehen wir im 18 m tiefen, mit unbehauenen Rundsteinen gepflasterten Hof, der an drei Seiten durch eine Säulengalerie aus Holz eingefast ist. Sie ist den bisher geschilderten ähnlich. Auch die Hauptfassade



279



280



281

des Dschud-khang bietet kaum etwas Neues. Über den Ecken an der Front bei 9 (*Sk. 277*) je ein 1,3 m hoher Triśūla, dessen Stoffröckchen durch Khadaks ersetzt sind (*I, Sk. 279*). Die Flanken des Dschud - khang unterscheiden sich von denen der übrigen Tempel wesentlich. *Bild 53* zeigt die schlucht-abwärts gelegene Flanke, während *Skizze 280* ein Bild von der schluchtaufwärts gerichteten bietet. Im Zwischenteile *A* zählen wir auf der zuerst erwähnten Flanke (*Bild 53*) zwei und an der Flanke des Dschud-khang acht blinde Fenster. Die Außenseite der Flanke des Erdgeschosses ähnelt der des tieferliegenden Vorbaues, und zwar zählen wir hier im hochliegenden Tempelteil vier weiße Felder. Dort fallen ferner auf jeder Flanke zwei mit grün gestrichenen Holzgittern verschlossene Rundbogenfenster auf. Der Unterbau des Mittelstückes *A* besitzt nur auf der schluchtaufwärts zeigenden Flanke eine Seitentür (*Sk. 280*). Die Bemalung der Fensterfronten im Obergeschoß ist überall dieselbe.

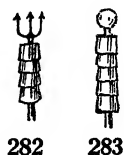
Am einfachsten ist die Rückseite des Tempels gestaltet (*Sk. 281*). Den unteren Teil nimmt zu  $\frac{2}{3}$  eine rotbraune Fläche (*III*) ein, die oben von einem schwarzen, mit weißen Scheibchen bemalten Band begrenzt wird. Am obersten Drittel der Wand zieht sich ein von gleichen ornamentalen Bändern eingefasstes schwarzes Feld (*II*) entlang.

Am Dachrande und auch in den Stockwerken sind in ausgesparten Lücken Dachrinnen angebracht, die 1 m aus der Wand herausragen. Sie leiten das auf den Dächern gesammelte Regenwasser nach unten. Diese Vorrichtung trifft man übrigens bei allen Tempeln und Kultgebäuden an.

Der flache Dachboden *S* des in tibetischer Bauweise ausgeführten Hauptdaches (*Sk. 277*) ist leicht nach außen geneigt. Der Belag besteht aus festgestampfter Löß-erde. Am Rande des Daches verläuft ringsherum eine 30 cm hohe Brüstung aus Lehm

und Steinen. Das Mitteldach *R* mit seiner etwas stärker geneigten Oberfläche überragt das Dach *S* in Form einer flachen Terrasse um knapp 1 m. An seinem höchsten Punkt sitzt auf einem 40 cm hohen Steinsockel ein 1,4 m hohes Gandschir aus Messing (1). Über den Ecken des Daches *R* je ein 0,6 m hohes Dschaltsan aus gleichem Metall (5), über denen des Daches *S* (bei 9) je ein 1,5 m hoher Trišūla (*Sk.* 282). Zwischen diesen und den kleinen Dschaltsans (5) auf dem Dache *S* noch vier große ebensolche Metallgebilde (*bei* 3). Außerdem ein 1 m hohes Messing-Gandschir bei 4 und ein um 40 cm niedrigeres bei 6, das ganz dem Gandschir 1 nachgebildet ist. Auf dem Hauptdach *S* des Tempels zwischen zwei 0,7 m hohen Dschaltsans (7) die vergoldete, aus Messing hergestellte Kombination aus dem „Rade der Lehre“ und den beiden Begleitfiguren, den zum Rade hochblickenden Hirschkühen. Am Dach des Zwischenbaues *A*, und zwar bei 8, je ein von einer großen Metallkugel gekröntes 2 m hohes Dschaltsan mit Tuchbehängen (*Sk.* 283).

Im Südwesten grenzt an den Dschud-khang, durch ein schmales Erdband von ihm getrennt und nach Südwesten gestaffelt, ein kleines Gebäude, an das sich noch weiter in der angegebenen Richtung ein größeres angliedert. Das letztere hat den Charakter eines Tempels und beherbergt Wohnungen für die höheren Lamen. Wohnhäuser für die der Fakultät der Mystik angegliederten Lamen und Novizen finden wir auch rückwärts des Haupttempels, und zwar am Fuße des steil ansteigenden Hanges und noch weiter schluchtaufwärts oberhalb des westlichen Bachufers (*Bild* 52).



Da es mir trotz aller Bemühungen nicht gelang, zum Dschud-khang Zutritt zu erhalten, können weitere Angaben darüber nicht gemacht werden.

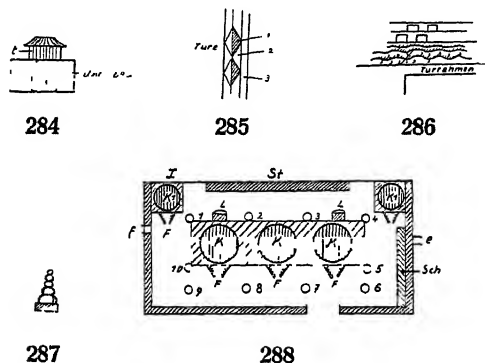
Wir wollen nun talabwärts wandern, um der „Küche“ einen Besuch abzustatten. Schon nach einigen Schritten stehen wir wiederum am Südrande der dreieckigen Schluchtweitung, deren Steilhänge, besonders im oberen südlichen Teile mit spärlichem Baumwuchs, stellenweise auch mit dichtem Buschwerk bekleidet sind. Dort am Südrand der Schlucht fällt am Fuß der mit Lama-Wohnungen terrassenförmig bebauten Bergnase ein kreisrunder Platz auf, dessen eigentlicher Zweck nicht festgestellt werden konnte (siehe Kumbum-Karte). In der Schluchtsohle zwei Zisternen, aus denen Novizen in Butten Wasser schöpfen, das für die Küche bestimmt ist. Gleich daneben und auch unter der Brücke am Nordende des Schluchtdreiecks pflegen die Pilger Tee zu kochen. Für Raben und Hunde ist diese Niederung ein beliebter Tummelplatz.

Am unteren Ende der Großen Klassiker-Halle (3) steigen wir eine Steintreppe empor (*Skizzen* 143 und 144), durchschreiten das Tor *g* in der Hofmauer und stehen dann in dem gepflasterten Gang, der den Block des Wirtschafts-Gebäudes (5) von der Großen Klassiker-Halle (3) trennt. Dicht hinter dem Tor, gleich rechter Hand, finden wir ein pavillonartiges Gebäude,

die „Teeküche“,

die auf der Karte die Nummer 21 führt (*Bilder* 54 und 55). Ihr Zweck ist, die im Tsogtschen-Dukhang, der Großen Klassiker-Halle, versammelten Lamen und Novizen in den Pausen mit Tee zu versorgen. Mit der Leitung der Küchenangelegenheiten ist

ein besonderer, in hohem Ansehen stehender Lama beauftragt, der den Titel eines Dschama führt. Den Grund für die Bedeutung und Wichtigkeit dieses Postens, der Nichteingeweihten als ziemlich untergeordnet erscheinen mag, werden wir aus dem Kapitel über das Mönchtum erfahren. Das Gebäude der Teeküche wird von den Tibetern Thab-khang<sup>472)</sup> genannt. Die erste Silbe bedeutet „Herd, Feuerstätte<sup>473)</sup>“, die zweite, der wir bisher meist in ihrer erweiterten Bedeutung als „Tempel“ begegnet sind, „Haus“. Wir haben es also in „Thab-khang“ mit einer Küche im weitesten Sinne des Wortes zu tun. Hier aber wird der Ausdruck eigens für die Teeküche gebraucht, die wohl hin und wieder auch zur Herstellung von leichten Suppen dient, die während der Pausen in den Versammlungen des Klerus in der Großen Klassiker-Halle in Verbindung mit Tsamba gereicht werden.



In seinem Äußeren gleicht dieser Bau, flüchtig betrachtet, einem kleinen Tempel (Sk. 284). Eingang und Vorderseite befinden sich an seiner SSW-Seite. Die Teeküche ist also anders als die Kult- und Versammlungsgebäude orientiert, den Blumentempel ausgenommen. Das doppelflügelige, vor Schmutz und Ruß starrende Tor nimmt die ganze Höhe des Unterbaues ein. Der

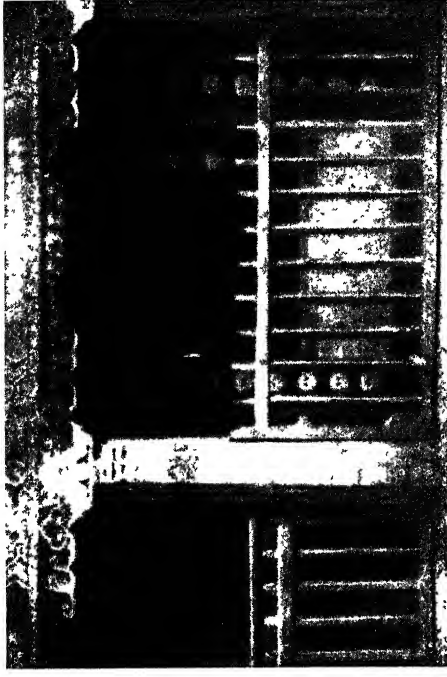
Türstock ist zunächst den Türflügeln in Rautenform (1, Sk. 285) geschnitzt und auf grünem Hintergrund (2) blau und rot bemalt; nach außen zu ist er durch einen einfachen Fries (3) abgesetzt. Das unmittelbar auf dem Türstock ruhende Gesims gliedert sich in einen in wellenförmig verlaufenden Formen geschnitzten und mit hübschen Ornamenten bemalten Holzfries (Sk. 286) und in zwei Lagen von Sparren mit quadratischen Köpfen, welche die aus grauen Ziegeln bestehende rußige Dachabdeckung tragen. An der Schluchtseite und in der gegenüberliegenden Wand der Küche je vier blinde Fenster. In der grauen Ziegelmauer unterhalb der Fensterflucht je zwei weiß getünchte nebeneinanderliegende Zierfelder.

Auf das horizontale, nach außen hin durch eine 0,5 m hohe Steinbrüstung abgegrenzte Dach des Unterbaus setzt sich ein kleines, hausartiges Obergeschoß *t* auf (Sk. 284). Es besteht aus Holzsäulen, die Holzgitter halten, durch die die heißen Schwaden aus dem Kücheninnern ungehindert ins Freie abziehen. Durch diese Holzgitter finden aber auch Licht und frische Luft Zutritt (Bild 36). Der Belag des von einem geschnitzten, ebenfalls rußgeschwärzten Balkengefüge getragenen kleinen Daches chinesischer Art besteht aus glasierten Tonziegeln. Die Ecken des mit Blumen ornamentierten Firstes aus gleichem Material enden in Drachenköpfen mit hohen Kämmen. In der Mitte des Dachfirstes ein aus Messing getriebenes Gandschir von 50 cm Höhe (Sk. 287).

Die Mitte des den ganzen Bau ausfüllenden Küchenraumes nimmt ein querstehender Herd (Sk. 288) von 9,6 m Länge, 3,7 m Breite und 0,8 m Höhe ein. Um ihn herum gruppieren sich zehn starke schmucklose Holzsäulen, die Dach und Obergeschoß tragen. Von ihnen stehen je vier parallel zur Vorder- bzw. Hinterwand und je eine an den



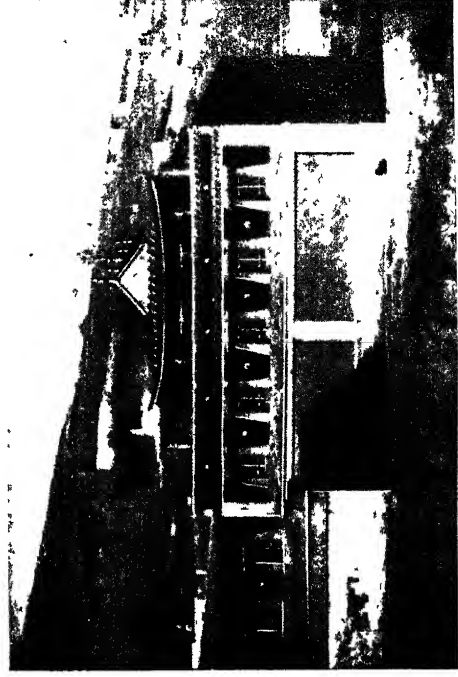
**Bild 66** Fortsetzung von Bild 67 nach links



**Bild 67** Eingang zum Hof des Blumen-Tempels:  
Klassiker-Halle (8)

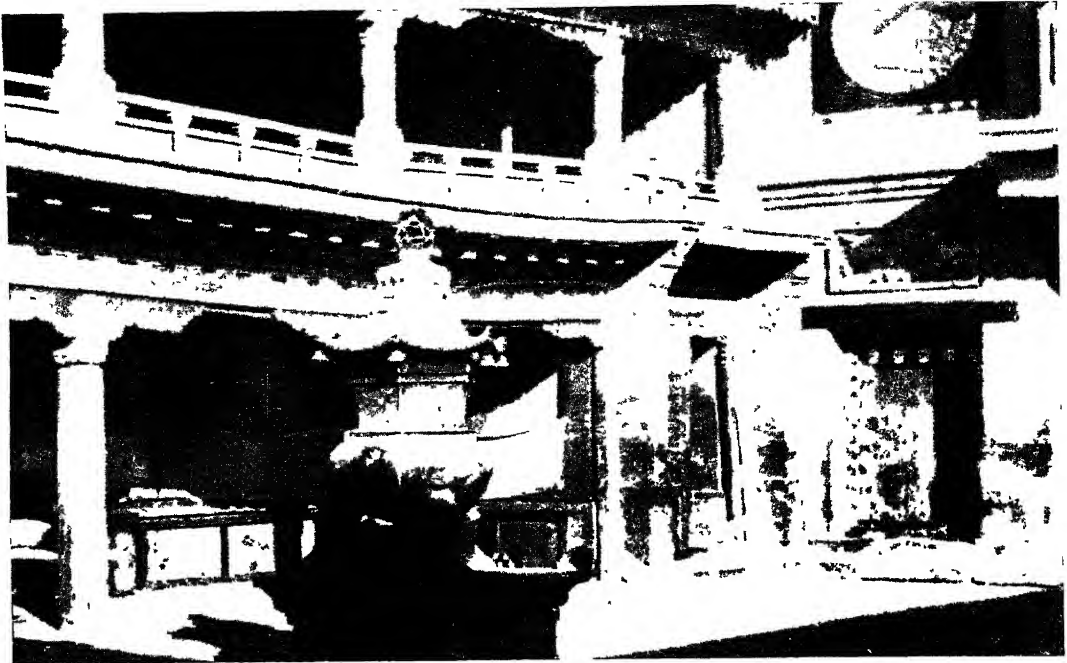


**Bild 68** Blumen-Tempel: Klassiker-Halle. Haus der autochthonen  
Götter (8). Im Hintergrund Norden

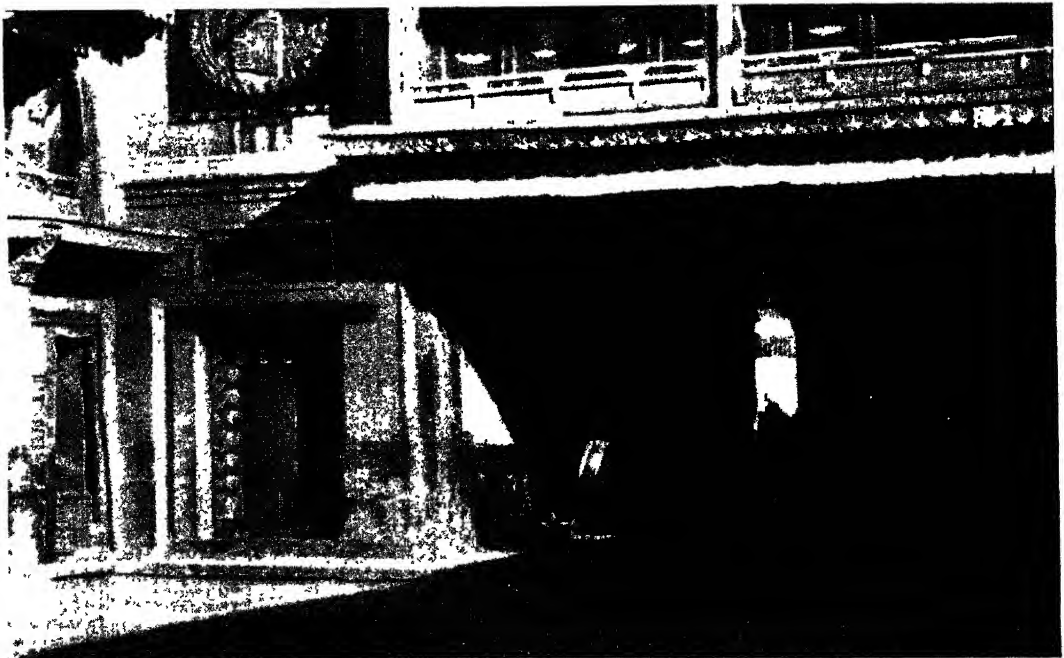


**Bild 69** Blumen-Tempel: Klassiker-Halle. Haus der autochthonen  
Götter (8). Im Hintergrund Westnordwesten





**Bild 70** Hof des Blumen-Tempels: Klassiker-Halle (8). Rechts Seitentor in Tempelfront.  
In Bildmitte: Räuchergefäß



**Bild 71** Fortsetzung des Bildes 70 nach rechts. Am Bildrand rechts Haupteingang des Tempels. In Säulenhalle (Bildmitte) Lama beim Götterdienst

vorderen Herdecken. Die rückwärts stehenden vier Säulen berühren die Rückwand des Herdes. Oberhalb der Stützen 2—3—7—8 reicht der lichtpendende Aufbau in die Höhe. Das Innere der Küche macht übrigens einen angenehmen Eindruck, der noch erhöht wird durch die dort herrschende Helligkeit, zu der auch zwei Fensterchen *e* und *f* hoch oben in den Seitenwänden beitragen. In den großen Herd sind drei Hauptkessel derart eingebaut, daß ihr Seitenrand die 1 m hohe Herdoberfläche um 30 cm überragt (Sk. 289). Die sichtbare Außenfläche dieser aus Kupfer geschmiedeten Kessel ist mit einem sehr schön getriebenen Hochrelief versehen, das in nebeneinanderliegenden Rechtecken eine tibetische Inschrift, einen Segensspruch oder die Tierkreiszeichen wiedergibt. Die Öffnungen der einen Durchmesser von 3 m aufweisenden tiefen Kessel können durch riesige Holzdeckel verschlossen werden. Unter jedem Kessel ist eine Feuerung (F, Sk. 288) angebracht, die etwa 1 m tief unter die Erde hinabreicht. Zur Heizung dient das Material des Strohdépôts (4). An der Rückwand des Herdes sind zwei steinerne, nach dem Dach hochgehende Rauchabzüge (*L*) eingebaut.

Zwischen den mittleren Säulen an der Hinterwand des großen Herdes (2 und 3) haben die Mönche in verschiedenen Höhen Stricke gespannt und daran eine solche Unmenge von dem Küchengott gewidmeten Khadaks befestigt, daß man beim Betreten des Raumes glauben möchte, hier wäre bis fast unter das Dach hinauf Wäsche zum Trocknen aufgehängt. An den Mittelbalken sind in Höhe des Zwischen-daches zwei kopfgroße Glocken befestigt<sup>474</sup>).



289



290

In den beiden hintern Ecken des Raumes steht noch je ein Kessel von 2,25 m lichtigem Durchmesser. Die Außenwände, soweit sie aus dem Herde herausragen, sind mit eingravierten Zeichnungen und tibetischen Inschriften, aber nicht in Relieffarbe, versehen.

In den an der Rückwand (bei *St*) und an der rechten Seitenwand bei *Sch* aufgestellten langen Holzgestellen sind in drei Reihen übereinander 117 Eimer untergebracht, die dazu dienen, den fertigen Tee nach der Großen Klassiker-Halle zu tragen. Die Teeküche soll nach Angabe des Küchenchefs imstande sein, zu gleicher Zeit fünftausend Personen mit Tee zu versorgen. Die hölzernen Dauben der Eimer werden durch zwei Messingbänder zusammengehalten, die mit dem Henkel verbunden sind. Die ungefähr  $\frac{1}{2}$  m hohen Gefäße, die entweder die in Skizze 290 abgebildete Form zeigen oder am oberen Rand waagrecht und glatt abgeschnitten sind, haben gefüllt ein ansehnliches Gewicht.

An die Küche grenzt im Norden, also schluchtabwärts, eine Gebäudegruppe, die auf der Kumbum-Karte unter Nummer 5 als

### „Ökonomie-Gebäude der Großen Sūtra-Halle“

eingetragen ist (Bilder 55, 56, 58). Die Mönche bezeichnen diese Häusergruppe in tibetischer Sprache als „Tsiwa“. Das bedeutet: „Zählen, Rechnen<sup>475</sup>“, kann aber auch mit „Rendantur, Verwaltung“ wiedergegeben werden. Das hat mich zur Wahl des Ausdrucks „Wirtschafts-Gebäude“ veranlaßt. Die von mir ermittelte, chinesische Bezeichnung ist insofern etwas genauer, als dort statt des kurzen, ortsüblichen Tsiwa die Bezeichnung „Ta ching t'ang chi wa“ steht. In diesem Ausdruck bilden die drei ersten Silben den Namen für die „Große Sūtra- oder Klassiker-Halle“, während „chi

wa“ nur eine lautliche chinesische Wiedergabe des soeben erklärten tibetischen „Tsiwa“ ist. Damit wäre die Bestimmung des Gebäudes ausschließlich für die Bedürfnisse der „Großen Sūtra-Halle“ und deren Angehörige festgelegt. Bei der Schilderung dieses größten Baues von Kumbum haben wir übrigens schon feststellen können, daß ihm in mancher Hinsicht Mittelpunktbedeutung für die gesamte Klostergemeinschaft zukommt, so auch in der Verwaltung. Hier, im Wirtschafts-Gebäude, laufen nämlich die Fäden der ganzen Verwaltung des Klosters zusammen, und von hier aus wird auch der Verkehr mit den weltlichen Behörden geregelt. Alle Beamten sind übrigens stets Angehörige des Klerus.

Die Leitung der weltlichen Geschäfte des Klosters liegt in den Händen von vier hohen Beamten, die im Range voneinander verschieden sind. Sie heißen Lui oder Lü. So lautet in der Amdo-Mundart das rein tibetische Wort *Lus*<sup>476</sup>). Es bedeutet ursprünglich „Körper, Leib“ und würde auch gerade so gut auf eine Person zutreffen. Gewöhnlich aber werden die Lui oder Lü chinesisch als „Lao-yê“ oder „Lo-jeh“ bezeichnet. Der höchste dieser vier Beamten ist der „Talu“. Darin ist die Silbe lu das tibetische Lui oder Lü, Ta aber ist chinesisch und bedeutet „groß“. Mit den Worten „Ta lao yê“, „großer, alter Vater“, werden bekanntlich auch Mandarine und Leute von hohem Rang angesprochen<sup>477</sup>). Dem Talu zunächst steht im Rang der Êrh-lo-jeh. Dieser Ausdruck würde dem „zweiten alten Vater“ entsprechen. San-lo-jeh wäre dann „der dritte alte Vater“<sup>478</sup>). Über den besonderen Titel des vierten dieser Luis oder Lüs konnte ich nur in Erfahrung bringen, daß er bei der großen Hauptverwaltung Kumbums ausnahmsweise geführt wird. Diese Vermutung sei damit begründet, daß es bei den einzelnen Fakultäten des Klosters immer nur drei Beamte gibt, die La-lang, Sêng-kuan und Chi-wa heißen. Von diesen Titeln würde Chi-wa als Träger des in diesem Titel liegenden Amtes „Rendant“ gleichkommen. Der Begriff Sêng-kuan<sup>479</sup>) ist chinesisch und bedeutet „Beamter der Mönchsgemeinschaft“. Den Ausdruck La-lang kenne ich nur vom Hörensagen; in den Wörterbüchern läßt er sich nicht belegen.

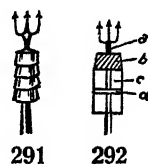
Das Große Wirtschafts-Gebäude der Sūtra-Halle bedeckt eine ansehnliche Fläche in Form eines Rechtecks. Innerhalb der Anlage sind drei Höfe und drei Gebäude zu unterscheiden, von denen das eigentliche Verwaltungsgebäude mit den Wohnungen der höchsten Beamten das wichtigste ist. Es umschließt einen eigenen Hof. Der zweite Bau hat ein tempelartiges Aussehen. Zu ihm gehört ein Hof mit einem Mani-Mast. Das dritte Bauwerk umschließt den größten Hof und enthält Wohnräume der niederen Beamten, Ställe und Schuppen mit Heuvorräten usw.

Die Terrasse mit dem Wirtschafts-Gebäude, die ungefähr 2 m tiefer liegt als die, auf der die Große Klassiker-Halle (3) steht, ist in ihrem nördlichen Teil durch künstliche Aufschüttung entstanden. Die nach OSO weisende Stirnseite des Hauptgebäudes längs der Schlucht ist in *Bild 56* dargestellt. Der dunkelgetünchte Unterbau ist wegen des fallenden Geländes nur teilweise in voller Höhe sichtbar. Beiderseits des einzigen Fronttores hat er eine Höhe von 1,6 m, am unteren Ende des schluchtabwärts gelegenen Frontteils überragt der Unterbau den Weg fast um das Doppelte, schluchtaufwärts in der Nähe der Küche verschwindet er dagegen im ansteigenden Gelände vollständig. Auf dem Unterbau sitzt eine graue Ziegelmauer mit weißen Feldern an der Außenseite. Den

obersten Teil der Mauer nimmt eine lange Flucht blinder Fenster ein, die das erste Stockwerk vortäuschen. Schluchtabwärts des hohen, steinernen Tores zählen wir vierzehn Fenster, oberhalb nur deren sechs. An die Mauer ist im oberen Teil beiderseits des Tores eine Galerie angebaut, deren flaches Dach (*Bild 55*) von einer niederen Brüstung begrenzt wird und an den Frontecken je einen Triśūla (*Sk. 291*) trägt. Das Dach wird von den Mönchen häufig zum Trocknen von Früchten und Getreide benutzt. Das Fronttor steht unter Tags offen und wird nachts von innen mit schweren Balkenklötzen verriegelt. Vor dem Tor ein schmaler Vorbau mit einem von grün glasierten Tonziegeln bedeckten Gesims.

Hinter der Galerie stoßen wir, von ihr durch einen schmalen Hof getrennt, auf das eigentliche Verwaltungsgebäude, dessen flaches stumpfgewinkelt Satteldach in Firstmitte ein Gandschir ziert (*Bilder 55 und 56*). Vom Hof aus führen Leitern und einfache Stiegen in die oberen Gemächer, zu denen auch die Empfangs- und Wohnräume des Êrh-lo-jeh gehören.

Nach Durchschreiten eines Torbogens im eigentlichen Verwaltungsgebäude gelangen wir in einen neuen schmalen Hof. In seiner Mitte steht ein hoher Mani-Mast, dessen Spitze in einem Triśūla (*Sk. 292*) endigt. Die Tuchröcke dieses Zierstückes zeigen folgende Farben: *b* = Weiß, *c* = Schwarz, *d* = Weiß. Von der Mastspitze laufen nach den Ecken des Hofes in Dachhöhe Stricke mit aufgereihten Gebetswimpeln herab. Die Rückseite des Hofes schließt ein tempelartiges Gebäude ab, von dem ich nicht feststellen konnte, ob es kultischen Zwecken dient. Sein flaches Dach krönt ein großes Gandschir, während ein kleineres über der Mitte der Vorderseite steht. Dicht davor ist an der Dachbrüstung eine große Tuchkrone angebracht, von der lange rote, gelbe, blaue, grüne und weiße Bänder bis zur halben Haushöhe herabhängen. Beiderseits der Krone in den vorderen Dachecken ein 2 m hohes Dschaltsan und in allen vier Dachecken ein Triśūla (*Sk. 292*).



Am Nordosteck des Wirtschafts-Gebäudes, da, wo ein von den westlichen Höhen herabkommender Weg in den längs der Schlucht führenden Hauptweg einmündet, knickt diese nach Nordosten um. Wir nehmen die gleiche Richtung auf und erreichen bald einen kleinen freien Platz, auf dem sich zur Linken die Vorderseite des

### „Palastes des Sai-to-to-wa“ (30)

darbietet. Dieser Würdenträger, eine hohe Wiedergeburt, ist der Lehrer der „Heiligen Wissenschaften“. Zweimal am Tage, morgens und mittags, hält er seine Vorträge in der Großen Klassiker-Halle (3), die als die wichtigsten im ganzen Kloster gelten<sup>480</sup>).

Der Schlucht weiter abwärts folgend, erreichen wir nach wenigen Schritten den

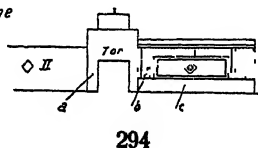
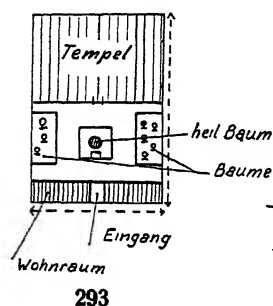
### „Blumentempel“ (11).

Er stellt das südliche Ende einer sich nordwärts erstreckenden Reihe von schmalen, einzelnstehenden Gebäuden dar, die denjenigen Lamen und Novizen zur Unterkunft dienen, die zum Blumentempel in engerer Beziehung stehen.

Der Blumentempel reicht fast bis an die Schlucht heran und läßt dort nur Platz

für einen schmalen Pfad. Seine Front, in der auch der Haupteingang liegt, zeigt nach Südwesten (*Bilder 57 und 58*). Der zierlich gebaute Tempel trägt auch den chinesischen Namen „Hua-sze“ (*Bild 62*). Die Mönche nennen ihn mit gutem Recht „Prunktempel“<sup>481</sup>). Nach einer Angabe von Cybikov wird dieses Kultgebäude in den amtlichen Benennungen des Klosters mit „Schabdan-Lha-Khang“, „Götterhaus der Festigung der Füße“, bezeichnet<sup>482</sup>). Ebenso gut können wir ihn aber Tsongkhapa-Tempel nennen, da der Reformator auch hier die Hauptfigur darstellt.

Die Vorder- und Rückwand des Tempels weisen eine Breite von 14,3 m auf, während die Seitenwände 11,2 m lang sind. Vor seiner Front liegt ein Hof (*Sk. 293*), der von einer auf einem rotbraun gestrichenen Sockel ruhenden Mauer eingerahmt ist. In ihrer Mitte in Front ein Tor, dessen mit grünen Glasurplatten bedecktes Dach



ein ornamentierter Firstfries mit einem kleinen Gandschir schmückt (*Bild 57*). Der obere Teil der steinernen Torpfosten (*a*, *Sk. 294*) und die gebogenen Friese oberhalb der Tür bestehen aus grün glasierten, gebrannten Ziegeln mit rotbraunen Blumenmustern (*Bild 59*). Die beiden mit gleicher Farbe gestrichenen Torflügel aus Holz tragen eine abbröckelnde Bemalung, die einen Silberbeschlag vortäuschen soll. Die gediegenen Messingknäufe mit einem Ring stellen grobe Arbeit dar. Über dem auf *Bild 59* erkenn-

baren, rot, grün und blau bemalten Schnitzwerk oberhalb des Türstockes eine Inschrift in goldenen Buchstaben. Steht das Tor offen, so ist der Eingang meist durch ein niedriges Holzgitter verschlossen. Die Mauerkrone ist mit grün glasierten Platten bedeckt. Aus dem gleichen Material in Kachelform bestehen auch die beiderseits des Tores liegenden Mauerflächen *b* (*Sk. 294*), in die große rechteckige, gemusterte, mit hellgraubraunen Tonkacheln verkleidete Felder (*I und II*) eingelassen sind (*Bild 60*). In ihrer Mitte jeweils ein rhombenartiger Spiegel in Reliefform (*c*). Der im Feld *I* gelegene stellt reife Trauben dar, zu denen Mäuse emporsehen. Es muß sich hierbei wohl um eine Schilderung aus der buddhistischen Fabelwelt handeln. Auf dem entsprechenden Ornament im Felde *II* schaut ein Hirsch zu einem auf einem Baume sitzenden Vogel empor.

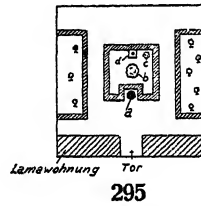
An die Innenseite des frontalen Teils der Hofmauer, also im Vorhof, sind beiderseits des Tores niedere Gelasse angebaut, die den im Tempel Wächterdienste versehenen Lamen zum Aufenthalt dienen.

Nun betreten wir den Vorhof. Er beherbergt drei Baumgruppen, deren Kronen schon von außen zu sehen waren (*Sk. 295*).

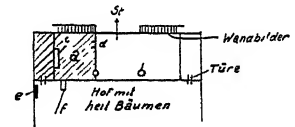
Die mittlere fällt als die größte zuerst ins Auge (*Bild 61*). Sie sprießt aus einem quadratischen Behälter, der meterhoch in der Hofmitte aufragt. Dieser ist aus Ziegeln erbaut und mit grün glasierten Kacheln ausgelegt. Die Mauerkrone überdecken grün glasierte Rundziegel. Vorn in der Mitte steht in einer in den Rand eingelassenen Nische dem Eingangstor zugekehrt, ein über 1,3 m hoher und 45 cm breiter „Heiliger Stein“, der auf der Spitze einen kindskopfgroßen, birnenförmigen Aufsatz trägt. Das

ganze Steingebilde wird Do-tschöd, Opferstein, genannt. Ringsherum brennen manchmal Butterlampen, aus denen von Zeit zu Zeit flüssiges Fett über den Stein gegossen wird. Dadurch entsteht auf der Oberfläche des Steines eine Schicht ranzigen Fettes. Wenn der gläubige Pilger in das erstarrte Fett Münzen drückt, gilt dies, wie der Namen Do-tschöd sagt, als demütiges Opfer. Das Geld wird später von dem Küster der heiligen Stätte gesammelt und dient zum Einkauf von Butter, mit der die zahllosen Lampen innerhalb der heiligen Stätten, die mit den „Heiligen Bäumen“ im Zusammenhang stehen, gespeist werden.

Dicht hinter dem Do-tschöd streben aus dem mit Erde gefüllten Behälter „Heilige Bäume“ empor. Sie stehen in Beziehung zu jenen in der Gruppe vor dem Goldenen Dach-Tempel. Auf die Frage, welche von diesen Bäumen denn nun eigentlich die heiligen sind, konnte ich keine abschließende Antwort erhalten. Jedenfalls werden die abgefallenen Blätter auch von den „Heiligen Bäumen im Blumentempel“ sorgfältig gesammelt. Der Hauptbaum der heiligen Gruppe (b) steht in der Mitte des quadratischen Behälters und hat vier stärkere, aber abgestorbene Äste. Einem dieser Äste entsprossen zwei Nebenäste, die gleich einem dritten (c), der anscheinend von der Wurzel des Hauptbaumes ausgeht und an der Rückseite des Behälters aus dem Erdreich kommt, lebensfähig sind. Der stärkste der Nebenäste hat 15, der mittlere 12 und der jüngste 4 cm Durchmesser. Auch am hinteren Rand des Behälters macht sich (bei d) noch ein kleiner Sprößling bemerkbar. Er ist mit Ziegelsteinen gegen das übrige Erdreich des Behälters abgegrenzt. An der glatten Rinde des Astes c sind deutlich mehrere tibetische Schriftzeichen von etwa 2 cm Größe zu erkennen.



295



296

Die Bäume in den seitlich der Hauptbaumgruppe befindlichen Einfriedigungen scheinen von der gleichen Art zu sein wie die heiligen Bäume der Mittelgruppe. Die seitlichen Behälter sind von länglicher Form und mit einem 50 cm hohen und mit grünen Kacheln gekrönten Geländer aus Ziegelsteinen umfriedet. Die Baumgruppe zur Linken enthält drei, die zur Rechten fünf Bäume.

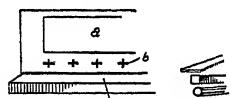
Im linken hinteren Eck dieses Hofes sind, von den Bäumen beschattet, zwei Gedenksteine stehend in die Erde eingelassen (Sk. 296). Der an der linken Wand (e) stellt eine etwa 1,30 m hohe Tafel vor, in die auf schwarzem Grunde chinesische Schriftzeichen eingegraben sind. Der andere (f) besteht aus braunem Sandstein, ist 2,2 m hoch und im oberen Teil ornamental ausgehauen. Die eingemeißelte Schrift ist bereits verwittert.

Damit sind wir an der Vorderseite des „Blumentempels“ angelangt, dessen Gestaltung die Bilder 57 und 62 zeigen.

Die hellgrau getünchten Mauern des Unterbaus (Sk. 297) ruhen auf einem aus groben Geröllsteinen gemauerten Sockel (c) und weisen im oberen Teil große rotbraune Felder (a) auf, unterhalb deren im Mauerwerk eine Reihe von Aussparungen in Form kleiner Kreuze (b) angebracht ist. Den Unterbau beschattet an allen Seiten ein weit

vorspringendes, mit grünen Schindeln bedecktes Zwischendach, dessen Sparrenköpfe rot und blau bemalt sind.

Auf dem Unterbau ruht, sich gegen dessen Grundriß verjüngend, das Obergeschoß (*Bild 62*). Um dieses führt außen eine Säulengalerie herum, die auf der Vorder- und Rückseite je sechs und an den Flanken je fünf Holzsäulen zählt. An den Tempelecken stehen sie mehr zusammengedrängt, so daß unregelmäßige Zwischenräume zwischen den einzelnen Säulen einer Seite entstehen. Die Galerie ist nach außen zu durch eine zwischen die Säulen eingebaute, meterhohe, rotbraun gestrichene Holzbrüstung abgegrenzt, deren reich gehaltenes Schnitzwerk grün bemalt ist. Die Holzwände der Galerie sind mit stark verwitterten chinesischen Gemälden geschmückt, die an der Frontseite in der Mittelachse durch drei mit grünen Holzgittern verschlossene breite Fenster ersetzt sind. Die Säulen laufen nach oben durch. Dort sperrt sich je ein kurzer Balken dazwischen. Die breiten geschnitzten und bemalten Konsolen tragen den Architrav, auf dem die mächtigen, ebenfalls buntbemalten und geschnitzten chinesischen Holzkonstruktionen lagern (*Bild 62*). Auf einer doppelten Sparrenlage ruht das breitausladende, mit grün glasierten Ziegeln bedeckte Dach. Die unteren Sparrenköpfe sind grün gestrichen



297

298

und zeigen einen runden Querschnitt, während die quadratischen oberen rot bemalt sind (*Sk. 298*). Die nach aufwärts geschweiften Ecken des Daches enden in löwenähnlichen Wasserspeiern mit offenem Rachen. Die bunten Zwerggiebel sind mit Ornamenten versehen. Der mit gebrannten grünen, blau geblühten Tonziegeln verkleidete Firstfries endet beiderseits in kurzen Tonschmuckstücken. Die Streifen setzen sich auch längs der Giebellinien fort. In Firstmitte ein in Messing getriebenes, vergoldetes Gandschir (*Bilder 57 und 62*).

Im Erdgeschoß der Tempelfront treffen wir auch hier eine kleine Galerie (*Sk. 296*) mit zwei Holzsäulen an, deren Konsolen reich geschnitzt und in den Farben Blau, Grün, Rotbraun und Weiß gehalten sind. Das linke Drittel der Galerie (*a*) ist mit Hilfe von weiß und rotbraun gestrichenen, mit chinesischen Malereien verzierten Bretterwänden zu Gelassen umgewandelt. In das linke gelangt man von der Hofseite her durch eine schmale Tür. An der Zwischenwand hängt bei *c* eine umrahmte, mit Khadaks dicht behängte Zeichnung eines bärtigen Mannes, die angeblich das Gesicht Tsongkhas in Lebensgröße vorstellen soll. Davor auf einem Tisch Opferteller und zwei „ewige Butterlämpchen“. Am rechten Ende der Galerie wiederholt sich ein ähnliches, nur schmäleres Gelaß, das ebenfalls durch eine schmale Holztür vom Hofe aus erreicht werden kann. Beiderseits des Eingangs (*St*) sind an die Außenmauer des Tempels Bilder gemalt, die aber zum Teil durch die Holzverkleidungen verdeckt sind.

Durch das offene Tor bei *St* können wir einen Blick in das Innere des Heiligtums werfen (*Sk. 299*).

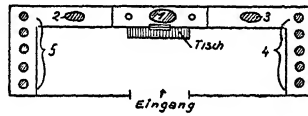
Vom obersten Teil des bis zum Dach ansteigenden Lichtschachtes fällt ein schwacher Schein in das Tempelinnere. An der Stelle, wo der Schacht den ersten Stock durchbricht, ist er von einer niederen Holzbrüstung umrahmt.

In die Rückwand unterhalb eines breiten Holzfrieses sind oberhalb eines meterhohen Sockels drei Nischen eingelassen. In der mittleren, und zwar 1,2 m über dem Boden,

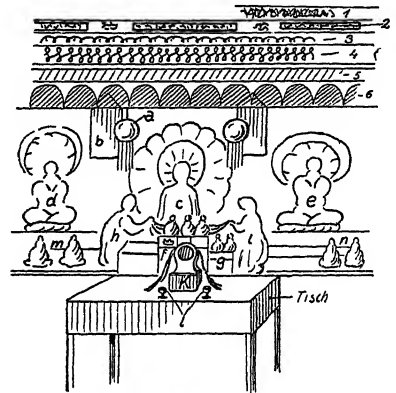


thront Tsongkhapa (1 in Sk. 299, c in Sk. 300) mit untergeschlagenen Beinen. Sein Antlitz ist dem Hofe zugewandt. Beiderseits dieser vergoldeten Hauptstatue stehen Begleitfiguren von gleicher Höhe — aller Wahrscheinlichkeit nach die beiden Hauptschüler des Reformators (d, e in Sk. 300). Alle drei halten ein Khadak in ihren Händen. Jede der Figuren hebt sich wirkungsvoll von dem kunstvoll geschnitzten und bemalten Hintergrund ab, der in mehrere Kulissen gegliedert ist, die, um ein Sonnenstrahlenbündel herum gruppiert, Wolken und Blumenmuster darstellen. Pflegen sich doch die Heiligen in Wolken und Blumengebilde als Nimbus und Mandorla einzuhüllen! Gebetschärpen und Gebetsfahnen (b) bedecken auch hier in reichlicher Zahl die Rückfront, die die ganze Breitseite des Tempels einnimmt. Dort hängt auch an der Nischendecke beiderseits Tsongkhas je eine Glaskugel mit Perlenschnüren (a).

An den Seitenwänden bei 4 und 5 (Sk. 299) thronen auf hölzernen Sockeln je fünf weitere vergoldete Heiligenfiguren von etwas kleineren Abmessungen. Bei dem im Tempel herrschenden Halbdunkel ließ es sich nicht feststellen, ob sie aus Metall oder einem andern Stoff hergestellt waren.



299



300

Auf einer breiten, etwas tieferliegenden Stufe in der Nische unterhalb der Hauptfigur (Sk. 300) finden wir die beiden Hauptjünger Tsongkhas (h, i, Sk. 300) vor, hier aber verkleinert und mit Front zu ihrem Meister. Auch hier verbindet Hauptfigur und Lieblingsschüler ein Khadak. Beiderseits dieser Nebenfiguren mehrere etwa 30 cm hohe mit Khadaks dicht überdeckte Götterfiguren (m, n in Sk. 300).

Vor der Nische ein Tisch. In der Mitte der Tischplatte ein größeres (f) und ein kleineres mit Glasfenster versehenes Kästchen (g). Oben auf dem größeren sitzen drei, auf dem kleineren zwei Buddha- bzw. Heiligenfiguren. Vor dem größeren Kästchen auch hier wiederum ein metallener Spiegel in eigenartiger, an den Rumpf einer Violine erinnernder Fassung (K). Über dem Spiegel liegt quer ein Khadak. Beiderseits je ein kleines Butterlämpchen (l).

Über dem Nischenteil ein etwa 1,5 m hoher Holzfries (Sk. 300), der sich von unten nach oben wie folgt gliedert: Ein durchlaufender breiter Balken, der am unteren Rande halbkreisförmige Ausfräsungen zeigt (6), überdeckt den Nischenteil. Darüber zwei ornamental geschnitzte Friese (5 und 4), einer mit geschnitztem Blumenmuster (3) und ein weiterer mit tibetischen Inschriften auf rotem und blauem Grund (2). Den Abschluß nach oben macht ein Fries mit farbigen Blumenornamenten (1). Überall reiche Vergoldung.

In dem über 1 beginnenden Obergeschoß wiederholt sich dieser Aufbau in ähnlicher Form. Von den Figuren ist dort aber nur die mittlere zum Teil sichtbar. Die Wände des Obergeschosses sind allenthalben mit rauchgeschwärzten Gebetsfahnen und Khadaks behängt.



Alles in allem: Dieser Blumentempel stellt ein Schmuckkästchen dar. In der Zeit meiner Genesung saß ich mit Vorliebe in der Nähe der Heiligen Baumgruppe dieses Kultgebäudes und konnte mich nicht satt sehen an der Feinheit seines ornamentalen Aufbaus. Und immer wieder mußte ich auch staunen über die Inbrunst, mit der wetterfeste Männer des eisigen Schneelandes dort ihre Verehrung zum Ausdruck brachten. Es ist ein tiefes Geheimnis um diese Religiosität, in der wir ja jenseits aller konfessionellen und dogmatischen Trennung Brüder sind.

Nur wenige Schritte trennen uns vom nächsten Tempel, der ebenso wie der eben geschilderte den Namen „Blumentempel“ führt, nur mit dem Zusatz: „Klassiker-Halle.“

---

---

## VII. KAPITEL

### Beschreibung des Klosters

Blumentempel: Klassiker-Halle, das Haus der autochthonen Götter —  
Mar-brang (Roter Palast)

Die „Blumentempel-Klassiker-Halle,  
das Haus der autochthonen Götter“ (8),

liegt mit dem Blumentempel (11) auf der gleichen Terrasse, die sich am Schluchtende im Winkel zwischen dem von Südwesten her einmündenden Kumbum-Bach und dem breiten, am Nordrand des Klosters entlang ziehenden Talgrund erstreckt (*Bilder 63, 64 und 65*).

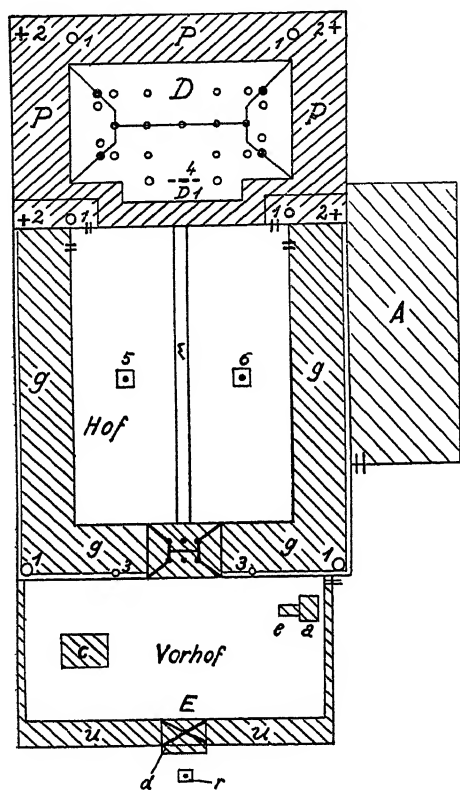
Auch dieser umfangreiche Tempel, der zum Blumentempel (11) in Beziehung steht (*Sk. 301*), gliedert sich in das Hauptgebäude ( $P-P-P$ ), einen großen Hof mit Umfassungsmauer und innen angebauter Galerie ( $g-g-g$ ), den Vorhof und einen niedrigen Nebenbau (*A*). Höfe und Hauptbauten bilden im Grundriß ein längliches Rechteck von 48,8 m Länge und 22,5 m Breite. Der Vorhof ist etwas schmaler und 11,3 m tief (*Bilder 63 und 64*). Der niedrige, flache, fensterlose Bau *A* im SO der Längsfront enthält Wohnräume für die im Tempel tätigen Lamen und Novizen (*Bilder 68 und 69*).

Der Zugang zum Vorhof erfolgt auf der SW-Seite (*Bild 64*) durch das Steintor *E* in der schmucklosen, rotbraun getönten Umfassungsmauer. Sein querliegendes Satteldach bedecken grün glasierte Ziegel. Auf einem grün glasierten, in den Frontecken mit Drachen ornamentierten Firstfries ein niedriges Gandschir. Vor dem Eingang ein in einem 1 cbm großen Ziegelsteinsockel befestigter Mani-Mast, dessen Spitze ein Trisūla ziert (*Bild 64*). Der 2 bis 3 m tiefe Durchgang ist mit reich geschnitztem und bemaltem Balkenwerk verkleidet.

In der rechten hinteren Ecke des Vorhofs, nahe der niederen Hofmauer befindet sich ein 2,2 m hoher Behälter (*a*) aus Backsteinen, dessen Grundriß ein Rechteck bildet. Seine Mauerkrone ist mit einer Lage grün glasierter Ziegel verkleidet. In dem mit Erde gefüllten Behälter gedeiht ein mächtiger Busch mit hängenden Zweigen (*Sk. 302*). An *a* lehnt sich an der nach der Mitte des Hofes gerichteten Seite ein kleinerer Behälter (*e*) an, der aber nur 80 cm hoch ist. Auch er ist zwar mit Erde gefüllt, enthält aber keine Pflanzen. An der dem Tempel zugekehrten Seite ist in den

größeren Erdbehälter ein 0,6 m hoher, kioskartiger Schrein eingebaut, in dem Weihrauch verbrannt werden kann. Die Mitte des linken Teils des Vorhofs nimmt ein kistenartiger, 60 cm hoher Ziegelaufbau *c* ein, der ebenfalls mit Erde ausgefüllt ist. Darin sprießt ein kleines Bäumchen.

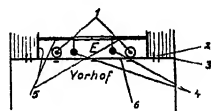
Den Vorhof umsäumt eine Mauer (*g*), deren Höhe fast derjenigen des Haupttempels gleichkommt; an ihrer Innenseite ist eine einstöckige Galerie angebaut (*Bilder 64, 65, 68 und 69*).



301



302



303

Die Front dieser den Tempelhof umschließenden Mauer *g* ist in den breiten Mittelteil und die beiden etwas vortretenden Seitenflächen gegliedert. Im Erdgeschoß der letzteren jeweils ein mit einem Gesims versehenes Rundbogentor, dessen steinerner Türrahmen mit großen Totenköpfen verziert ist (*Bild 67*). Im Mittelteil des Erdgeschosses (*Sk. 303*) eine Galerie mit zwei achteckigen Pfeilern (*4*). Von ihnen aus verläuft jeweils zur Rückseite eine Holzwand, so daß die Galerie also in drei Achsen geteilt wird. Gegen den Vorhof zu ist die Galerie in Hüfthöhe durch eine 1,2 m hohe Holzbrüstung abgeschlossen, oberhalb deren in den beiden Außenachsen je eine Gebetsmühle eingebaut ist (*1*). Die Zylinderfläche dieser Gebetsmaschinen weist im oberen und unteren Drittel goldene Ornamentik und auf der mittleren Fläche tibetische Schriftzeichen auf (*Bilder 66 und 67*). Diese Bilder geben uns auch einen Begriff von dem Aufbau der bemalten und reich geschnitzten Konsolenkapitelle, die sich auch hier zu einer oberen Einfassung der Felder vereinigen, deren höchste Stelle aus vergoldetem Rankenwerk besteht. Die schmalen Seitenwände und die großen Flächen der Rückwände der beiden äußeren Achsen der Galerie sind mit Bildern ausgefüllt.

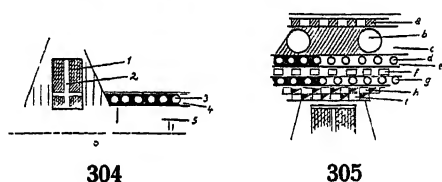
In der Rückwand der Mittelachse liegt das zweiflügelige Tor *E* (*Sk. 303 und Bild 67*). An der Außenseite jedes Flügels die farbige Zeichnung eines Tigerfells, zu dessen Seite vom oberen Türtrand die Haut eines menschlichen Oberkörpers herabhängt. Die Arme und der stark behaarte Kopf sind mit Blut besudelt. Der Türrahmen ist von einer mit weißen Totenköpfen bemalten schwarzen Borte eingefasst (*Bild 67*). Meist ist die Türöffnung ganz, zeitweise nur bis in Augenhöhe durch ein Tuch verhängt. Oberhalb des Tores eine Querleiste mit Glöckchen, die von den Gläubigen bewegt

werden kann, damit der Glockenklang die Götter erfreue. Darüber prangt eine in einen schweren Rahmen gefaßte große Tafel mit einer chinesischen Inschrift.

Auf jeder Seite des Eingangs steht im Vorhof ein Holzständer, dessen obere Leiste mit Totenschädeln, die untere mit Menschenköpfen bemalt ist. Alle Gesichtszüge drücken Schrecken und unsäglichen Schmerz aus. In jedem Ständer steckt eine reich mit Khadaks behängte Hellebarde.

Die Front des Mittelteils der Hofumfassungsmauer nimmt im Obergeschoß eine von zwei vierkantigen Pfeilern gestützte Galerie ein. Die Rückwand jedes Feldes der Galerie setzt sich aus vier Einteilungen zusammen, deren jede im oberen Drittel mit einem durch grüne Holzleisten verzierten Fensterchen versehen ist. Die Galerie ist hofwärts durch eine niedere Holzbrüstung abgeschlossen. Oberhalb der dreiaxigen Galerie zieht sich ein mit grün glasierten Tonziegeln überdachtes Gesims entlang, an dessen Traufe ein 12 cm breites weißes Gebetstuch befestigt ist. Es beschattet die am obersten Balken in Gold aufgetragene tibetische Inschrift, und zwar sowohl den Teil in Frontmitte auf blauem als auch die seitlich liegenden Teile auf grünem Felde.

An den Seitenflächen der Front der Hofumfassungsmauer *g* im Obergeschoß je zwei blinde Fenster und dazwischen ein 0,6 m breites Kupferschild mit dem Namtschu-wangdan (Bilder 64 und 68).



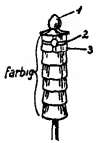
Noch klarer sind Aufbau und Farbenzusammenstellung der aus Ziegeln erbauten Hofumfassungsmauer an den Flanken zu erkennen. In die hellgrün getünchte Außenseite des Unterbaus sind rotbraun bemalte Felder eingelassen. Das Obergeschoß hingegen weist dort je sieben blinde Fenster auf (Bilder 63, 65, 68 und 69). Sie liegen in trapezförmigen grau getünchten Feldern (6, Sk. 304). Die Holzfüllungen (1) sind grün, die Fensterkreuze (2) vorn blau, an den Seiten rot gestrichen. Das Fenstergesims (Sk. 305) besteht aus zwei gestaffelt übereinander angeordneten Lagen von rotbraun gestrichenen, rechteckigen Sparrenköpfen (*i* und *h*), deren vordere Schnittflächen blau gehalten sind. Darüber liegt, zwischen zwei schwarzen, mit weißen Scheiben bemalten Friesen (*d* und *g*) eine Lage von viereckigen Balkenköpfen mit roten Stirnflächen (*f*), oberhalb davon ein breiter Fries mit dunkelrotbraunem Bewurf (*c*) und Messingscheiben (*b*); ganz oben eine Lage viereckiger Sparrenköpfe mit dunkelrotbraunen Stirnflächen (*a*).

Zwischen den unteren Hälften der trapezförmigen Flächen (6, Sk. 304) verläuft ein rotbrauner, breiter Fries (5), der nach oben zu durch ein schwarzes, mit weißen Scheibchen bemaltes Band (3) abgegrenzt ist.

Das Dach der Hofumfassungsmauer ist flach und gegen den Hof leicht geneigt. Nach außen wird es durch eine etwa 0,7 m hohe Steinbrüstung abgegrenzt, die oben von einer Lage grün glasierter Ziegel eingefast ist. An den beiden vorderen Ecken des Daches (bei 1, Sk. 301) je ein 1,3 m hohes Dschaltsan aus vergoldetem Messing mit birnenförmigem Schmuck aus gleichem Metall an der Spitze (Bild 68). An der Front über der Mitte der Hofumfassungsmauer ein Turmaufbau (Bilder 63 und 64). Holzsäulen tragen einen blau und grün ornamentierten und mit Inschriften in Gold

versehenen Balkenrahmen, auf dem sechs feingegliederte chinesische Holzkonstruktionen ruhen. Auf diesen und auf der bemalten Dachtraufe sitzt schließlich das an den Ecken aufwärts geschweifte, mit grünen Tonglasurziegeln bedeckte chinesische Dach (*Bilder 63 und 64*). Auf dem Firstfries aus gleichem Material ein Gandschir in Form einer auf einem Tonsockel ruhenden Spitze. Die Zwerggiebelflächen sind mit Steinornamenten bedeckt. Beiderseits des Turmes (bei 3, *Sk. 301*) noch je ein ungefähr 2,4 m hohes Tuch-Dschaltsan (*Sk. 306*) mit birnenförmig gestalteter, auf runder Haube sitzender Metallspitze. Der Tuchbehang hat eine schwarzbraune Grundfarbe (3). Das oberste Tuchröckchen ist kreuzweise weiß gestreift (2).

Bevor wir den Tempelhof betreten, seien einige Worte über seinen Zweck vorausgeschickt: Er bildet die Stätte sowohl für den Unterricht in den Riten als auch für die Verehrung der im zugehörigen Kultgebäude untergebrachten Götter und der im Blumentempel aufgestellten Gottheiten, soweit sie dem Tantrismus angehören oder — was ja im Lamaismus nicht schwer hält — zu ihm in Beziehung gesetzt werden können. Hier müssen für den vorliegenden Fall auch die autochthonen Gottheiten mit einbezogen

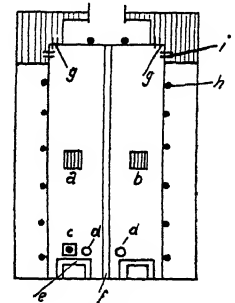


306

werden. An der Spitze der tantristischen Gottheiten steht eine Gestalt, in der der Begriff des Kālacakra, wörtlich: des „Rades der Zeit“, verkörpert wird. Aus diesem Begriff hat sich eine besondere Lehre entwickelt, deren Kern die Verehrung eines höchsten Wesens unter dem Namen eines Adi- oder Ur-Buddha bildet. Diese Lehre ist nach der lamaistischen Überlieferung im 11. Jahrhundert in der Stadt Sambhala entstanden, die von der Geschichtsforschung an den Oxus im heutigen Turkistan verlegt wird<sup>483</sup>). Aber Sambhala wird auch als mystischer Bezirk aufgefaßt. Dort wiedergeboren zu werden, ist einer der sehnlichsten Wünsche des gläubigen Lamaisten, ist doch noch vor einem Jahrzehnt in Peking ein ganz moderner Druck auf europäischem Papier herausgekommen, der ein langes, darauf abzielendes „Wunschgebet“, tibetisch Monlam, enthält<sup>484</sup>)! Auch der berühmte Atiśa, der den Buddhismus in Tibet von Schlacken und Überwucherungen gereinigt hat und darum für Tsongkhapa in vieler Hinsicht Vorbild reformatorischer Tätigkeit gewesen ist, ebenso der Geschichtsschreiber Buton<sup>485</sup>) sind Anhänger des Kālacakra gewesen<sup>486</sup>). Nach den Worten von Professor Grünwedel hat diese Lehre „für unsere Kenntnis der synkretistischen Form des späteren Buddhismus schon deshalb eine ungewöhnliche Bedeutung, weil der Kālacakra das abgerundetste Tantrasystem darstellt<sup>487</sup>)“. Es ist daher kein Wunder, wenn — um mit den Worten des Gelehrten fortzufahren — „noch heute Tibeter und Mongolen das weitgehendste Interesse für alles Hierhergehörige haben<sup>488</sup>)“ und wenn das Tantrasystem, sich von den übrigen absondernd, schließlich als Lehrfach Gegenstand der Pflege besonderer Fakultäten in den großen Klöstern geworden ist. Das gleiche war in Kumbum der Fall, wenn auch erst einige Jahrhunderte nach Gründung dieses Klosters, als dort um das Jahr 1825 unter dem Abte Agwan Dschamjang Wangdschal eine Fakultät des Duinkhor<sup>489</sup>) (tibetischer Ausdruck für den Sanskritbegriff Kālacakra) ins Leben gerufen wurde, für deren Studien der Lehrhof des in Rede stehenden Tempels dient<sup>490</sup>). Im Hinblick auf diese Bestimmung und mit Rücksicht auf die Beziehungen zum Blumentempel selbst hat denn auch mein chinesischer Gewährsmann diesen Bau „Hua sze ching t'ang“, das

heißt „Blumentempel-Sūtra-Halle“, genannt. Der nach Welby in meiner ersten Schrift über Kumbum<sup>491)</sup> wiedergegebene Ausdruck Hua-miao scheint ein Notbehelf zu sein oder auf mißverständener Unterrichtung zu beruhen. Im Chinesischen bedeutet sowohl Sze als auch Miao „Tempel“, nur mit dem Unterschied, daß man unter ersterem eine buddhistische, unter letzterem meist nur eine taoistische Kultstätte versteht.

Der erste Eindruck vom Innenhof des Tempels nach Durchschreiten des Einganges ist großartig (*Bilder 70 und 71*). Besonders in den Morgenstunden sonnenreicher Tage, wenn das grelle Licht schräg in den Hof einfällt, ist die Wirkung stark. Ein ausübender Künstler müßte seine Freude an dieser Farbenpracht und an dem Zusammenklang von Form und Farbe haben. Der von einer einstöckigen Galerie umgebene Hof hat rechteckige Form (*Sk. 307*). Er ist mit quadratischen, glatten Steinen gepflastert. Vom Eingang (*f*) bis zum Tor des Tempels verläuft als schmales Band ein etwas gehobener Weg, wie man ihn sonst in tibetischen Klöstern selten sieht. In der Mongolei hingegen trifft man ihn häufiger an unter dem Namen „Bogdo-in Dsam<sup>492)</sup>“, das heißt „Weg des Heiligen“, wobei unter dem „Heiligen“ eine Wiedergeburt oder, falls keine in dem Kloster vorhanden ist, auch der Abt zu verstehen ist. Zu beiden Seiten des schmalen Weges ist in einem Holzgestell eine 40 cm Durchmesser aufweisende Gebetsmühle aus Messing (*d*) mit den eingepägten „Sechs Silben“ untergebracht. Bei *c* hängt eine große Glocke in einem 2 m hohen Holzgestell. Zwischen *c* und *d* mit Front zu *d* ein mannshoher, oben halbkreisförmig ausgehauener Gedenkstein mit chinesischer Aufschrift.



307

Zwischen dem „Weg des Heiligen“ und den Veranden sind in der Mitte des Hofes bei *a* und *b* auf Steinsockeln etwa 2,5 m hohe vasenförmige Geräte chinesischen Ursprungs aus eisenhaltiger Bronze aufgestellt, die zum Verbrennen von Weihrauch dienen. In *Bild 70* ist *a* (*Sk. 307*), in *Skizze 307 a* dagegen *b* dargestellt.



307a

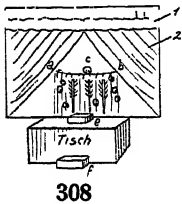
Die an die Innenseite der Hofumfassungsmauer angebaute, einstöckige Holzgalerie (*Bild 70*) wird auf jeder Längsseite in beiden Stockwerken von sechs rotbraun bemalten Pfeilern getragen. Sie enden in breiten, geschnitzten und bemalten Konsolenkapitellen mit Kapitellornamenten, auf denen die Tragbalken ruhen. Inmitten goldener Ornamentik und grüner und rotbrauner Bemalung sind diese Balken in jedem Achsenfeld mit einer goldenen tibetischen Inschrift versehen. Oberhalb des Tragbalkens sind noch einige weitere Holzfrieße sichtbar. Starke Sparrenköpfe tragen das mit grün glasierten Ziegeln bedeckte Gesims, über dem das Obergeschoß ansteigt (*Bild 70*).

Erdgeschoß wie Obergeschoß enthalten an der Rückwand, also an der Innenseite der Hofbegrenzungsmauer, Gemälde von Künstlern des Klosters. In der unteren Veranda befinden sich auf jeder Hofseite zehn Bilder im Ausmaße von 2,5:2,2 m. Im Obergeschoß, das der unteren Galerie ganz ähnlich ist, zählen wir auf jeder Seite zwölf Bilder von den gleichen Ausmaßen. Die Malereien in der unteren Galerie veranschaulichen Szenen aus den Höllen oder überhaupt aus den Reichen der „drei üblen Wiedergeburtformen<sup>493)</sup>“, die Malereien der oberen Galerie zeigen wohl solche aus dem Nirvāṇa oder — im weiteren Sinne — aus den Gefilden der „guten Daseinsformen<sup>494)</sup>“. Im

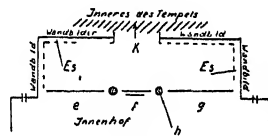
Obergeschoß sind die Bilder vom Wetter stark mitgenommen, die im Erdgeschoß sind noch sehr gut erhalten.

In der unteren Galerie fällt auf beiden Längsseiten des Hofes ein mit Gardinen (1, 2 in Sk. 308) verhängtes Bild eines Tschödschong auf, das besondere Verehrung genießt. Im dreieckigen Tuchausschnitt ist in horizontaler Linie eine Schnur  $a-b$  gespannt, die eine silberne Schließe ( $c$ ) und eine Menge von Khadaks, aber auch zahlreiche starke, mit der Spitze nach unten zeigende Pfeile festhält. Wollbüschchen und Federn ergänzen diese Anordnung, die wir auch schon in andern Tempeln angetroffen haben. Vor dem verhängten Bild auf einem Tisch zwischen Opferlämpchen ein vier-eckiges Weihrauchgefäß ( $e$ ). Ein ähnliches in durchbrochener Metallarbeit ( $f$ ) steht vor der Mitte am Fuß des Tisches. Das in ihnen dargebrachte Rauchopfer soll den Göttern gefallen und die körperliche und geistige Atmosphäre reinigen.

In beiden unteren Seitengalerien ist ohne Rücksicht auf den Gesamteindruck und die Würde des Tempels ein meterhoher Stapel Langholz aufgeschichtet, das zur Zeit des Butterfestes zum Aufbau der Tschödpas dient.



308



309

Von den Ecken der oberen Galerie in Tornähe sieht je ein ausgestopfter Büffel in den Hof herunter, zwischen deren Hörnern je ein Affe sitzt, der in den Händen Khadaks hält. Dem einen Büffel leistet eine ausgestopfte Antilope Gesellschaft.

Der eigentliche Tempel hat rechteckigen Grundriß. Er schließt mit einer Längsseite den Tempelinnenhof im Nordosten ab. Dort liegt auch der einzige Eingang. Rückseite und Flanken dieses Kultbaus ähneln in der Zeichnung der Hofumfassungsmauer. Der Unterbau weist an der Flanke auch hier je zwei nebeneinanderliegende große rechteckige Felder auf, von denen die Mitte des äußeren mit einer runden Messingplatte geschmückt ist. An der Rückseite des Tempels zählen wir im Unterbau drei solcher Felder, die alle in der Mitte ein kreisförmig angeordnetes Namtschuwangdan tragen.

Im ersten Stock sind an jeder Tempelflanke fünf Fenster angebracht und an der Rückwand sieben (Bild 69). Die Außenwände des Tempels unterscheiden sich von denen der Hofumfassungsmauer eigentlich nur dadurch, daß bei ersterem die Abmessungen, auch die der Fenster, größer gehalten sind als bei der Hofumfassungsmauer.

Die gegen den Hof weisende Seite des Tempels gliedert sich in den breiten Mittelteil und die Seitenflächen. Die letzteren sind in der Höhe des Obergeschosses mit je einem 1,1 m breiten, in Messing getriebenen Namtschuwangdan auf schwarzem Grunde verziert, während im Erdgeschoß je ein Tor sichtbar ist, dessen steinerner Türrahmen hofwärts mit Totenköpfen bemalt ist (Bild 71). Die zweiflügeligen Türen sind rotbraun gestrichen. Oberhalb der Türstöcke je ein Feld mit glattem Rahmen, ausgefüllt mit einem Relief.

Das Erdgeschoß des Mittelteils der Front nimmt auch hier eine Galerie ein, deren Aufbau mit dem Obergeschoß von zwei mit Stoff umkleideten Pfeilern ( $h$ , Sk. 309) getragen wird. Die auf den Pfeilern ruhenden mit Ornamenten versehenen Konsolenkapitelle vereinigen sich zu einer reich geschnitzten oberen Einfassung des Feldes. Den

reich bemalten Architrav zierte in jeder Achse eine tibetische Inschrift in Gold. Auf dem Balken ruhen noch einige geschnitzte und bemalte Holzfriese und die Sparrenlage. Der Holzfries ist zum Teil durch ein auf *Bild 71* erkennbares, 30 cm breites Gebetstuch verdeckt, das sich unterhalb des an der Traufe befestigten, aus grün glasiertem Ton hergestellten Ornaments entlang zieht. Auch die über dem mittleren Säulenpaar schräg befestigte große Tafel mit chinesischen Schriftzeichen ist durch dies Tuch verdeckt.

Die Rückwände der Säulengalerie beiderseits des Tores und auch die Seitenwände sind mit je einem großen Wandbild geschmückt (*Es, Sk. 309*).

Die rot lackierten Flügel des Tores *K* sind an der Außenseite mit je einer blutigen, vom oberen Türtrand herabhängenden Menschenhaut bemalt. Ihre Innenseiten sind mit getriebenen Kupferplatten beschlagen. Am 20 cm breiten Rahmenwerk der Frontseite bunte Zeichnungen, die schmerzverzerrte Menschenköpfe darstellen. Solche grauerregenden Abbildungen häufen sich gerade bei diesem Tempel im Innern und Äußern an den Mauern und am Holzwerk. Totenschädel wechseln mit Darstellungen von Martierungen ab. Hier werden Menschen verbrannt, dort gepfählt, wieder woanders wird einem bei lebendigem Leibe die Haut abgezogen. Der ganze Tempel atmet Grausamkeit und erfüllt bestens seinen Zweck, Schrecken zu verbreiten. Wohl aus diesem Grunde ist er weniger besucht als die andern Kultstätten.

Er ist aber nicht nur besonders geeignet, Schrecken zu erregen, sondern ist zweifelsohne auch der unruhigste des Klosters. Fast den ganzen Tag ist die Luft angefüllt von Hörnerklängen, Glockenschlägen und Trommelwirbeln, die im Tempel oder im Innenhof erschallen. Diese Geräusche erzeugt ein Götterdienst haltender Lama, der, in der Säulenhalle sitzend, mit einem gekrümmten Trommelschlägel, Nga-tscha (korrekt: *rna læags*) (*Sk. 354*), eine an der Decke an einem Strick aufgehängte flache Trommel bearbeitet (*Bild 71*). Ab und zu schlägt der Priester, der ohne Unterbrechung mit singender Stimme die gefürchteten Götter dieses Tempels anruft, auch auf eine neben ihm stehende Tschinelle. Vom Sonnenaufgang bis kurz vor Mittag dauert dieses Konzert, um nach kurzer Pause am Nachmittag noch einige Stunden fortgesetzt zu werden.

Oberhalb des Tores auch hier eine Querleiste mit Glöckchen, die durch Ziehen an einem Strick in Bewegung gesetzt werden kann. Beiderseits des Einganges steckt je eine reich mit Khadaks behängte Hellebarde im Boden. Zur Linken des Eingangs lädt den Gläubigen eine in einem kleinen Holzgestell eingebaute Gebetsmühle von 45 cm Durchmesser zur religiösen Betätigung ein.

Der Mittelteil auch dieser Tempelfront besitzt im Obergeschoß eine Galerie, die, der im Erdgeschoß entsprechend, dreiachsig gestaltet ist (*Bild 64*). Ihre Rückwand zählt drei breite Felder mit je vier Einteilungen. In jeder Einteilung ist auf blau bemalter Holzfüllung ein goldenes Namtschuwangdan angebracht (*Bild 71*). Beim breiteren Mittelfeld tritt an die Stelle der mittleren beiden Einteilungen eine holzvergitterte Tür. Oberhalb der Galerie ist der Architrav auch hier in jeder Achse mit einer tibetischen Inschrift auf rotem oder blauem Grunde versehen.

Das flache Dach des Haupttempels ist ringsum von einer meterhohen Brüstung eingefasst (*Bilder 63, 64, 65, 68 und 69*). Bei 1 (*Sk. 301*) steht je ein 2 m hohes, in Messing getriebenes Dschaltsan mit einem birnenförmigen Kopf an der Spitze; bei



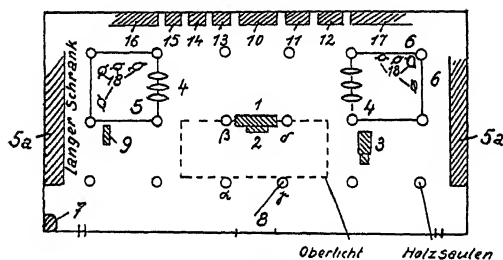
2 je ein Trisūla von 1,2 m Höhe, bei 3 ein Tuch-Dschaltsan. Sein oberster Behang unterhalb der Messingscheiben besteht im Gegensatz zu dem tiefer hängenden mehrfarbigen aus schwarzbraunem Stoff, der von einer ringförmig verlaufenden schwarzen Borte mit weißen Scheibchen eingefasst ist. Auf der Stangenspitze ein kugelförmiger Metallknopf (Sk. 306), bei 4 (Sk. 301) ein „Rad der Lehre“.

Auf dem im Grundriß rechteckigen Hauptdach *P* (Sk. 301) ruht auf achtzehn kurzen Säulen der Dachstuhl (Bilder 65 und 69). Sein Balkenwerk ist reich geschnitzt, blau, grün, weiß und rotbraun bemalt, in Gold ornamentiert und mit tibetischen Inschriften in Gold versehen. In der Front, also hofwärts, springt das Mittelstück des



310

Daches ziemlich weit vor. Im übrigen ergibt sich die Dachform aus den Bildern 65, 68 und 69. Die Dachbedeckung besteht aus im Feuer vergoldeten Metallplatten. Die Dachecken enden in Wasserspeiern in Form von Drachenköpfen, deren rüsselförmige Rachen offenstehen. Unterhalb der Ecken hängen an Kettchen flache, handgroße, vergoldete Ornamente und kleine Glöckchen, die vom Wind bewegt hell erklingen. Zwischen den Wasserspeiern am Dachrand am Gesims entlang 10 cm breite getriebene Metalleisten. Am First *D* (Sk. 301) zählen wir fünf Schmuckaufsätze, und zwar an den Ecken je ein blattartiges, auf einem Fundament ruhendes Gebilde, in der Mitte ein vergoldetes



311

Messing-Gandschir und zwischen diesem und den ersteren je einen gedrungenen kleinen, kugelartig endigenden Aufsatz. Bei 4 (Sk. 301, Bilder 68 und 69) ein kleines „Rad der Lehre“ aus vergoldetem Messing in Ei-form (Sk. 310).

Nun ein Blick ins Tempelinnere.

Nach Durchschreiten des Tores *K* (Sk. 309) stehen wir in einem weiten Raum von rechteckigem Grundriß (Sk. 311), dessen Vorder- und Rückseite etwa doppelt so lang ist wie eine Saalflanke. Die Decke und der Aufbau des Lichtschactes werden von achtzehn Säulen getragen, die zwei Längs- und fünf Querschiffe bilden. Unter dem Lichtschacht, der etwas exzentrisch nach vorn zu liegt, zählen wir nur vier Säulen. Der Raum kann wegen des Reichtums an Teppichschmuck und Gebetsfahnen, an Schnitzkunst und Malerei nicht ausführlicher beschrieben werden, doch sei festgestellt, daß die Ausstattung recht sorgfältig ausgeführt wurde.

So sind z. B. die 60 cm breiten, reich geschnitzten Kapitelle und Konsolen gleich den Balken und der Decke rot bemalt und mit Goldornamenten verziert (Sk. 312). Der oberste Wandfries (Sk. 313) besteht aus einer blauen Leiste mit geschnitzten Dreiecken (*q*) und einer roten schmalen Profilierung (*p*) mit eingeschnittenen vergoldeten Verzierungen in Form von Kreissegmenten.

Der Tempelboden ist sauber gehalten und zum Teil mit Teppichen belegt.

Im Gegensatz zu den bisher besuchten Tempeln fällt in diesem die geringe Zahl von großen Götter- und Heiligenfiguren auf. Nur an der Rückwand des Umganges, an versteckten Stellen finden sich inmitten kleiner Bildwerke einige größere, die bei dem

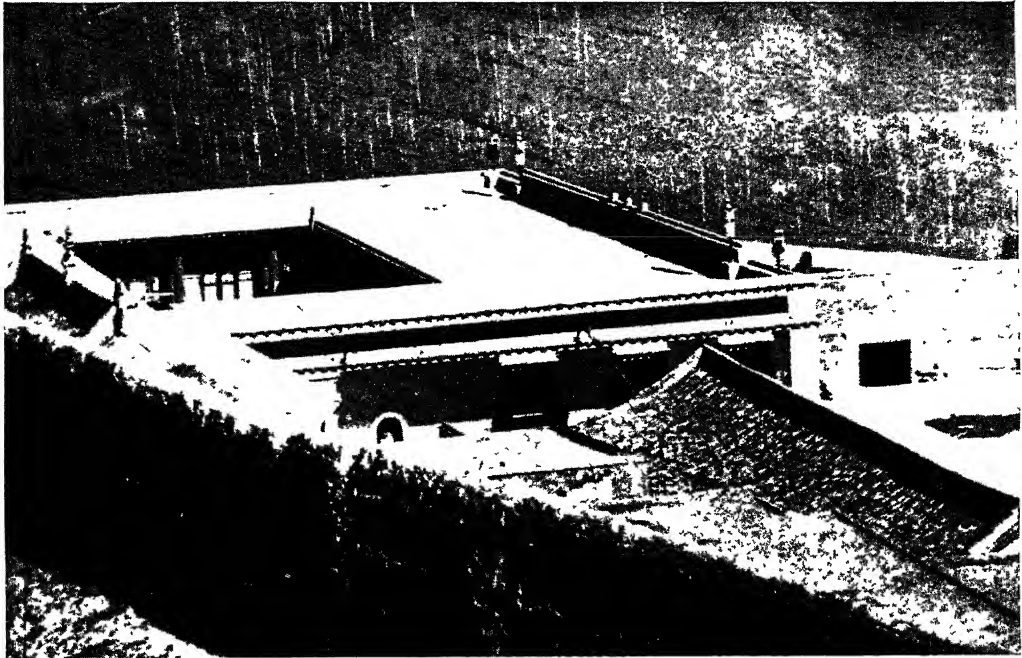


Bild 72 Der Mar-brang (6). Blick auf Tempeldach. Im Hintergrund Ostnordosten

18

9 15

14

15



18

9

14  
15  
15

Bild 73 Blick auf Südwestteil des Klosters. Aufgenommen in Gegend «Heiliger Hain» (27)  
Im Vordergrund rechts Lamawohnhaus östlich Schlucht

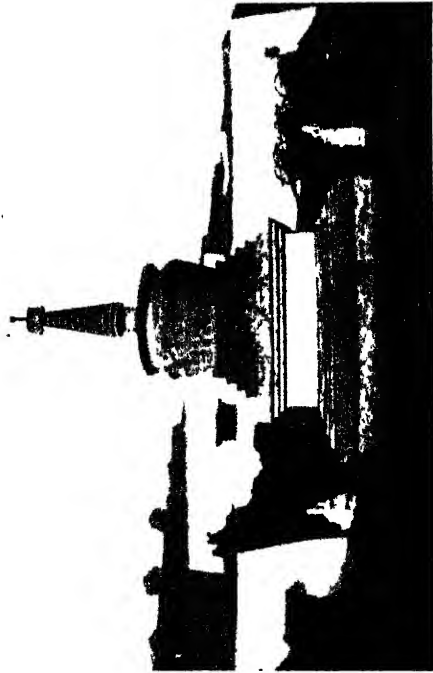


Bild 74      Großer Stüpa (19)

26      19



Bild 75      Großer Stüpa (19). Einer der vier auf Pfeilern ruhenden  
Löwen. (Siehe Bild 74)



Bild 76      Acht Tschorten (26). Im Hintergrund Westnordwesten



Bild 77      Blick von der untersten Brücke über den Kumbum-Bach  
hinweg nach Nordwesten auf Acht Tschorten (26) und  
Großen Stüpa (19)

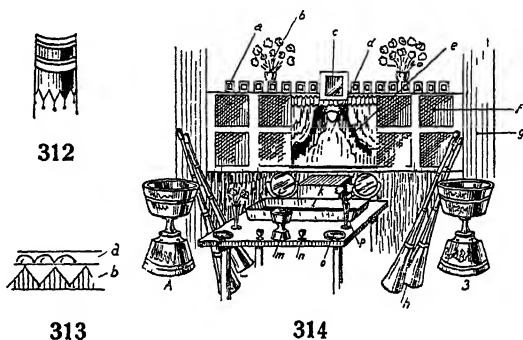
im Raume herrschenden Dämmerlicht kaum zu erkennen sind. — Dagegen überrascht hier eine verhältnismäßig große Anzahl von ausgestopften Tieren, die den Göttern geopfert wurden. Einige haben wir ja schon in Gestalt von Büffeln, Affen und einer Antilope auf der oberen Veranda im Haupthof angetroffen. Bei einiger Vorstellungskraft, die die religiöse Umwelt vergessen läßt, kann man daher glauben, hier in ein einfach eingerichtetes Museum geraten zu sein, das nicht nur Tierpräparate enthält, sondern auch sonst allerhand „museale“ Gegenstände. Vielleicht ist das auch der Grund dafür gewesen, daß Rockhill den Tempel als „Schatzhaus“ bezeichnete<sup>495</sup>).

Aber auch noch etwas anderes erregt unsere Aufmerksamkeit in besonderem Grade: die verhältnismäßig zahlreichen großen und kleinen kegelförmigen, Torma genannten Gebilde. Sie alle haben eine Art Gehege oder Vorzaun, der aus spitzen kleinen Kegelchen besteht. Diese dienen dazu, die der Religion feindlichen Dämonen einzufangen und festzuhalten, um sie dann zu vernichten oder zu bekehren. Mit Rücksicht auf die zahlreichen Statuen von ursprünglichen landeigenen Göttern, die auf dem eben angedeuteten Wege zu „Hütern der Lehre“ bekehrt wurden, habe ich die „Blumentempel:Klassiker-Halle“ auch als „Haus der autochthonen Götter“ bezeichnet.

Der Hauptzweck dieses Tempels liegt aber wohl nicht in der Verehrung der bereits bekehrten, dort beheimateten Götter, denen übrigens die beiden verhängten Bilder mit den „Beschützern der Religion“ in den Veranden des inneren Tempelhofes gewidmet sind. Vielmehr dient er vor allem dazu, die zahllosen, noch in Freiheit befindlichen, der Religion und dem Menschen schädlichen Götter und Wesen mit Hilfe der Tormas zu bannen. Um die Menschen vor weiterem Unheil zu bewahren, sollen diese Unholde im Torma so lange festgehalten werden, bis sie durch heilige Eide feierlich versprochen haben, von jetzt ab dem Kloster und den Menschen, denen sie bisher feindlich gesinnt waren, Beschützer zu sein.

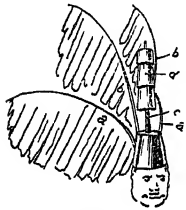
Alle bekehrten und unbekehrten Gottheiten, die sich in diesem Tempel aufhalten, sind der Aufsicht eines hohen, über magische Mächte gebietenden Lamas unterstellt, dem man außergewöhnliche Fähigkeiten zuschreibt. Er genießt sogar den Ruf eines Wahrsagers und wird bei allen wichtigen Angelegenheiten von den Leitern des Klosters um Rat gefragt. Durch seine Vermittlung können auch die Gläubigen mit den Gottheiten des Tempels in Verbindung treten.

Der Mittelaufbau im Tempelsaal erhebt sich zwischen den beiden, den Lichtschacht mittragenden Säulen  $\beta$  und  $\delta$  (Sk. 311). Er besteht aus einem 1,2 m hohen Schrank (Sk. 314), in dessen Mittelteil die ganz in Khadaks gehüllte, etwa 1 m hohe Figur eines Tschödschong ( $d$ ), eines „Beschützers der Lehre“, sichtbar ist. Oberhalb der Figur hängt an der Schrankkante ein quadratisch gerahmter Spiegel ( $c$ ). Die Schränke zu beiden Seiten der Figur sind vorn kreuzweise gevierteilt und mit Glasfenstern versehen ( $f$ ). Die insgesamt acht Fächer bergen je eine kleine Statue in golddurchwirkten Gewändern.



Oben auf den Kästen finden wir zu Häupten des verhüllten Tschödschong in gleicher Höhe mit dem Spiegel sieben bzw. acht gemalte kleine Bilder in rechteckigen Rahmen (*a*). Hinter ihnen steht auf jedem Kasten eine Vase mit einem blumenstraußartigen Gebilde (*b*), das aber an Stelle der Blumen allerhand Symbole trägt, unter denen das „Rad der Lehre“ vorherrscht.

Der Tisch vor diesem Aufbau ist mit einer Reihe von Kultgegenständen bedeckt. Den Ehrenplatz nimmt eine rechteckige, fast würfelförmige Messinglade (*k*) ein, die von zwei runden Spiegeln (*i*) flankiert wird. Unmittelbar davor ein länglicher ziseliert Messingbehälter (*l*), der einer Entwicklerschale ähnelt. Den Platz nahe der Mitte der Vorderkante nimmt eine 30 cm hohe ziselierte Butterlampe (*m*) ein. Beiderseits noch je eine kleinere (*n*). Auch finden wir dort u. a. ein Purbu<sup>496</sup>), den Zauberdolch, der bei den magischen Riten gebraucht wird, sowie an den Tischecken flache Schalen (*o*) mit geopfertem Reis, Obst und Süßigkeiten. Bei *p* zwei kleine Vasen mit Blumen. An den



315

beiden Holzsäulen (*g*), die diesen zentralen Kultaufbau flankieren, lehnen, mit dem Mundstück nach oben gerichtet, je zwei 1,8 m lange in Kupfer getriebene Posaunen (*h*), die durch vier Ringe mit ziseliertem Silberbeschlag zusammengehalten werden. Prächtige Kunstschmiedearbeiten sind die hohen Weihrauchgefäße *A* und *B*, deren Öffnungen lichte Durchmesser von 60 cm aufweisen. Das linke ist aus Zinn und hat Kupferbeschlag, beim rechten ist die Verwendung der Werkstoffe umgekehrt. Im übrigen sind die Säulen (*g*), vor denen diese großen Weihrauchgefäße stehen, im unteren Teil mit einem Panther- bzw. Tigerfell umkleidet. Daran sind Pfeile und Bogen befestigt. Dieser Fellschmuck wiederholt sich an allen Säulen des Tempels, nur fehlen dort die primitiven Waffen.

Unweit dieses Mittelaufbaus, etwas nach rechts gerückt, aber nicht mehr unter dem Lichtschacht, stehen bei 3 (*Sk. 311*) ein weiterer Tisch und daneben ein Taburett. Beide dienen zum Vorrichten und Bereitstellen von Butterlampen für Opferzwecke. An der im unteren Teile ebenfalls mit Pantherfell bekleideten Säule 8 (*Sk. 311*), die unter dem Rande des Lichtschachtes steht und somit gewissermaßen zum Bereich des unter ihm thronenden Mittelaufbaus gehört, sind mehrere tibetische Gabelflinten befestigt. Aber auch die Architrave weisen an einigen Stellen ähnlichen Schmuck auf, ergänzt durch Bogen, Pfeile und ganze Reihen von Gebetsfahnen.

Zwischen dem zentralen Aufbau und dem Saaleingang hängt von der niederen Saaldecke des Umgangs ein großes grünes Labri herab.

In den auf *Skizze 311* in beiden hinteren Ecken des Umgangs mit einer Linie umrandeten quadratischen Flächen fesseln uns ausgestopfte Tiere (*4*), und zwar ein Widder, ein Bär, ein Wolf, ein Hirsch und ein Hund. Auf der rechten Seite gesellt sich noch dazu ein gesatteltes phantastisches Ungeheuer mit dem Rumpf eines Bären und einem mit Hauern bewehrten Kopf, der halb an einen Tiger, halb an ein Walroß erinnert. Hinter den Tieren stehen bei 18 in der linken Saalhälfte vier und in der rechten drei eigenartige, große maskierte Wesen. Ihre braun und schwarz bemalten Kopfmasken wurden von chinesischen Künstlern ausgeführt (*Sk. 315*). In der fezzartigen Kopfbedeckung stecken neben einer dschaltzanähnlichen Stange *d* vier längere,

biegsame Arme *a* und *b*, an denen, Flügeln gleich, Tücher hängen. Die zur Maske gehörenden verschlissenen langen Mäntel sind mit der Zeit farblos und schmutzig grau geworden. Jede Maske trägt um den Hals ein großes Amulett aus Metall, das in einigen Stücken bis zu 30 cm Durchmesser erreicht und dessen Innenteil halbkugelförmig ausgebeult ist (*Sk. 316*). Im übrigen sind die Masken mit Bogen, Köchern, Pfeilen, mit Speer oder Lanze bewaffnet. Zu ihren Füßen auf der rechten Tempelseite sind die Felle zweier junger Büffel ausgebreitet. Hinter den Masken sind zwischen je zwei Säulen kostbare Teppiche gespannt.

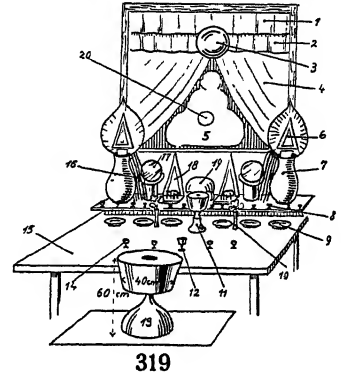
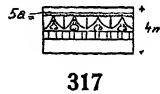
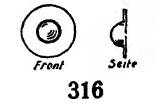
Bei 5 und 6 große Stapel von Kleidern und Stoffen. Bei 6 außerdem auch mehrere Rollen kostbarer Teppiche. Bei 9 auf einem 1,3 m hohen Gestell ein Gong.

In der vorderen linken Ecke des Tempelinnern (*bei 7, Sk. 311*) lehnen Hunderte von Hellebarden von 5 m Länge und darüber.

An den Seitenwänden des Tempelinnern ziehen sich, auf Untergestellen ruhend, lange, rotbraun lackierte, 4 m hohe Schränke entlang (*Sk. 317*). Jeder von ihnen ist in vier nebeneinanderliegende Fächer eingeteilt, die mit dichten, vorhangartigen Stoffbehängen versehen sind. In jedem Abteil ist eine Gottheit untergebracht, die, ihrer seltenen Vermummung nach zu schließen, zur Gruppe der autochthonen, also zu den in Religionsbeschützer umgewandelten, gehören muß. Längs des unteren Kastenteils verlaufen quergelegte Khadaks, oberhalb der Vorhänge eine Tuchfalbel (*Volants*) (*Sk. 318*).

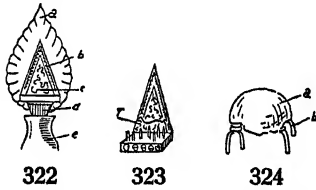
An der Rückwand des Umgangs haben eine Reihe von Kultgegenständen und kunstvolleren Aufbauten Platz gefunden. Es sind im ganzen acht; doch handelt es sich nicht immer um Darstellungen von Gottheiten. Sind solche vorhanden, so stehen vor ihren Untergestellen stets ungefähr 50 cm breite Tische. Die Gottheiten selbst sind nur sehr wenig sichtbar, da sie im Schrankinnern eingeschlossen sind und die Schranköffnung außerdem noch mit den hier geradezu kennzeichnenden vorhangartigen Stoffbekleidungen verdeckt ist.

Der mittlere Aufbau an der Rückwand (*10 in Sk. 311*), den wir uns gewissermaßen als Musterbeispiel genauer ansehen wollen (*Sk. 319*), besteht ebenfalls aus einem vorn offenen, mit gardinenartig angeordneten gelben Vorhängen (*4*) verhüllten Schrank, der eine dicke bauchige Gottheit (*5*), anscheinend aus Bronze mit vergoldetem Gesicht, beherbergt. Die 1,4 m hohe Figur ist mit Khadaks überladen. Vor dem Nabel hält sie ein großes, vergoldetes Messingamulett (*20*) von 30 cm Durchmesser (*Sk. 320*), dessen in schöner Relieifarbeit ausgeführter breiter Kranz die halbkugelförmig ausgewuchtete und polierte Mitte umgibt. Überhaupt erinnert dies Amulett in der Form sehr an die beiden großen Masken. Auf dem Kopf trägt der wohlgenährte Gott einen breitrandigen, runden Hut mit leicht nach aufwärts gebogener Krempe (*Sk. 321*). Unter dem Hut



schauen große Ohren hervor. Oberhalb des Kopfes hängt vor der roten (2, *Sk. 319*) und blauen (1) Draperie eine große, silberschimmernde Glaskugel (3) herab.

Am Fuß des Kastens, dessen unteres Drittel mit blauen und roten Khadaks (16, *Sk. 319*) verhängt ist, zieht sich ein schmales Brett entlang, auf dem eine Menge von Kultgegenständen angehäuft sind. An den beiden Ecken heben sich von den farbigen Khadaks zwei grünliche, etwa 35 cm hohe Porzellanvasen (7) ab. In jeder steckt ein blattartiges Gebilde, dessen Mitte ein mit der Spitze nach oben gerichtetes, in Gold und Silber gesticktes Torma (*c*) darstellt, an dessen Außenleiste *b* Pfauenfedern (*a*) befestigt sind (*Sk. 322*). Neben diesen Vasen treffen wir auch hier weiter nach der Mitte zu auf Holzgestellen Metallspiegel von je 35 cm Durchmesser (17) an, und neben ihnen gegen die Mitte zu je ein Torma (18) von 40 cm Höhe (*Sk. 323*). Sein niedriger Holzsockel ist am Rande mit Totenschädeln bemalt. Auf den Fuß der grün, blau und rotbraun ornamentierten Frontseite des Tormas ist die Figur eines liegenden weißen, blau und grün bemalten Tigers aufmodelliert (*T*). Das vor ihm herausspringende waagerechte Brett ist mit den kleinen spitzen Kegelchen bespickt, die das Einfangen der Dämonen erleichtern sollen.



Zwischen den beiden Tormas, genau in der Mittellinie des Tisches, ruht auf vier in einen Sockel eingelassenen kupfernen Füßen (*b*) der Oberteil eines Totenschädels (19, *Sk. 319*), dessen Kappe (*a*) nach oben gerichtet ist (*Sk. 324*). Solche Schädeln, die von Indien her in das Tempelinventar des Lamaismus aufgenommen worden sind, spielen in den tantristischen Riten eine große Rolle. Aus ihnen nehmen die dämonischen Gottheiten Speise und Trank in Gestalt von Menschenhirn und Menschenblut zu sich. Aus diesem Grunde finden wir diese Schalen, die im Sanskrit *Kapāla*, im Tibetischen *Todtag*<sup>497</sup> heißen, häufig in den Händen der Gottheiten der Tantra-Lehre<sup>498</sup>). Bei den entsprechenden kultischen Handlungen zu Ehren dieser Gottheiten, aber auch der sogenannten „Furchtbaren“, sind diese Schalen bald mit Branntwein, bald mit Tierblut gefüllt. Der in *Skizze 324* abgebildete Schädel scheint aber zu kultischen Handlungen überhaupt nicht verwendet zu werden, da er, mit der Kappe nach oben gerichtet, auf den Kupferfüßen festgemacht ist. Wird ein *Kapāla* zu Kultzwecken gebraucht, so ruht die Schädelnuss stets mit der nach oben zeigenden Öffnung auf drei meist metallischen, auf einem Sockel befestigten Füßen. Oft sind diese Schädelnüsse auch mit einem gewölbten Metalldeckel und einem Handgriff versehen, der die Form eines Tormas hat. Ob es sich bei dem hier im Tempel befindlichen Schädel um die Hirnschale der Mutter Tsongkhapas handelt, wie das seinerzeit Potanin<sup>499</sup>) angenommen hat, lassen wir dahingestellt. Ich habe diese Schädelnuss übrigens bereits bei meinem ersten Besuch in Kumbum im Goldenen Dach-Tempel gesehen<sup>500</sup>). Nach einer Angabe von Cybikov, der als geborener Lamaist wohl am maßgebendsten ist, steht aber der echte Schädel der Mutter Tsongkhapas im Dschud-khang<sup>501</sup>), der mir leider verschlossen geblieben ist.

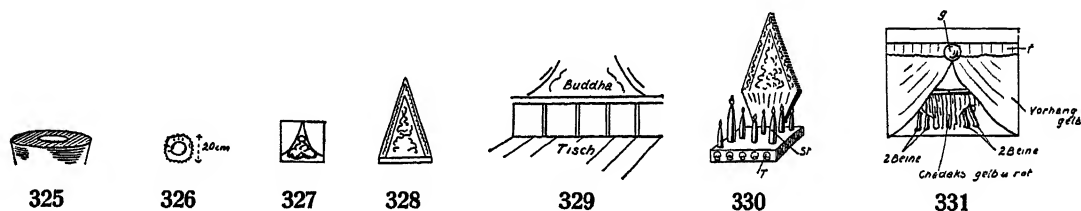
Vor dem schmalen Brett mit den Kultgegenständen ist an den Kasten ein einfacher Tisch (15, *Sk. 319*) herangerückt, auf dessen rückwärts liegender Fläche sechs silberne, mit Papier belegte Opferteller (9) stehen, die Obst und Süßigkeiten enthalten. Davor in



der Mitte ein becherartiges, etwa 25 cm hohes, mit Öl gefülltes Gefäß (11), das als Lampe dient. Der kleine Schwimmer brennt Tag und Nacht. Bei 10 kleine Vasen mit künstlichen Blumen. Noch weiter nach vorn eine kleine Butterlampe (12) inmitten vier noch kleinerer (14). Vor dem Tisch auf einem Untergestell ein 60 cm hohes, rundes Weihrauchgefäß aus Kupfer mit Zinnschmuck (13). Der oben 40 cm breite Kelch ist bis auf ein kleines Loch geschlossen (Sk. 325).

Ein Lama macht mich auf ein zur Rechten des eben geschilderten Aufbaues stehendes, kaum erkennbares Fabeltier aufmerksam. Das Vorhandensein dieses Tieres wie des eigenartigen, breitrandigen runden Hutes gestattet wohl den Schluß, daß wir es hier entweder mit der Gestalt der Schutzgottheit Dordsche-legpa<sup>502</sup>) oder mit einem der schon erwähnten „fünf Könige“<sup>503</sup>) zu tun haben.

Rechts von diesem Aufbau stoßen wir auf zwei ähnliche (11 und 12, Sk. 311). Sie beherbergen in ihren Schränken je eine 1 m hohe verhüllte Gottheit mit schwarzem Antlitz und großem vergoldetem, 20 cm breitem Messingamulett (Sk. 326). Die starken,



klotzigen, etwa 1 m hohen Gestalten hocken in Buddhahaltung hinter einem roten bzw. blauen, geteilten, reich mit Gold- und Silberstickerei versehenen Vorhang (Sk. 327) und tragen den breitkrempigen Hut. Sie gehören also auch zur Gattung der bekehrten bodenständigen Gottheiten. Die Statuen sind reich mit Khadaks beladen und zum Teil auch noch mit Tüchern behängt. Vor ihnen stehen auf schmalen Tischen zwischen Butterlampen je zwei mit schöner Gold- und Silbergravierung versehene Tormas (Sk. 328).

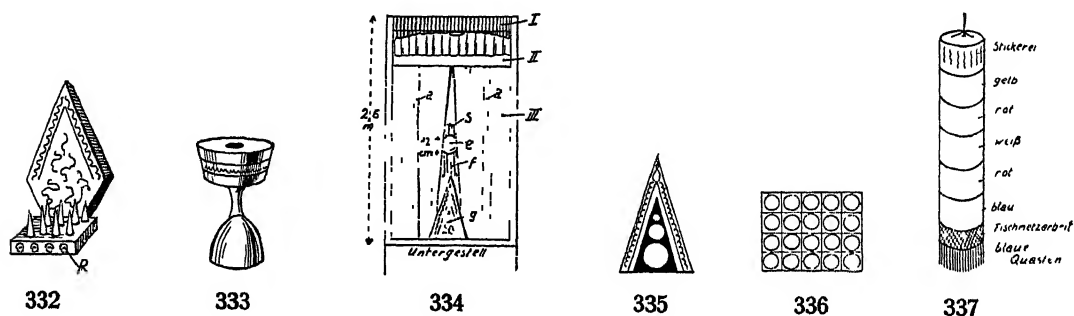
Links vom Mittelaufbau der Rückwand können wir in einem ähnlichen Schrein (13, Sk. 311) nach längerem Suchen hinter roten, goldgestickten Vorhängen und Falbeln aus Goldborten eine Gottheit mit vergoldetem, schwarz übermaltem Gesicht erkennen. Diese Figur trägt ein großes Amulett und ist im übrigen ähnlich behängt wie die vorher beschriebenen. Auch bei diesem Schrein ist die freie Fläche des Sockels in Front mit quadratisch gerahmten Khadaks verkleidet (Sk. 329). Auf einem davorstehenden Tische ein 35 cm hohes, weiß, grün und rotbraun bemaltes Torma (Sk. 330) aus Holz, dessen Sockelrand (T) mit Totenköpfen gemustert ist. Seine Rückwand ist insofern anders gestaltet, als das spitze Dreieck mit der Grundlinie nicht unmittelbar auf dem Sockel sitzt, sondern auf der nach oben gekehrten Basis eines andern Dreiecks, dessen stark abgeschnittene Spitze in den Sockel des Tormas eingelassen ist. Den braunen Kegelchen des Vorzauns (St) sind weiße tropfenartige Gebilde aufgesetzt. Butterlämpchen und Opferschalen mit Früchten vervollständigen die Kultgegenstände auf dem Tische.

Im Schrank 14 (Sk. 311) ist die Gottheit durch die Figur eines Tieres ersetzt, das näher zu bestimmen nicht möglich ist, da es bis auf die vier Beine von zahllosen roten und gelben Khadaks eingehüllt wird (Sk. 331). Allem Anschein nach handelt es



sich um einen Stier, dem wir in der lamaistischen Kunst öfters als Reittier begegnen. Die verdeckte Figur dürfte etwa 65 cm hoch sein und aus dunkler Bronze bestehen. Vor der Mitte des Schrankes, und zwar oberhalb des gelben, oben mit grünen und blauen Falbeln (*t*, *Sk. 331*) ausgestatteten Vorhangs hängt eine silberglänzende Glaskugel (*g*). Das rot, grün und braun bemalte Torma auf dem Altartisch ähnelt in der Ausführung dem zuletzt beschriebenen und hat eine Höhe von 40 cm (*Sk. 332*). Der Rand des Sockels ist seitlich bei *R* mit Totenköpfen bemalt. Hinter dem Torma steht in der Mitte der Tischplatte eine 50 cm hohe Lampe (*Sk. 333*) von der Form eines Kelches, eine schöne plastische Arbeit aus ziseliertem Kupfer und Zinn.

Der 2,6 m hohe und etwa 1,2 m breite Kasten *15* (*Sk. 311*) ist in *Skizze 334* dargestellt. Vor dem geschnitzten Holzfries *I* gewellte Falbeln. Das Innere des Kastens



unterhalb *II* ist der Sicht entzogen durch einen bis auf einen schmalen Schlitz (bei *S*) geschlossenen roten Vorhang (*III*), an dem zwei senkrechte, 12 cm breite Goldstreifen (*a*) auffallen. Im schmalen Spalt ist hinter dem Vorhang eine vor einem Khadak (*f*) hängende, 12 cm breite Amulettscheibe aus Messing (*e*) erkennbar. Den Fuß des Schlitzes verdeckt ein 40 cm hohes, herrlich in Gold und Silber getriebenes Torma (*g*, vgl. auch *Sk. 335*). Auch auf dem vor diesem Kasten aufgestellten Tisch Butterlampen und mit Obst gefüllte Schalen.

An diesen letzten größeren Schrank schließt sich endlich nach der linken Tempelcke zu noch eine Reihe von massiven, bemalten ähnlichen Behältern an, die aber alle verschlossen sind (*16*, *Sk. 311*). Auf der gegenüberliegenden rechten Seite bildet den Abschluß das große Modell eines Mandschu-brang (*17*, *Sk. 311*).

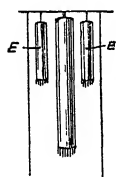
In die Saalmitte mündet von oben her, den ersten Stock durchbrechend, ein Schacht ein, dessen seitlich in Dachhöhe angebrachte Gitterfenster Licht einlassen. Ein Blick nach oben auf die Decke des Lichtschachtes läßt uns die in *Skizze 336* dargestellte Tafelung mit Kreisflächen, doch nicht die Art der farbigen Zeichnung erkennen: wahrscheinlich handelt es sich auch hier um das von der Großen Klassiker-Halle her bekannte Fischmuster.

Von den hoch oben im Lichthof zwischen die Säulen  $\alpha$ — $\beta$  und  $\gamma$ — $\delta$  (*Sk. 311*) eingefügten Querbalken hängt je ein mächtiges, 6—7 m langes Badang von 1 m Durchmesser herab. An den obersten bestickten Teil dieser Tuchröhren (*Sk. 337*) reihen sich nacheinander breite Tuchringe in den Farben Gelb, Rot, Weiß, Rot und Blau. Den unteren

Abschluß bildet ein schmalerer Ring in Gestalt eines geknüpften Fischnetzes, das in langen blauen Quasten ausläuft. Beiderseits der mächtigen Badangs hängt an jedem Querbalken noch ein kürzeres (*E, Sk. 338*).

Sowohl am oberen und unteren Rand der Brüstung, die das Obergeschoß gegen den Lichtschacht zu abgrenzt, als auch an den Balken des Umgangs unterhalb der Brüstung sind unzählige Gebetsfahnen (*Sk. 339*) befestigt. Sie reichen stellenweise bis in Scheitelhöhe herab.

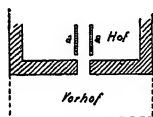
Der Gesamteindruck dieses Tempels wird stark durch die sich hier abspielenden Festlichkeiten und Zeremonien beeinflusst. Es war eine günstige Fügung, daß ich die Veränderungen im Tempelbild bei verschiedenen Gelegenheiten wie bei Prozessionen, bei der Verbrennung von Tormas und beim Neujahrsfest im Film festhalten konnte. So waren z. B. die Holzstützen *a* (*Sk. 340*) im Tempelhof zur Zeit der Verbrennung der Tormas so aufgestellt, daß sie den „Weg des Heiligen“ dicht beim Eingang flankierten. Auch enthielt zu dieser Zeit jede Holzstütze zwölf Speere, Hellebarden und Fahnen. Ferner war an diesem Tage das Obergeschoß der Tempelfront mit langen, nebenein-



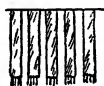
338



339



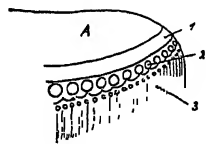
340



341



342



343

ander aufgereihten fußbreiten Khadaks (*Sk. 341*) so verhängt, daß nur das Erdgeschoß sichtbar blieb. Auch vor der offenen Tür zum Tempel war damals bis in Augenhöhe ein mit bunten Blumen bestickter, blauer Vorhang gespannt, auf dessen Mitte ein aus weißem Tuch ausgeschnittener Bhavacakra genäht war. Ein dahinter hängendes rotes Tuch zeigte einen weißen aufgestickten Tiger. Auch vom Dachrand des den Tempel krönenden Aufbaus hingen nebeneinandergereihte fußbreite Stoffbänder in den verschiedensten Farbenzusammenstellungen herab (*Sk. 342*), die von den Tibetern „Pänduk“ genannt werden. Diese Bänder, deren einzelne Teile nach unten zu in einer Spitze zu endigen pflegen, wirken in ihrem dichten Nebeneinander wie ein schöner Vorhang. Manchmal verdecken sie große Teile der Tempelfront oder -flanken und hängen dabei 2 m über dem Boden herab. Zu Festzeiten waren außerdem vor dem Eingang zum Tempelhofe zwei große flache, auf einem niedrigen Postament ruhende Trommeln aufgestellt. Im Hofe fiel gelegentlich solcher Feiern ein Schimmel mit reichem Gehänge auf (*Sk. 343*), von dem die Lamen erzählten, er trage den „König der vier Himmelsrichtungen“ (Maitreya). Die Rückendecke des Schimmels (*A*) ist mit einer breiten rot und blau gestickten Borte (1) eingesäumt, an der ein Kranz von blank polierten, geprägten Kupferplättchen (2) und darunter eine Reihe kleiner Kugeln befestigt sind, an die sich verschiedenfarbige Fransen (3) ansetzen.

Wir wenden uns nunmehr dem Wohnsitz des Khampo, des Abtes von Kumbum, zu. Er ist auf der Karte unter Nummer 6 als

### „Mar-brang (Roter Palast)“

eingetragen. Der Sage nach soll früher an dieser Stelle eine andere Residenz gestanden haben, die von der mandschurischen Regierung für den Taschi Lama Paldan Jesche<sup>504</sup>), den dritten Inhaber des Thrones im berühmten Kloster Taschilhunpo, eigens erbaut und eingerichtet worden war. Von diesem alten Bauwerk ist nichts mehr übriggeblieben.

Nach einer chinesischen Karte werden die dort angelegten Gebäude mit „Atschia-Towa<sup>505</sup>)“ bezeichnet. Diese Benennung ist nach der Chronik von Kumbum darauf zurückzuführen, daß der Mar-brang nicht etwa zu Ehren des Atschia, der Inkarnation des Vaters von Tsongkhapa, erbaut wurde, sondern daß eine der Wiedergeburten des Atschia dieses Gebäude für den Khampo des Klosters hatte errichten lassen. Diese Wiedergeburt trug den Namen Schierab sangpo<sup>506</sup>). Seit dem Baujahr dieser Residenz — 1687 — haben denn auch in der Tat die Khampos, die in der Literatur allgemein Titog<sup>507</sup>), „Inhaber des ersten Sitzes“, genannt werden, im Mar-brang ständige Wohnung genommen. Der Palast wurde jedoch während der Aufstände in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts von den Dunganen vollständig zerstört.

Die Residenz, welche heute diese Stelle einnimmt, soll nach den Berichten bejahrter Ortseingesessener, die den alten Palast noch gekannt hatten, mit dem früheren Prachtbau gar nicht zu vergleichen sein<sup>508</sup>). Trotzdem macht der heutige Bau mit seinen rot gestrichenen Mauern, deren Farbe auch Veranlassung zu dem Namen Mar-brang gegeben hat, einen bedeutenden Eindruck. Eben weil an dieser Stätte früher einmal der dritte Taschi Lama seinen Wohnsitz aufgeschlagen hatte, diente wohl der Rote Palast noch in den letzten Jahrzehnten für den Dalai oder Taschi Lama auf der Durchreise als Wohnung.

Im Roten Palast haben wir einen Vertreter der Dejang-Art vor uns. Dieser Ausdruck bedeutet in wörtlicher Übersetzung „ausgedehnte Wohlfahrt“.

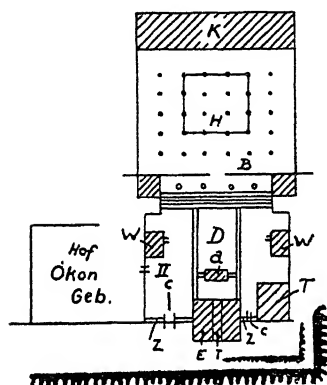
Der Rote Palast — mit eigenem Wirtschafts-Gebäude und Hof — liegt, das ganze Kloster überragend, auf dem westlichen Hang der das Kloster umgebenden Höhen, und zwar auf einer vorspringenden Nullebene, die im Osten und Norden steil abfällt. Befahrbare Wege führen von dort nordwärts ins Kloster hinab.

Der Rote Palast samt dem dazugehörigen vorgelagerten Tempel weist mit der Stirn nach OSO. An ihn schließen sich im Süden nach rückwärts gestaffelt die vorhin erwähnten Wirtschafts- und Wohngebäude an. Die ganze Anlage des Mar-brang ist von Mauern umgeben. Im Osten läuft vor der Front eine Straße entlang, die in einen vor dem eigentlichen Palast gelegenen Vorplatz mündet und dort endigt. Dieser Vorplatz ist im Norden und Osten von einer meterhohen Steinbrüstung begrenzt. Jenseits von ihr stürzt der Hang steil, im Osten sogar fast senkrecht, bis zu den etwa 15 m tiefer liegenden Häusern ab. Die Aussicht vom Vorplatz aus auf das im Tale liegende Kloster und auf die jenseitigen Berghänge ist prächtig. Von hier aus führen schmale zum Teil mit Brüstungen versehene Fußpfade talwärts.

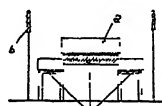
Der Rote Palast (*Sk. 344*) besteht aus einem Vorhof *D*, dem Tempel *H* und den auf dem hinteren Dachrande des Tempels, am Fuße des Steilhangs liegenden Wohnräumen des Khampo (*K*).

Der Vorhof ist nach außen durch eine Ziegelmauer ( $Z-Z$ ) abgeschlossen, in deren Mitte sich ein 9 m langes, niedriges Gebäude  $E$  aus dem gleichen Werkstoff erhebt. Das Balkenwerk unterhalb des grün beschindelten Daches ist reich bemalt. Durch die Mitte dieses Baues führt ein 2,5 m hohes Rundbogentor ( $t$ ). Bei  $z$ , also rechts und links des Haupttores, je ein schmaler Zugang, der an der Innenseite der Hofumrandungsmauer von je einem blinden Fenster flankiert wird. Bei  $T$  am Ende der Front ein einstöckiger, hausartiger Eckturm mit flachem Dach und zwei Fenstern.

Vom Eingangstor führt ein 0,3 m breiter „Heiliger Weg“ direkt in Richtung auf den Tempeleingang. Über ihm dicht hinter dem großen Eingangstor ( $E$ ) eine dreifach gegliederte chinesische Ehrenpforte (*Sk. 345*). Der Belag ihrer drei Dächer ( $a$  und  $c$ ) besteht aus grünen



344



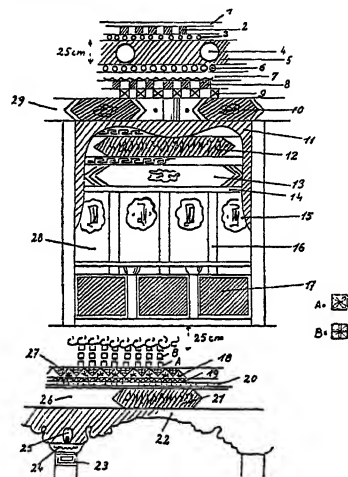
345



347



348



346

Schindeln. Oberhalb jedes Tores eine tibetische Inschrift auf blauem Grunde. Beiderseits der Ehrenpforte je eine Mani-Stange ( $b$ ) mit Tuch-Dschaltsan an der Spitze.

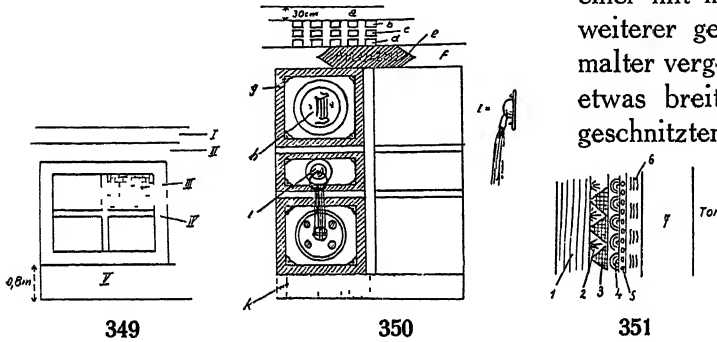
Vom Vorhofe aus führt ein Tor (*II*, *Sk. 344*) nach links (Süden) in einen Hof des Wirtschaftsgebäudes. An die Seitenmauern des Tempelhofes sind beiderseits niedrige Häuschen ( $w-w$ ) angebaut, die Wohnungen der Wächter enthalten. Im Westen, also an der Rückseite, wird der Vorhof durch eine aus sechs breiten Steinstufen bestehende Treppe abgeschlossen, die zum Tempel emporführt und fast dessen ganze Breite einnimmt. Gerade das Vorhandensein eines Tempels im Roten Palast rechtfertigt die Bezeichnung Dejang.

An der Stirnseite des Tempels lassen sich wieder das breite Mittelstück und die beiden schmalen, zurückspringenden Seitenflächen unterscheiden. Die Trennung erfolgt durch je eine Grenzmauer beiderseits des Mittelteils (*Sk. 355*), an deren Vorderseite unterhalb der Schmuckleiste  $o$  ein besonderer schön geschnitzter Balken  $n$  (*Sk. 355*), dessen Profil in der Nebenskizze wiedergegeben ist, ungefähr 0,7 m weit vorspringt.

Im Erdgeschoß des frontalen Mittelstücks (*Sk. 346*) liegt eine 5,3 m tiefe Galerie, deren Aufbau von vier rot lackierten Holzpfählen getragen wird, die mit gelbbraunem, mit roten und blauen Kreuzen gemustertem Tuch umkleidet sind (*Sk. 347*). Um den obersten Teil dieser Umhüllung läuft ein breites rotes, mit blauen, goldumrandeten

Flecken (*Sk. 348*) gesprenkeltes Samtband (*a*) ringartig herum. Unter dem Band eine rote Tuchfalbel (*b*). Oberhalb der Umhüllung bietet die Front der nackten Säule (*Sk. 346*) ineinandergeschachtelte, vorspringende Spiegelmuster in Gold (*23*). An der oberen Einfassung des Feldes vereinigen sich die reich in Blumenmustern geschnitzten, rot lackierten, grün bemalten und von einer Goldborte eingefassten Konsolenkapitelle (*22*). Der Kapitellkopf (*25*), ein kleiner goldener Buddha, ist von blattförmig geschnitztem Blumenschmuck umgeben.

Der rot lackierte Architrav (*26*) ist mit zarter, sehr hübscher ornamentaler Malerei überdeckt. In jeder Achse eine tibetische Inschrift auf blauem Grunde (*21*). Oberhalb des Architravs mehrere ganz schmale Frieze, und zwar ein grüner mit Goldschmuck, einer mit kleinen Goldpunkten (*20*), ein weiterer geschnitzter, grün und gelb bemalter vergoldeter (*19*) und schließlich ein etwas breiterer mit ineinandergreifenden geschnitzten Dreiecken. Von diesen ist die obere Dreieckslinie (*27*) abwechselnd grün und rot, die untere (*18*) im Muschelmuster geschnitzt und grün, gelb oder rot bemalt.



Eine dreifache Sparrenlage mit quadratischen, untereinander eingedeckten Sparrenköpfen bilden die Traufe für das mit Ziegeln bedeckte Zwischendach. Die unterste Sparrenlage (*A*) ist grün. Nach oben folgen eine blaue (*B*) und eine gelbe. In *Skizze 346* und in ihrer Nebenskizze sind die Zeichnungen auf den Stirnflächen der Sparrenköpfe *A* und *B* dargestellt. Längs der Traufe verläuft ein 25 cm breites Steinornament.

Die Rückwand der Säulengalerie weist folgende Gliederung auf: Beiderseits des Zugangs zum Tempelinnern je zwei breite Fenster (*Sk. 349*), die die ganze Rückwand einnehmen. Unterhalb dieser zieht sich bei *V* ein 0,8 m hoher, grau getünchter Steinziegelsockel entlang. Fensterrahmen und Fensterkreuz sind rot lackiert, das Holzrahmenwerk *III* ist grün gestrichen und innen mit Papier verklebt. *II* und *I* stellen orange lackierte Rundbalken dar, ersterer mit farbiger Ornamentik in Grün, Blau, Gelb und Rot. Die Farben sind so frisch, daß der Schluß gerechtfertigt ist, dieser Teil des Tempels sei erst kurz vor meinem Besuche fertiggestellt worden.

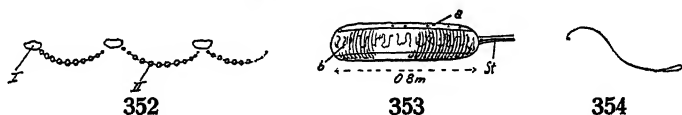
Das Rahmenwerk des zweiflügeligen Tempeltors (*g*, *Sk. 350*), das überall nur in 10 cm breiten Leisten erkennbar ist, erglänzt in Gold, das mit einem Muster in Gestalt zarter Kommas in den Farben Grün, Blau und Rot überdeckt ist. In der Türfüllung sitzen sechs 30 cm breite, rot lackierte Felder, von denen die beiden mittleren halb so groß sind wie die andern. In den vier großen Feldern große Doppelkreise, die bei den oberen die Ligaturen des Namtschuwangdan (*h*) enthalten, bei den unteren je fünf kreisrunde Schmuckstücke. An den kleinen Mittelfeldern der Torflügel ist ein halbkugelförmiger Messingschmuck mit einem Ring befestigt, an den Khadaks und Gebetsschnüre gebunden sind (*i*).

Das Rahmenwerk des zweiflügeligen Tempeltors (*g*, *Sk. 350*), das überall nur in 10 cm breiten Leisten erkennbar ist, erglänzt in Gold, das mit einem Muster in Gestalt zarter Kommas in den Farben Grün, Blau und Rot überdeckt ist. In der Türfüllung sitzen sechs 30 cm breite, rot lackierte Felder, von denen die beiden mittleren halb so groß sind wie die andern. In den vier großen Feldern große Doppelkreise, die bei den oberen die Ligaturen des Namtschuwangdan (*h*) enthalten, bei den unteren je fünf kreisrunde Schmuckstücke. An den kleinen Mittelfeldern der Torflügel ist ein halbkugelförmiger Messingschmuck mit einem Ring befestigt, an den Khadaks und Gebetsschnüre gebunden sind (*i*).

Dem Torrahmen (*Sk. 351*) ist auch hier viel Sorgfalt gewidmet: Dem Tore zunächst ein breiter, rot lackierter Fries (7) mit langen goldenen Drachen und blauer, grüner und gelber Ornamentik. Der blau bemalte flache Fries (6) trägt Goldornamentik, die noch schmalere Profilierung (5) ist braun getönt und mit kettenartig gelagerten Goldpunkten verziert, während der etwas breitere Fries (4) mit aureolenartiger Bemalung in Blau, Rot, Gelb und Grün überdeckt ist. In der nächsten Profilierung sind ineinandergreifende Dreiecke angebracht, von denen die in Linie 3 befindlichen eingeschnitzt und rot bemalt sind, während die der Linie 2 auf der Basis ein Sonnenmuster in wechselndem Grün und Blau zeigen. Nach außen hin schließt der Torrahmen in einem breiteren Fries (1) ab.

Der rot lackierte Torsturz (*f*) trägt eine goldene tibetische Inschrift auf blauem Grunde. Oberhalb drei Lagen von aufeinander eingedeckten Balkenköpfen, deren Stirnflächen verschiedenfarbige Bemalung aufweisen, und zwar (*d*) blaue, (*c*) grüne und die oberste (*b*) orangefarbige. Der oberste 30 cm hohe Fries (*a*) ist mit farbigen Drachenköpfen geschmückt, zwischen denen auf Schnüren girlandenartig aufgereichte Kügelchen sichtbar sind (*I und II, Sk. 352*).

Bevor wir einen Blick auf die Decke werfen, sei noch auf ein Holzgestell aufmerksam gemacht, das vor der Säulengalerie steht. In ihm stecken an langen Stielen (*St*) zwölf flache, 0,8 m breite abgerundete, doppelseitige Trommeln (*Sk. 353*).



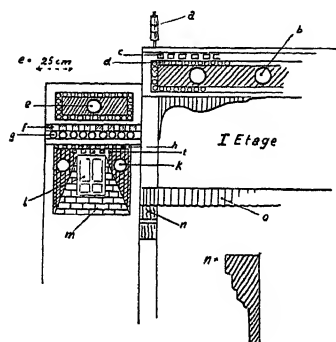
Die Trommelfelle (*a*) sind mittels kleiner Nägel am Gehäuse befestigt. Das Trommelgehäuse (*b*) ist mit rotem Leder überzogen, in das Ornamente in Form vergoldeter Drachen eingepreßt sind. Die hartledernen Ringe des Gehäuses sind gelb, blau und rot bemalt. Die einzelnen Instrumente sind verschieden abgestimmt. Neben ihnen hängen die gekrümmten Trommelschlägel, auf tibetisch Nga-tscha (*Sk. 354*).

Die Zimmerung der Decke der Galerie besteht aus zwei starken, blau gestrichenen, quadratischen Balken, die die beiden Galeriepfeiler mit der Rückwand verbinden, und Querbohlen, auf denen die in kleinen Zwischenräumen gelegten handgelenkstarken grünen Rundhölzer lagern. Diese tragen die eigentliche aus Reisig und Lehm bestehende Decke.

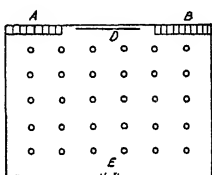
*Skizze 346* gibt zugleich den Aufriß des Obergeschosses wieder. Es ist in Front durch fünf schmale Holzsäulen in vier Achsen eingeteilt. Seine durch drei Säulen gegliederte Rückwand springt 1—1,5 m weit zurück, so daß auch hier ein balkonartiger Eindruck entsteht, den die zwischen den vorderen Pfeilern verlaufende niedrige Brüstung noch verstärkt. In jeder Achse sind übrigens in die Brüstung drei rotbraune, abwechselnd von einer grünen oder blauen Leiste eingefasste Spiegel eingelassen (*17, Sk. 346*).

In jeder Achse ist das entsprechende Feld an der Rückwand der Galerie durch grüne Holzleisten (*14 und 16*) in vier rot lackierte Einteilungen (*28*) gegliedert. Der obere Teil jeder Einteilung ist mit einem innerhalb eines hellblauen und blauen Kreises liegenden Namtschuwangdan (*15*) in Gold, Blau und Grün bemalt. Oberhalb der Einteilungen (*28*) zieht sich ein orange gestrichener Balken (*13*) mit schildförmig aufgemalter Ornamentik entlang. Auf *13* lagert, von zwei schmalen Mäanderfriesen eingeschlossen, der starke, rot lackierte Balken *12* mit tibetischer Schrift auf grünem Feld.

Noch weiter oben wiederum Holzfrieze und schließlich die Decke der Veranda. In gleicher Höhe mit ihr ruht auf den schmucklosen Frontsäulen der starke Architrav (29); darunter läuft an der oberen Hälfte der Galeriepfeiler eine mit einem Goldrand verzierte, schön geschnittene, blau, rot und grün bemalte Leiste (11) entlang, die das Feld nach oben abschließt. Auf dem Balken 29, der in jeder Achse zwei nebeneinanderliegende orangefarben bemalte Felder mit tibetischen Inschriften zeigt, ruhen zwei Lagen von quadratischen Sparrenköpfen, deren Stirnflächen bei 9 blau, bei 8 rot sind. Sie tragen



355



356

das mit grün glasierten Schindeln überdeckte, ziemlich weit zurückspringende schmale Dach (7), oberhalb dessen auf *Skizze 346* die Front der Dachbrüstung des Tempels sichtbar ist. Sie ist fast ganz durch einen 25 cm breiten, braun-schwarz getünchten Fries (5) ausgefüllt, der von einem schwarzen mit weißen Scheibchen ornamentierten Band eingefasst ist (6 und 3). Im Fries zählen wir je Achse zwei Metallplatten von 25 cm Durchmesser. Oberhalb einer Lage von quadratischen Balkenköpfen (2) der aus Rundziegeln bestehende Belag der Brüstung (1).

Die beiden zurückliegenden Seitenteile der Tempelfront (*Sk. 355*) sind niedriger gehalten. Dementsprechend liegt auch die Reihe blinder Fenster hier tiefer (*Sk. 355*). Die einzelnen Fenster mit ihren roten Rahmen und grauen Füllungen (1) sind auch hier von einer trapezförmig gestalteten Ziegelfläche *m* umgeben. Die diese zum Quadrat ergänzenden mit 25 cm breiten Messingscheiben (*k*) geschmückten Außenflächen (*i*) sind schwarz getüncht. Die Farbe der Balkenköpfe des Gesimses ist bei *h* rot, bei *i* blau; *g* bedeutet ein schwarzes Band mit weißen Scheibchen, *f* braune Balkenköpfe und *e* ein Messingschild, das in einer schwarzen Fläche ruht, die auch hier von einem schwarzen ornamentierten Band eingerahmt ist.

Das flache Tempeldach ist, wie auf *Bild 72* ersichtlich, von einer niedrigen, an der Stirnseite etwas höheren Ziegelbrüstung umgeben. An seinem hinteren Teil führt ein Lichtschacht in die Tiefe. In den Ecken des Daches je ein Trisūla mit schwarzem Tuchröckchen und weißen Querstreifen *a* (*Sk. 355*) und oberhalb der Frontecken des Mittelteiles außerdem auch noch je ein Dschaltsan aus Kupfer. Auf der Abdeckung der Brüstung der oberen Plattform erkennen wir auf *Bild 72* in der Mitte der Tempelfront einen auf niederen Steinsockeln ruhenden dreiteiligen, 0,4 m hohen Bhavacakra.

Ein Besuch des Tempelinnern bietet das von den andern Kultbauten her gewohnte Bild: Im rechteckigen Tempelsaal zählen wir dreißig rot lackierte 3 m hohe Pfeiler, von denen je sechs parallel zur Front verlaufen (*Sk. 356*). Sie ähneln ganz denen in der Galerie des Erdgeschosses, nur kommt bei den an den Kapitellen der Pfeiler im Saal angewandten grünen, roten und gelben Schmuckfarben auch noch Blau hinzu. Außerdem tritt an Stelle des Buddha im Kapitellkopf (25 in *Sk. 346*) bei den Pfeilern im Saal ein kleines, goldenes Namtschuwandan. Die auf den Kapitellen und auf 1 m

breit ausladenden Konsolen ruhenden starken, reich bemalten und geschnitzten Balken bieten an der Vorderseite oberhalb eines Säulenpaares je eine goldene tibetische Inschrift auf blauem, rotem und grünem Schild.

An der Rückwand des Saales bei *A* und *B* (*Sk.* 356) reihen sich, auf meterhohe Gestelle aufgesetzt, elf Schreine nebeneinander, hinter deren Fensterscheibe überall eine 30 cm hohe, in gelben Mantel gehüllte Heiligengestalt erkennbar ist.

Der Tempelboden ist mit Teppichen bedeckt. Darüber sind in den Querschiffen lange Reihen von Sitzpolstern derart gelegt, daß zwischen den Pfeilern jeweils ein Gang frei bleibt. Auf diesen Tahtsangs nehmen die Lamai bei den Versammlungen und religiösen Übungen Platz. Während meines letzten Tempelbesuches waren die Novizen eben dabei, von *D* nach *E* (*Sk.* 356), und zwar beiderseits des mittleren Querschiffes zwischen den Säulen Tücher zu spannen, so daß 1,5 m hohe Wände geschaffen wurden. Diese Anordnung steht wohl mit religiösen Übungen im Zusammenhang.

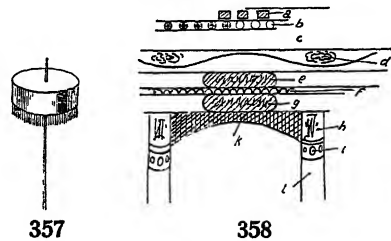
Zwischen den Säulen hängen von der getäfelten, reich bemalten Decke chinesische Papierlaternen im Ausmaße 25:25:40 cm herab. Sie haben in Kumbum ihren chinesischen Namen Deng-Lung<sup>509</sup>) bewahrt. An den Saalseiten einige kreisrunde Tuschirme (*Sk.* 357).

Nur einem glücklichen Umstand verdanke ich die Besichtigung der geheiligten Räume, die dem Khampo als Wohnung dienen. Ich war einige Tage vorher der Bitte eines Gelong nachgekommen, seine sehr alte Taschenuhr, deren Werk streikte, zu richten. Da die Ausbesserung zur Zufriedenheit des Bestellers ausgeführt wurde und er von meinem Wunsch, die Wohnung des Khampo kennenzulernen, wußte, lud er mich zu einem Besuch dieser Stätte ein. Der Augenblick war günstig, denn der Khampo hatte kurz vorher Kumbum verlassen.

Wir erstiegen von der Säulenhalle der Tempelfront aus auf zwei leiterartigen Treppen das Tempeldach, auf dessen rückwärtigem Teil das Wohnhaus des Abtes mit gleicher Front wie der Tempel erbaut ist. In seitlichen niedrigen Häuschen sind Tempelwächter und die Bedienung des Khampo untergebracht. Das gleich hohe, langgestreckte Wohnhaus (*K*, *Sk.* 344) enthält drei Räume, die dem Abt zum Aufenthalt dienen. Will sich der hohe Herr Bewegung verschaffen, so kann er sich auf dem vor seinem Wohnhaus liegenden freien Platz, dem Tempeldach, ergehen. Dabei ist er den Blicken Neugieriger, falls sich solche oberhalb am Berghange aufhalten sollten, entzogen. Er selbst kann auch vom Kloster aus nicht gesehen werden, dagegen ist er sehr wohl in der Lage, von seiner hochgelegenen Burg aus die Tempel und überhaupt den größten Teil des Klosters zu überblicken.

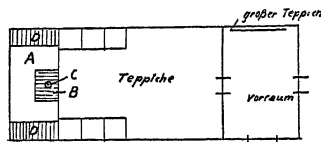
An der Vorderseite des niederen Wohngebäudes fehlt auch hier die Säulengalerie nicht. Ihren Aufriß gibt *Skizze* 358 wieder.

Die vier Säulen der Galerie (*l*) tragen Tuchverkleidung, die oben ein ringartig gelegtes breites rotes Band mit einem Kranz von weißen Scheibchen (*i*) abschließt.





Bei *h*, am obersten Teil der Säulenfront, eine große tibetische Inschrift in Gold. Der unterhalb des Architravs angebrachte gebogene Fries (*k*) ist besonders reich geschnitzt, mit goldenen Drachen verziert und in roter, grüner und blauer Farbe kunstvoll bemalt. Auf ihm liegt, von ersterem durch einen schmalen Holzfries (*f*) getrennt, ein weiterer Balken. Auf beiden finden wir in jeder Achse ein Feld mit tibetischer Inschrift, und zwar ist es auf dem Balken *g* durchweg rot und beim oberen Balken (*e*) in der mittleren Achse braun und in der anstoßenden grün usw. Oberhalb eines besonders schön geschnitzten und mit goldenen Drachenköpfen bemalten wellenförmig profilierten Frieses (*d*) zeigt die Skizze das mit Ornamenten geschmückte rot lackierte Rundholz (*c*). Auf ihm ruht die Dachtraufe in Gestalt von blauen, runden Sparrenköpfen (*b*), mit grüner, roter und blauer Bemalung an der Stirnseite, und weiteren viereckigen Sparrenköpfen (*a*), deren Stirnflächen gelb bemalt sind.



359



360

Von den drei Innenräumen des Wohnhauses sind in *Skizze 359* die beiden südlichen dargestellt, und zwar der Vorraum und das südlich anschließende längliche geräumige Zimmer. Die gesamten Innenräume sind sauber gehalten und muten freundlich an. Der Boden des in *Skizze 359* dargestellten eigentlichen Wohn- und Schlafraumes des Khampo ist mit kostbaren Teppichen belegt. Die äußere Schmalseite des Zimmers im Süden nimmt ein etwa 1 m hohes, teppichbelegtes K'ang<sup>510</sup> ein, das in den tibetischen Häusern dieser Gegend Stuhl und Ruhebett ersetzt. Im Innern des K'ang verlaufen horizontale Kanäle, die von außen her mit Stroh oder trockenem Dung geheizt werden können. Bei *D* flankieren das K'ang jeweils 0,7 m hohe, kostbar geschnitzte Holzkästen, hinter deren Glasfenstern Buddhas und andere Gestalten des Pantheons sichtbar sind. Bei *B* ist an den Rand des K'ang ein 20 cm hohes, reich geschnitztes Tischchen aus schwarzem Mahagoniholz gerückt. Auf ihm finden wir eine 22 cm hohe Gebetsmühle aus ziseliertem Kupfer (*Sk. 360*), die auf einer mit Silber eingelegten Messingplatte befestigt ist. Die Gebetstrommel ist mit der Achse fest verbunden. Das untere Ende der Achse sitzt locker in einem Loch der Fußplatte, so daß das obere Ende durch Daumen und Zeigefinger in Drehung versetzt werden kann. Es wird wohl nicht mehr lange dauern, bis die Tibeter die Drehdauer solcher Gebetsautomaten durch Verwendung von Kugellagern oder Flettnerrotoren wesentlich verlängern. Vor dem K'ang stehen, an die Längsseiten des Saales gerückt, je drei bequeme, schön geschnitzte Holzstühle für vornehme Besucher.

Alles in allem: Dies Dejang stellt einen auch verwöhnte Anforderungen befriedigenden Empfangsraum dar. Erst nach dem Verlassen dieser heiligen Stätte, beim Einatmen der köstlichen Höhenluft, fällt dem Besucher auf, daß das Innere des „Roten Palastes“ von einem ganz zarten Aroma erfüllt war, das wohl durch Abbrennen von Räucherkerzen geschaffen worden ist.

---

---

## VIII. KAPITEL

### Beschreibung des Klosters

Großer Stüpa — Acht Tschorten — Doppel-Stüpa — Klostertor — Khora  
oder Khorlam — Mani-lou — Bumkhang — Lha-tschöd

Die kultischen Einrichtungen des gesamten Klostergebietes vervollständigen die „Acht Tschorten“ (26), der Große Stüpa (19), der Doppel-Stüpa (20), das Klostertor (35) sowie die Anlage des Khorlam, das Lha-tschöd (7) und der Tempel des Mystischen Metallberges (28).

Der eindrucksvollste Vertreter des Tschorten-Typus in Kumbum ist der

„Große Stüpa“ (19),

tibetisch Tschorten-tschenpo<sup>511</sup>), der am Nordrand westlich des Hauptzufahrtsweges aufragt (*Bild 74*). Im Südwesten, dicht hinter diesem Stüpa, zeigen sich auf den steil abfallenden Höhengausläufern die untersten Wohnhäuschen der Lamen.

Über die Entstehungszeit des Bauwerks sind wir nicht unterrichtet. Es besteht aus Ziegeln, hat die stattliche Höhe von etwa 14 m und ruht auf einem Erdkoffer. Die quadratische, weiß getünchte Fußplatte ist 8,3 m breit; ihren oberen Abschluß bildet eine vorspringende Platte aus Granitsteinen. Zwischen ihr und dem Abhang führt ein schmaler Fußsteig um den hinteren Teil des Tschorten herum. Von der granitenen Fußplatte überführen vier weitere stark abgesetzte Stufen zu dem zweiten Teil des Unterbaues, dem massigen, weiß getünchten, eingeschnürten Hals mit zwei überkragten Gliedern und kräftiger Deckplatte. Beide Teile bilden zusammen den mächtigen Unterbau. Auf ihm ruht das eigentliche Tschorten. Sein Sockel besteht aus Fußplatte und vier Stufen. Ihre nach außen zeigenden Flächen sind blau bemalt und mit goldener, Lantsa-Inschrift versehen, die stark verwittert ist. Längs der inneren Stufenränder verlaufen schmale rote Bänder. Der Sockel trägt den Rundkörper, die „Blase“. Dieser massige, ebenfalls weiß getünchte Teil des Tschorten entbehrt der Nische, die sonst allen Stüpas eigen ist. Dagegen findet sich an diesem Stüpa, und zwar an der dem Kloster zugekehrten Seite, ein meterhohes hufeisenförmiges Medaillon (*Sk. 361*), dessen Kernstück das vielfarbige, auf grünen Lotosblumen sitzende „Namschuwangdan“ auf blauem Hintergrund bildet. Das Kernstück wird von einem Fries in Form eines Hufeisens eingefasst, der blau und grau bemalt und mit goldenen Spiralen geschmückt ist. In der Skizze fließen die Einzelheiten ineinander, es sei daher auf die Farbtafel verwiesen.

Das Namtschuwangdan findet sich in der buddhistischen Welt ausschließlich im Lamaismus. Im übrigen sollen nur die Dschaina im westlichen Vorderindien ähnliche Dinge kennen<sup>512)</sup>. Das Namtschuwangdan ist wohl die Darstellung, die neben der gedruckten oder geschriebenen Formel des „Sechssilbengebets“ im lamaistischen Kulturkreis am häufigsten anzutreffen ist. Wir finden dieses mystische Monogramm innerhalb wie außerhalb der Klosterbauten, und in den Behausungen der Lamen ebenso häufig wie in denen der Laien. Ich sah in Metall geprägte, in Holz geschnitzte, in Ton gebildete und auf Leinwand gemalte Namtschuwangdans. Besonders häufig sind sie in Gestalt eines einfachen Bunt- oder Schwarzdrucks, wofür mit Vorliebe knallrotes, goldgesprenkeltes Papier benutzt wird. Auch in europäischen Büchern über den Lamaismus findet man das Monogramm abgebildet, allerdings ohne daß — von zwei Abhandlungen abgesehen<sup>513)</sup> — eine einigermaßen zutreffende Erklärung gegeben wird<sup>514)</sup>. Oft versucht man, in die verschlungenen Züge die sechs Silben „Om mani padme hum“ hineinzulesen. In dieser Hinsicht hat sich besonders der um die ältere Erforschung des Lamaismus hochverdiente E. Schlagintweit redliche Mühe gegeben<sup>515)</sup>. Dennoch hat das Monogramm mit dieser Gebetsformel nichts zu tun. Es ist vielmehr eine Zusammenfassung von sieben Lantsa-Silben und drei symbolischen Zeichen, die zusammen die „Zehn Kräftigen“ genannt werden. Das geht auch aus der tibetischen Bezeichnung Namtschuwangdan hervor, die genau *nam bču dbaṅ ldan* geschrieben werden muß. Dieser Ausdruck ist merkwürdigerweise nicht im Lexikon von Sarat Chandra Das zu finden. Die erste Silbe bedeutet zunächst „Teil“, dann auch „Form“ oder „Aspekt<sup>516)</sup>“, die zweite das Zahlwort „zehn“, die dritte „Macht“ oder „Fähigkeit<sup>517)</sup>“ und die vierte „zugehörig zu...“ oder „im Besitz von...<sup>518)</sup>“, so daß wir den Ausdruck wörtlich mit „die zehn Aspekte, welche Macht besitzen“ wiedergeben können. Grünwedel sagt statt dessen „die Kräftigen in zehn Formen<sup>519)</sup>“. Die Mongolen geben den Ausdruck mit „Arban Erke-tü“ wieder. Das bedeutet wörtlich „das mit zehn Fähigkeiten Begabte oder Ausgerüstete“. Wir wollen uns hier aber nicht zu weit in die Philologie einlassen, sondern in der Erklärung fortfahren:



361

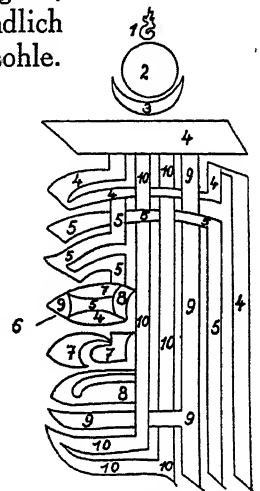
Der Sache nach handelt es sich bei dem Namtschuwangdan um eine durch Über-einanderlegen und Zusammenschieben erzielte Zusammenfassung der sieben Lantsa-Silben Ha, Kṣa, Ma, La, Va, Ra und Ya. Der Verlauf der einzelnen Silben kann am treffendsten durch Beibehaltung ihrer rituellen Farben zum Ausdruck kommen. Diese Farben gelten auch für die darüber angebrachten Figuren der liegenden Mondsichel, der Sonnenscheibe und des Rāhu, die als Figuren auch die Spitze des „Großen Tschorten“ schmücken. Die sieben Silben und die drei Figuren haben für den Lamaisten eine zwiefache symbolische Bedeutung, indem sie in ihrer Aufeinanderfolge und auch wohl in ihrer gegenseitigen Verschlingung — um wieder mit Grünwedel zu reden — „vernünftig gesprochen etwa das Verhältnis des Mikrokosmos zum Makrokosmos repräsentieren<sup>520)</sup>“. Die Silben des mystischen Monogramms gehören mit bestimmten Farben zusammen, die aus der *Skizze 362* zu sehen sind<sup>521)</sup>. In dieser entspricht die züngelnde Flamme 1 (grün)<sup>522)</sup> dem Rāhu<sup>523)</sup> und der Zentralader des Körpers<sup>524)</sup>,

die Sonne 2 (weiß oder silbern) diesem Himmelskörper und einer Arterie Lāla<sup>525</sup>),  
 die Mondsichel 3 (rot) dem Monde und einer Arterie Rasa<sup>526</sup>),  
 die Silbe Ha 4 (blau) dem formlosen Element (oder der „formlosen Welt“)<sup>527</sup>) und dem Scheitel,  
 die Silbe Kṣa 5 (grün) der formhaften oder Sinnenwelt<sup>528</sup>) und der Stirn- und Nackenpartie,  
 die Silbe Ma 6 repräsentiert im Makrokosmos den Meru, im Mikrokosmos dagegen das Rückgrat. Im Knotenpunkt Ma treffen mehrere Farben zusammen. Sie stellen die vier Länder (dvīpa) dar, die sich um den Meru, den Zentralberg der buddhistischen Kosmologie, herum ausdehnen,  
 die Silbe La 7 (gelb oder gold) entspricht der Erde und der Hüftpartie,  
 die Silbe Va 8 (weiß) dem Wasser und der Schenkelgegend,  
 die Silbe Ra 9 (rot) dem Feuer und dem Schienbein, und endlich  
 die Silbe Ya 10 (schwarz) dem Winde und der Fußsohle.

So bildet diese bündige Zusammenstellung für den eingeweihten Lama ein anschauliches, wechselseitiges Bild des Baues und der Vorgänge im Weltall und in seiner eigenen, kleinen Welt. Jedenfalls erfordert das völlige Verständnis des Namtschuwangdan ein besonderes Studium. Manche Mönche stellen sich selbst Skizzen her, um das mystische Monogramm besser verstehen zu können. Es scheint, als ob in diese Beziehungen auch astrologische Vorstellungen verflochten sind, denn das Namtschuwangdan findet sich auch auf den lamaistischen Horoskoptafeln, wo ihm stets links oben ein Platz angewiesen ist. Für den Lama aber, der von diesen Dingen der Wissenschaft seiner Religion nichts versteht, und für den Laien sinkt das Namtschuwangdan zu einem Amulett oder zu einem Talisman herab, dem Kräfte innewohnen, die Haus und Habe des Trägers beschützen. Gewöhnlich steht das mystische Monogramm in dem geöffneten Kelch einer Lotosblume. In den oberen beiden Ecken hinter dem Monogramm finden sich manchmal die Silben der Bannformel E—vam<sup>529</sup>).

Beim „Großen Stūpa“ liegt auf dem Rundkörper ein tellerartiges, seitlich überragendes Gebilde mit zahnradartigen Einfräsungen am unteren Rand (3, Sk. 363). Der runde Teil trägt auf einem schmälern runden Sockel die rotbraun getünchte, nach oben zu schmaler werdende Spira, die sich aus dreizehn übereinanderliegenden Ringen zusammensetzt. Genau genommen sitzt der unterste, kegelförmige Teil der Säule (A) mit der Spitze auf einem kleinen quadratischen Sockel, dem Brā (3), und ruht außerdem mit der Peripherie der Kegelfläche in der über dem Brā angebrachten niedrigen metallenen Brüstung (2, 3).

An der Spitze trägt die Säule eine am Rande mit Tuch drapierte Metallscheibe, in der ein in einem Knopf endigender Stock steckt. Mitunter war auch das Tuch durch Metall ersetzt (Bild 74). Zeitweise hatte dieser oberste Teil des Tschorten mit den Symbolen ein anderes Aussehen (Bild 76). Dann wurde die Stange mit dem Knopf durch



362

einen Metallschmuck ersetzt, an dessen Spitze die Sinnbilder der liegenden Mondsichel, der Sonne und der züngelnden Flamme der Weisheit angebracht waren. Letztere soll nach anderer Deutung die indische Gottheit Rāhu<sup>523</sup>) versinnbildlichen, die Mond- und Sonnenfinsternisse hervorruft (*Sk. 364*). Der 60 cm hohe Aufsatz ist gewöhnlich in Kupfer getrieben. Manchmal trifft dies auch auf die schirmartige Drapierung zu. Die Embleme mit den verschiedenen Darstellungen werden bei festlichen Gelegenheiten ausgewechselt.

Seitlich des „Großen Stūpa“ stehen an den vier Ecken, aber von ihm getrennt auf eigenen 2,6 m hohen starken Sockeln, weiß getünchte Steinfiguren von sitzenden Löwen (*Bilder 74 und 75*).

Die „Acht Tschorten“ („Tschorten dschad“)<sup>530</sup>) (26)

werden in Kumbum allgemein Geschegtscham-Tschorten<sup>531</sup>) genannt und stehen zwischen dem „Großen Stūpa“ und dem Tempel der autochthonen Götter (*Bilder 76 und 77*) eine kleine Strecke talaufwärts am Marktplatz. Sie sind unter dem 31. Khampo von Kumbum durch den Feudalherrn von Roko, der dem Amdo-Gebiet entstammt, erbaut



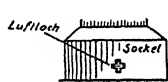
363



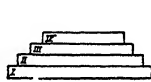
364



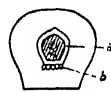
365



366



367



368



369

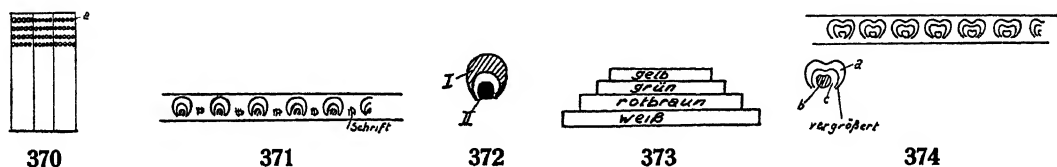
worden. Den Anlaß bildete die Ermordung von acht Lamen durch einen gewalttätigen chinesischen Prinzen. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß in oder unter diesen Denkmälern die Leichen oder die Asche der Ermordeten beigesetzt sind. Letzteres geschieht zwar bei Lamen, die im Rufe der Heiligkeit gestanden haben, doch werden solche Tschorten, die die aus Gold und Silber geschmiedeten Behälter umschließen, niemals im Freien, sondern immer in Tempeln aufgestellt. In den Tschorten unter freiem Himmel finden wir nur verhältnismäßig kleine Buddha- und Heiligenfiguren in Nischen aufgestellt, oder es sind Reliquien und Kultgegenstände in der „Blase“ des Stūpa eingemauert. Solche Denkmäler trifft man übrigens auch in der Nähe von Grabstätten<sup>532</sup>).

Jedes der „Acht Tschorten“ ist 5 m hoch, aus Backsteinen erbaut und in seinem Aufbau dem „Großen Stūpa“ ähnlich. Auf einen Sockel in Stufenform von 3 m Seitenlänge mit auffallenden kreuzförmigen Luftlöchern (*Sk. 366*) setzt sich, und zwar auf die Sockelschräge, der grau getünchte Hals. Auf ihm ruht über zwei Kraggliedern die hohe Deckplatte, auf dieser die breite weiß getünchte Fußplatte des oberen Sockels aus vier stark abgesetzten Stufengliedern. Es folgt der weiß getünchte „Rundkörper“, an dessen Oberteil ein kleiner quadratischer weißer Sockel mit kleiner Eisenbrüstung befestigt ist, der sehr zart gemalte rote und grüne Linienornamente zeigt (*Sk. 365*). In diesem Sockel beziehungsweise der Eisenbrüstung steckt das spitze Ende der aus Ringen bestehenden rotbraunen Spira. An ihrer höchsten Spitze ist ein ziemlich breiter kegelförmiger Aufsatz mit Flamme, Sonne und Halbmond (*Bilder 76 und 77*) befestigt.

An der senkrechten Fläche der vier Stufen unterhalb des Rundkörpers ist jedes der acht Tschorten bis auf das nordwestlichste, das im *Bilde 76* vorne steht, mit Inschriften

versehen. Ich habe alle acht photographiert und hoffe, sie später einmal in einer besonderen Abhandlung verwerten zu können. Wahrscheinlich werden bei dieser Gelegenheit auch wertvolle geschichtliche Daten zutage gefördert werden. Bei der Beschriftung der Stufen ist eine bestimmte Reihenfolge von Farben eingehalten. Die unterste Stufe (*I*) ist immer dunkelbraun, die zweite (*II*) grün, die dritte (*III*) dunkelblau und die oberste (*IV*) hellrotbraun gestrichen (*Sk.* 367). Außerdem bietet jedes Tschorten an der gegen die Klosterfront gerichteten Wölbung der Blase eine Darstellung des auf einem Lotoskelch fußenden Namtschuwangdan (*Sk.* 368), dessen Schriftzüge allenthalben in hellem Rotbraun gehalten sind. Das mystische Monogramm ist von einer mit gleichfarbigen Blumenornamenten verzierten Borte (*a*) eingefasst. Die Basis *b* mit dem Lotos zeigt rotbraune und grüne Ornamente.

Alle acht in *Bild 76* dargestellten Stūpas haben ihre Besonderheiten. Das am weitesten rückwärts stehende Tschorten 1 unterscheidet sich von den übrigen vor allem dadurch, daß Stufenform und Schrift am Sockel unterhalb des „Rundteiles“ fehlen. Der Sockel ist vielmehr glatt abgerundet. Sein unterer und zugleich weitester Teil wird



da, wo er auf der breiten oberen Fußplatte sitzt, von einem ringförmigen schmalen Schmuckband umgürtet.

Der Grundriß des oberen Stufensockels von Tschorten 2 hat Kreisform, der von Tschorten 3 die Gestalt eines Rechtecks. Beim

Tschorten 4 und 5 finden wir ein Zwölfeck (*Sk.* 369).

Bei Tschorten 4 wird das Namtschuwangdan durch eine weiße Tafel (*Sk.* 370) ersetzt, die durch senkrechte Linien in drei schmale Felder geteilt ist. In jedem zählen wir siebenundzwanzig blaue Linien (*a*), auf die jeweils fünf rotbraune, knopfförmige Kleckse aufgesetzt sind. Die Tafel ist an der dem Kloster zugekehrten Seite in ähnlicher Weise am Tschorten befestigt wie die auf *Bild 78* am vorderen Stūpa.

Bei den Tschorten 6 und 7 hat der Grundriß des beschrifteten Stufensockels wiederum die Form eines Vierecks. Die Verzierung dieses Teiles des Tschorten 6 zeigt eine Besonderheit. Auf den Stufenflanken, die von unten nach oben in der angegebenen Farbenfolge bemalt sind, tritt ein Muster in Form kleiner Buddhadarstellungen auf, die von lichtbogenartigen Aureolen (Mandorla) umgeben sind (*Sk.* 371). Zwischen den einzelnen Buddhas ist jeweils ein Lantsa-Schriftzeichen eingeschaltet. Lichtbogen (*I*) und Buddha (*II*) (*Sk.* 372) wechseln in den verschiedenen Stufen des Sockels die Farbe. So ist der Lichtbogen in der untersten Stufe giftgrün, in der zweiten weiß, in der dritten rotbraun und in der obersten blau, wogegen der Buddha in der untersten Stufe (*Sk.* 373) weiße, in der zweiten rotbraune, in der dritten grüne und in der obersten gelbe Bemalung aufweist.

Beim Tschorten 8, das auf *Bild 76* im Vordergrund steht, hat der Stufensockel

unterhalb der „Blase“ wieder kreisförmigen Grundriß. An Stelle der Schrift tritt hier auf den Stufenflanken das in *Skizze 374* dargestellte Ornamentmuster. Die Nebenzeichnung dieser Skizze gibt eins der Ornamente, das die Form eines der Spitze beraubten Herzens hat, vergrößert wieder. Wir unterscheiden in diesem herzförmigen Ornament *a*, *c* und das Kernstück *b*. *c* ist überall weiß, *b* rotbraun. Nur *a* ändert seine Farbe den Stufen entsprechend. So zeigt sich hier *a* in der untersten Stufe in dunkelblauer, in der zweiten Stufe in hellgrüner, in der dritten Stufe wiederum in dunkelblauer und in der obersten in hellgrüner Farbe.

Auch einen

### „Doppel-Stūpa“ (20)

besitzt Kumbum. Er liegt schon außerhalb des Khorlam, des Umwandlungsweges, am Nordrand des Klosterbezirks, dicht westlich des Fahrwegs, der vom Klostermarkt nach Lussar führt. Der Doppel-Stūpa ist ebenfalls aus Backsteinen erbaut und ist ungefähr 4,7 m hoch (*Bild 78*). Sein quadratischer Sockel hat 3 m Seitenlänge. Aufbau und Bemalung sind ähnlich wie bei dem achten der „Acht Tschorten“. Bei dem Doppel-Stūpa sind beide Denkmäler im Rundkörper mit Nischen versehen, die klosterwärts zeigen. Die Nischenöffnung des östlichen Stūpa ist mit dem mystischen Monogramm geschmückt. Beim westlichen Tschorten fehlt es, dafür ist unterhalb am stufenförmigen Sockel eine Inschriftentafel in schräger Lage angebracht.

Östlich der Straße Lussar-Kumbum fällt das Gelände steil zu dem mit Baumgruppen und Wiesen bedeckten Grund des Kumbum-Baches ab. Gegen diesen zu ist die Straße durch eine etwa 2 m hohe Lössmauer abgegrenzt. Bei ihrem Eintritt ins Klostergebiet, da, wo an der andern Wegseite Steilhänge mit Klosterbauten an sie herantreten, verengt sich der Weg auf eine kurze Strecke schluchtartig. Hernach, das heißt klosterwärts, wird er allmählich wieder breiter, und nach ungefähr einer Minute Marsch auf leicht abschüssiger Straße legt sich quer zum Weg das

### „Klostertor“ (35).

Es ist auf *Bild 84* in der dem Kloster zugekehrten Seite dargestellt. Rechts, also an der Schluchtseite, führt zwischen Tor und Mauer ein Pfad vorbei, links dagegen kann das Tor von einem Wagen umfahren werden. Auf das Tor ist ein Stūpa aufgesetzt, dessen stufenförmiger Sockel in seinem untersten Teil, der breiten Fußplatte, fast dem Grundriß des Tores gleichkommt. Der schmale noch verbleibende Dachrand ist mit glasierten Tonziegeln bedeckt, die in aufwärts geschweiften Ecken endigen. Oberhalb der Dachecken sitzen kleine Löwen oder Tiger aus glasiertem Ton. An der Dachtraufe entlang verläuft ein schwarzes Band mit weißen, kettenartig gelagerten Scheiben. Unterhalb ein Holzfries mit je sechs breiteren Holzkonsolen an Vorder- und Rückseite und je fünf an den Flanken.

Die Front dieses frei stehenden, weiß getünchten Tores aus Backsteinen mißt 9 m, seine Breite 8,3 m und die Höhe 4,5 m. Hierzu kommt noch der aufgesetzte Stūpa mit 4,5 m, so daß die Gesamthöhe 9 m beträgt. Durch die Mitte des massigen Unterbaues führt ein Rundbogen mit 3 m lichter Weite. Der Boden innerhalb des Tores ist mit Steinfliesen gepflastert. Beiderseits des Tores ist in die Vorder- und Rückwand je ein

rechteckiges, weiß getünchtes, hochstehendes Steinrelief eingelassen. Auf den nach der Klosterseite gerichteten sind Menschen unter einem Baum dargestellt.

Blickt man von der Mitte des Durchgangs nach oben, so erkennt man die starken, rotbraun gestrichenen Balken, die den weiß getünchten Stüpa tragen, der in seiner Ausführung den bisher geschilderten ähnelt. Der im Grundriß quadratische eingeschnürte Hals ist auf der Vorder- und Rückseite mit einer auf einem Querfelde angebrachten goldenen Inschrift versehen. Eine solche findet sich übrigens auch oberhalb des Tores. Der Sockel unterhalb der Blase hat keine Stufenform, sondern gleicht einem Kegelstumpf. Die 1 m hohe Nische an der Frontseite der Blase ist durch ein engmaschiges Drahtgitter verschlossen. An der Spitze der Spira fehlt auf *Bild 84* der Aufsatz mit Flamme, Sonne und Halbmond.

Das Klostertor ist ein bevorzugter Standplatz von Bettelmönchen, darunter blinden, die unter Ableiern von Gebeten ihre Handgebetsmühlen drehen (*Bild 140*).

Einige kleine Baulichkeiten und Anlagen an der Peripherie und außerhalb des Klosterweichbildes, die mit dem Kult in engster Verbindung stehen, müssen noch erwähnt werden.

Auf der Kumbum-Karte ist die Klostergrenze durch eine starke rote Linie wiedergegeben. Bei einigen wenigen tibetischen Klöstern wird die Grenze durch eine Mauer gebildet, bei den mongolischen durch eine hölzerne Einfriedung; hier in Kumbum aber wird sie nur durch einen Weg angedeutet, der übrigens auch den lamaistischen mit Mauer oder Zaun versehenen Klöstern eigen ist. Er heißt in der Umgangssprache

„Khora<sup>533</sup>) oder Khorlam<sup>534</sup>)“ (*Bild 38*).

Diese Ausdrücke bedeuten „umwandeln“, „Kreisweg“ und „den Spuren dieses Umwandlungsweges folgen“. Lamen und Laien pflegen beim „Umwandeln“, das übrigens an jeder beliebigen Stelle begonnen werden kann, Gebete zu murmeln, am häufigsten die Sechs Silben. Manche Gläubigen drehen außerdem noch ihre Gebetsmühlen oder bewegen zur Zählung der abgeleiarten Gebete die Kugeln der Gebetsschnur zwischen den Fingern der rechten Hand. Die Gebetsschnur wird übrigens von einigen Forschern völlig zu Unrecht als „Rosenkranz“ bezeichnet<sup>535</sup>). Sie stellt in Tibet vielmehr ein Kultgerät dar, dessen Gebrauch den Gläubigen religiöses Verdienst verschafft. In der Tat lassen es sich diese auch ernstlich angelegen sein, sich in der bewußten Weise auf dem Khora zum Wohle ihres Seelenheils zu betätigen. Die Anhänger der Lehre Tsongkhapas und der alten Sekten, die man mit dem Sammelnamen „die Roten“ bezeichnet, müssen dabei des Gesetzes eingedenk sein, auf dem Khora das Kloster stets so zu umkreisen, daß die geweihte Stätte rechter Hand zu liegen kommt. Nur die Anhänger der Bön-Sekte vollziehen die fromme Übung in entgegengesetzter Richtung. Die Zahl der Umwandlungen hängt vom persönlichen Eifer ab und geht bei besonders Frommen jährlich in die Tausende. Ja, viele dieser fanatischen Gläubigen messen dabei die Strecke durch Niederfallen und Sich-Ausstrecken mit der Länge ihres eigenen Körpers.

Dieser Brauch kommt bisweilen auch bei der Ausführung ganzer Pilgerreisen von Kloster zu Kloster in Anwendung. Er geht dann folgendermaßen vor sich. Der Pilger wirft sich der Länge nach auf den Boden, schleift die Hände nach vorn und macht da,



wo die Fingerspitzen liegen, einen Strich im Erdreich. Unmittelbar darauf tritt er an diesen, ihn mit den Fußspitzen berührend, heran und wirft sich wiederum nach vorwärts auf den Boden. Die Übung wird so lange fortgesetzt, bis das erstrebte Ziel erreicht ist. Es gilt als ein besonders verdienstvolles Werk, in einer Prostrationprozession die großen Pilgerstraßen nach den bedeutendsten Wallfahrtsorten der lamaistischen Welt, wie Lhasa, Taschilhunpo, Kumbum und Labrang, mit dem eigenen Leibe auszumessen. Solche Fälle kommen allerdings nicht zu oft vor. Manchmal haben solche merkwürdige Pilgerfahrten auch Wallfahrtsstätten zum Ziel, die außerhalb Tibets liegen, wie z. B. den sagenumwobenen Wu-t'ai Schan, den „Fünf-Terrassen-Berg“ im Norden der Provinz Schan-si, der als Sitz des Mañjuśrī gilt und außer lamaistischen auch zahlreiche chinesisch-buddhistische Klöster beherbergt. Aber auch das schon erwähnte und von den Tibetern Dscharung Khaschor genannte Kuppeldenkmal (Tschorten) in der Nähe der Hauptstadt von Nepal muß in dieser Verbindung noch erwähnt werden. Bei der Ausmessung größerer Strecken mit dem Körper tragen die Pilger manchmal an den Händen zum Schutz der Haut kleine Kissen und auch eine Art Schurzfell, das Brust und Knie bedeckt.

Längs des Khorlam von Kumbum stehen einige kleine Bauwerke, die gewissermaßen als Stationen bezeichnet werden können. Es gibt zwei Arten: das Mani-khang, ortsüblich meist auch Mani-lou genannt, und das Bumkhang.

In diesem Ausdruck

#### „Mani-khang“ (2a)

ist mit Mani der Gebetszylinder gemeint, „khang“ bedeutet „Haus“. Statt khang wird in Kumbum meist das chinesische „lou“ angewandt. Wir haben uns unter diesen kleinen Bauwerken mehr oder minder schön ausgestattete Häuschen vorzustellen, die eine oder mehrere Gebetsmühlen enthalten, die von den Pilgern und Lamen, die das Khorlam umwandeln, in Bewegung gesetzt werden. Das Mani-lou am Nordwestrand des Klosters ist eine Art Kapelle. Von dort aus führt der Weg den nördlichen Klosterrand entlang steil bergab.

Unter einem

#### „Bumkhang<sup>536</sup>“ (2),

womit man auch im Tibetischen hin und wieder eine „Grabstätte“ bezeichnet, verstehen wir eine ähnliche, aber kleinere Kapelle. Längs des Khorlams von Kumbum zählen wir zehn dieser aus Backsteinen erbauten Kultstätten. Jedes der auf den *Bildern 80 und 81* dargestellten Bumkhangs hat einen quadratischen Grundriß von 2,2 m Seitenbreite und eine durchschnittliche Höhe von etwa 3,8 m. Das würfelartige Holzgerüst sitzt in Grundmauern aus gewachsenen Längssteinen fest. Die Seitenflächen bestehen aus weiß getünchten Lehmwänden. Die dort sichtbaren bildlichen einfachen Darstellungen haben durch Witterungseinflüsse stark gelitten. Auf dem braun gestrichenen, auf Eckpfeilern ruhenden Holzrahmen ein bis zwei geschnitzte, rot und braun übermalte Friese, auf ihnen eine verdoppelte Sparrenlage mit runden Sparrenköpfen, deren Stirnflächen rot und blau bemalt sind. Die Ecken des mit grün glasierten Schindeln bedeckten Daches sind aufwärts geschweift. Vier längs des Khorlam errichtete Bumkhangs

beherbergen Teile von jener staubgemischten Erde, die bei der Untersuchung des Baumstumpfes unter dem Großen Stüpa im Golddach-Tempel zutage gefördert worden war.

Bei der Verehrung der Bumkhangs berühren die Lamén mit der Stirn jede der vier Wände (*Bild 81*) und führen dann nach den vier Himmelsrichtungen oder gegen den Golddach-Tempel ein Tschag-tsalwa aus. Diese Art des Niederwerfens ähnelt dem K'ou-t'ou der Chinesen. Der Lama legt dabei seinen Umhang ab, hält vor dem Niederknien die zusammengefalteten Hände zuerst über den Kopf, führt sie dann in schnellem Wechsel an die Stirn, vor den Mund und in Höhe des Herzens (*Bild 85*). Das Ganze wird dreimal, von manchen siebenmal wiederholt. Das Anhalten der Hände vor Stirn, Mund und Brust nimmt Bezug auf den Geist, das Wort und das Leibliche. Auf diese Weise begrüßt der Lama die Statuen im Tempel, Kollegen von hohem Rang, seinen geistlichen Lehrer und die heiligen Bücher. Die Verehrung des Heiligen Baumes hingegen geschieht genau wie bei den Gebetsbrettern durch Kiang-tschag.

Es muß hier noch eine andere Art von Bumkhang erwähnt werden. Bei ihr sind die bildlosen Wände notdürftig aus Feldsteinen gefügt. Das Dach ist mit Schieferplatten oder Schindeln gedeckt. In einer Wand ist eine vergitterte Öffnung angebracht, hinter der im Innern eine Götterfigur sichtbar ist. Solche Bauten treten manchmal auch zu zweien und in Verbindung mit Latses (*Bild 82*) auf.

Von dem Bumkhang ist das

„Lha-tschöd<sup>537)</sup>“

zu unterscheiden, ein ähnlicher Bau von kleinerem Ausmaß. Seine vier Wände bilden einen oben offenen Behälter aus Holz oder Stein, in dem senkrecht mit Mani-Wimpeln gezierte Reiser und Äste stecken. Schon das spricht für die Herkunft aus der vorbuddhistischen Vorstellungswelt der Tibeter, die im Lha-tschöd und noch mancher andern Einrichtung im Bewußtsein der heutigen Bekenner des Lamaismus fortlebt. Der Ausdruck Lha-tschöd bedeutet wörtlich „Gottheitsopfer“. Durch die Errichtung eines solchen Bauwerks sollen die örtlichen Genien geehrt werden, die nach primitiver Vorstellung jede von der Natur irgendwie ausgezeichnete Stelle bewohnen und dort dem Wanderer mancherlei Unannehmlichkeiten bereiten können. Dem wird durch die Anlage eines Lha-tschöd vorgebeugt.

An Stellen, wo die Errichtung eines gemauerten Lha-tschöd auf technische Schwierigkeiten stößt, wie z. B. auf Paßhöhen, findet man statt dessen seine einfachere Form in Gestalt des vorbuddhistischen Urbilds, des

„Latse“,

eines einfachen Steinhaufens, in den Zweige und Stangen als Träger für Gebetswimpel, bunte Bänder und Wollschnüre gesteckt werden (*Bild 83*). Jeder Reisende, der ein Latse antrifft, hält es für seine Pflicht, haltzumachen und den dort angesammelten Steinen einige weitere hinzuzufügen. Auch pflegen die Tibeter Münzen in den Steinhaufen zu werfen oder an den Stangen und Schnüren des Latse Bänder oder Papierstreifen mit heilbringenden Formeln zu befestigen. Häufig werden solche Opferstätten von Schafschulterknochen, die dem Wanderer vorher als Orakel gedient haben<sup>538)</sup>, gekrönt. Wenn es die Zeit erlaubt, wird auch der Gottheit des Passes, der ein Latse trägt, ein

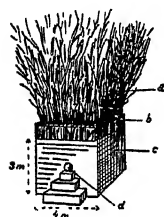
Trankopfer von Tee gebracht. Ist ein Lama verfügbar, so vollzieht er das Opfer unter Beobachtung eines besonderen Ritus<sup>539</sup>).

Der Begriff Latse hat, wie schon die Schreibung der ersten Silbe erkennen läßt, mit Lha-tschöd nichts zu tun. La bedeutet in dieser Form vielmehr „Paß“, und tse, geschrieben *rtse*, heißt „Höhe, Gipfel<sup>540</sup>“. Die Bezeichnung der Örtlichkeit, von der angenommen wird, daß eine Gottheit sie bewohnt, ist auf das sichtbare Sinnbild der Verehrung übergegangen. Die mongolische Benennung für Latse, das übrigens unrichtig oft als Labtse wiedergegeben wird<sup>541</sup>), lautet Obō<sup>542</sup>). Auch in der näheren Umgebung von Kumbum treffen wir, wie ein Blick auf die Karte lehrt, mehrere Latses oder Obōs.

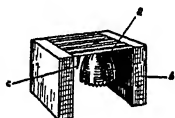
Dort, und zwar auf dem westlich von Lussar aufragenden Rücken, der von den Chinesen „Mystischer Metallberg“ genannt wird, stoßen wir aber auch auf ein Lha-tschöd großen Ausmaßes (*Sk. 375*), das

### „Lha-tschöd auf dem Glockenberg“ (7).

Es besteht aus einem 3 m hohen Mauerviereck (*c*) von 4 m Seitenlänge, in dessen Öffnung Tausende von zum Teil über 7 m langen Ästen und Zweigen (*a*) stecken, die oberhalb des Mauerrandes durch ein starkes Holzgeländer (*b*) zusammengehalten werden. An den östlichen Fuß des Lha-tschöd lehnt sich ein altarartiger Anbau mit einer kleinen Weihrauchkammer (*d*) an der Spitze (*Bild 115*).



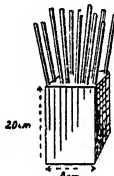
375



376



377



378

Das Lha-tschöd ist von meterhohen, aus Ziegeln und Steinen erbauten Opferpostamenten umgeben, die sich gleichmäßig auf die steinige schmale Plattform des Glockenberges verteilen. Östlich des Lha-tschöd, nur einige Schritt davon entfernt, steht am Rande der Plattform, und zwar auf der nach Lussar zeigenden Seite, noch ein anderer Kultbau,

### das „Glockengehäuse“

(*Sk. 376*). Es besteht aus zwei, etwa 2 m hohen, 2 m voneinander entfernten Mauern (*b*), die zum Teil mit zotigen Zeichnungen beschmiert und mit Texten beschrieben sind. Die Mauerkronen tragen mehrere armdicke Balken, an denen neben Khadaks (*c*) eine große Glocke hängt (*Bild 86*). Wenn ihr Rand mit einem Holzknüppel geschlagen wird, gibt sie einen tiefen Ton von sich.

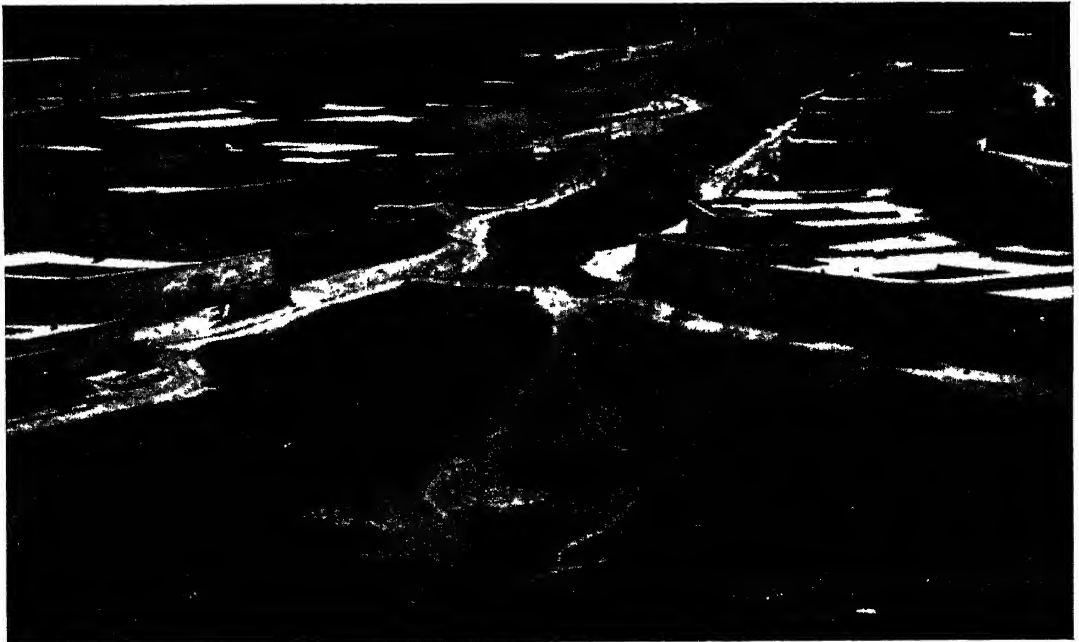
Auf dem Osthang des Glockenberges, in einer Mulde, die sich vom Lha-tschöd bis zum Mittelteil von Lussar hinabzieht, finden wir in halber Berghöhe eine kleine Tempelanlage, den

### „Tempel des Mystischen Metallberges“ (28).

Die Anlage (*Bild 3*) setzt sich aus vier Häuschen zusammen, das größte ist der Tempel. Sie umschließen einen kleinen Hof so, daß dessen schräg gegen Lussar gerichtete Seite frei von Bauten bleibt und nur durch eine niedere Mauer abgegrenzt wird. Das höchste



**Bild 78** Doppel-Stüpa (20) mit Bumkhang (2) dahinter, nahe Nordausgang des Klosters, und zwar dicht westlich des Weges Lussar-Kumbum. Im Hintergrund Nordosten



**Bild 79** Klosterwohnungen beiderseits des östlichen Quellarmes des Kumbum-Baches. Aufgenommen vom Dach des Tempels der Heiligen Schriften (9) aus. Im Hintergrund Südsüdosten

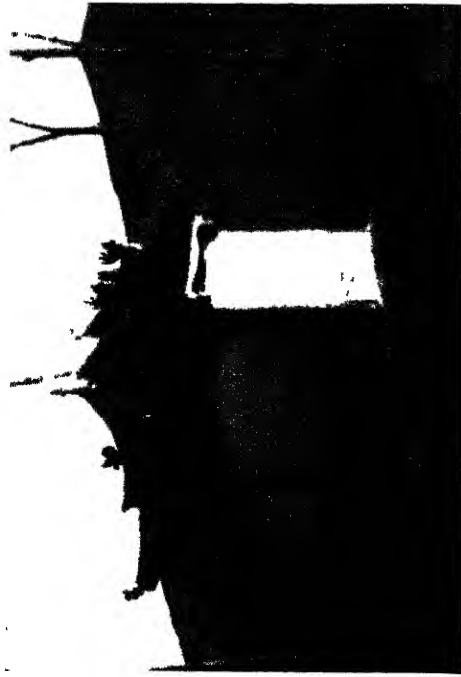


Bild 80 Bumkhang (2) am Vorderausgang des Klosters,  
seitlich des Weges Lussar-Kumbum



Bild 81 Devotion: Lama am Bumkhang (2) unterhalb C.  
Im Hintergrund Norden



Bild 82 Drei Mani-khang, Zentral-Tibet



Bild 83 Kleines Latse am Glockenberg

der auf *Bild 3* sichtbaren Gebäude mit leicht geschweiftem chinesischem Dach ist der Tempel. Neben ihm ein mannshoher Altar mit starkem Sockel (*Sk. 377*), in dessen Kammer (*a*) Weihrauch, Opferwerk und Gebetspapiere verbrannt werden. Im Hintergrund hohe „Heilige Bäume“. Das Tempelinnere besteht aus einem engen Raum, in dem hinter grün gestrichenem Gitterwerk eine dicht in Khadaks gehüllte Tsongkhapa-Figur undeutlich erkennbar ist. Vor der Figur steht außerhalb des Gitters ein Tischchen, auf dem folgende Kultgegenstände ausgebreitet sind: eine Butterlampe mit dem ewig brennenden Licht und eine 20 cm hohe Holzbüchse, angefüllt mit siebzig je 40 cm langen vierkantigen Stäbchen, an deren oberen Enden seitlich Nummern eingeschnitten sind (*Sk. 378*). Diese Stäbchenbüchse spielt bei der Beantwortung der von den Pilgern an das Schicksal gerichteten Fragen eine besondere Rolle. Beim Befragen des Orakels müssen die Gläubigen vor der Figur Tsongkhas kniend und unter Verbeugungen den Kasten mit den Stäbchen so lange schütteln, bis eins herausfällt. Dann wird die am Stäbchen eingeschnittene Nummer abgelesen und in einem Nachschlagebuch der darauf passende Text gesucht. Da fast alle Texte günstig lauten, sind die mit Schicksalssprüchen Bedachten durchweg zufrieden und geben ihrer Stimmung durch ungezählte K'ou-t'ous vor der Heiligenfigur und durch Opfergeschenke Ausdruck.

In einem der kleinen Nebenbauten haust in einem winzigen, schlecht beleuchteten, sehr bescheiden eingerichteten Raum der Tempelhüter (*siehe Bilder 112, 114 und 115*). Am Türstock seines Heims ist an einer langen Kette der scharfe, struppige Hofhund festgemacht. Neben dem Tor hängen an einem Nagel neben einer schweren Lederpeitsche die beiden Waffen dieses wehrhaften Priesters: ein krummes chinesisches Schwert und ein Hahnkarabiner. Mit dem Tempelhüter und seinem Hunde verband mich schon seit der ersten Woche meines Aufenthaltes im Kloster ein kameradschaftliches Gefühl, das sich mit der Zeit zur Freundschaft entwickelte. Dieser streitbare Mönch faßte Vertrauen zu mir. Einmal teilte er mir mit, daß im Kloster über meine Instrumente recht ungünstige Urteile umgingen und verschiedene Lamen behaupteten, ich könnte damit alles Gold und Silber des Klosters an mich reißen, ja sogar die Mönche krank machen und töten. Sicher ist, daß mir dieser Tempelwächter in mannigfacher Hinsicht von großem Nutzen war. Manchmal besuchte er mich auch in meinem Unterkunftsheim im nördlichsten Hause von Lussar, das ich zu einer meteorologisch-magnetischen Station (34) ausgebaut hatte.

Der Glockenberg spielte bei den Klosterfesten des harten, entbehrungsreichen Winters 1926/27 eine besondere Rolle. Dann war er stets das Ziel von Pilgerscharen und Lamen. Aber auch als Opferstätte hat er einige Bedeutung. Eintragungen in meinem Tagebuch sagen darüber folgendes:

„4. November 1926.

Auf dem Glockenberg, und zwar dicht neben dem Lha-tschöd, wird eine hohe Mani-Stange aufgestellt. Im Kloster sind die Mönche dabei, die Häuserfronten weiß zu tünchen, das heißt mit Kalkwasser zu übergießen.

8. November 1926.

Schon in aller Frühe ist Leben am Berggipfel. Viele Lamen eilen dort emsig

herum. Ab und zu wird die große Glocke angeschlagen, Posauntöne erklingen, schaurig schallend. Auch im Hofe des ‚Tempels des Mystischen Metallberges‘ steht seit heute ein hoher Mani-Mast, von dessen Spitze aus nach den vier Himmelsrichtungen zum Boden hin mit Gebetswimpeln geschmückte Seile gespannt sind. Auch außerhalb des Tempels haben die Lamen einen Mani-Mast aufgestellt.

#### 7. Dezember 1926.

Vor Sonnenaufgang brennen mehrere Magier-Lamen der Roten Sekte auf dem Gipfel des in Schnee gehüllten Glockenberges Opferfeuer ab. Bald steigen hohe Rauchwolken zum Himmel auf. Kaum ist die Sonne über der Kimme hochgekommen, beginnen auch schon die Höhenrücken zu dampfen. Von den Bergspitzen und besonders längs der das Lussar-Tal abwärts begleitenden, steil und gleichmäßig geböschten Höhenrücken steigen weißliche Dampf Wolken senkrecht zum leuchtenden Himmel auf. Pilger, Lamen und Ansässige staunen dieses für uns meteorologisch erklärbare Phänomen als Rauchwunder an, das ihrer Meinung nach durch die übernatürlichen Kräfte der Magier-Lamen erzeugt worden ist.

#### 5. Februar 1927.

Oben am Glockenberg ist den ganzen Tag Leben. Lamen und Laien tummeln sich dort unter lautem Geschrei. Unter Schüssen und Glockenklang werden Opferfeuer angezündet und Feuerwerkskörper abgebrannt. Auch drei Pferde, die Trägerdienste verrichten, tauchen ab und zu beim Lha-tschöd auf. Heute ist der vierte Tag des chinesischen Neujahrs.

#### 10. Februar 1927.

Die beim großen Lha-tschöd auf dem Glockenberg versammelten Lamen verursachen bereits am frühesten Morgen einen solchen Lärm, daß ich Unheil witterte. Dauern wird die Glocke angeschlagen. Ein Schuß löst den andern ab. Als es sich aufhellt, steigen vom Opferberg aus ununterbrochen Rauchopfer senkrecht zum Himmel. Mitten in das hochaufragende Astbündel des Lha-tschöd haben die Lamen heute eine mit Tüchern drapierte, sehr lange Mani-Stange (Dartsog) gesteckt (*Sk. 379*). Durch diesen besonderen Schmuck werden die Götter freundlich gestimmt, sollen sie doch für das bevorstehende ‚Butterfest‘ schönes Wetter bereiten! Den ganzen Tag über strömen Scharen von Pilgern und Lamen hinauf zum Lha-tschöd auf dem Glockenberg.“

Damit ist die Schilderung des Klosters Kumbum abgeschlossen. Sie forderte vom Leser einige Geduld, denn das Eingehen auf ungezählte Einzelheiten im Labyrinth dieser mächtigen Niederlassung gestattete keine stets fesselnde und lebendige Formung. Immerhin weht uns aus dem Ganzen doch insofern Leben an, als wir Schritt für Schritt durch eine fremde Welt pilgern. Überdies wird sich im folgenden zeigen, daß die ins Einzelne gehende Vorarbeit Bedingung war für das Eindringen in die Geschichte und das Leben dieses klösterlichen Gemeinwesens. Wir können uns jetzt leichter vertraut machen mit dem Leben und dem Werk des Mannes, mit dessen Namen das Kloster Kumbum unlöslich verknüpft ist.

---

---

## IX. KAPITEL

### Tsongkhapa, sein Leben, sein Werk, seine Schriften

Es ist eine für den Lamaismus wie überhaupt für den gesamten Buddhismus bemerkenswerte Erscheinung, daß die Klöster niemals nach einer der Gestalten aus dem Pantheon oder nach hervorragenden Lehrern und Stiftern benannt werden; ausgenommen einige Fälle in Siam und ein Fall in Sikkhim<sup>543</sup>). Vergeblich suchen wir auch Bezeichnungen, die auf Ereignisse im Leben des Religionsstifters Bezug nehmen. Meist benennt man das Kloster nach geographischen Bestimmungen, nach Orten, oder nach altindischen, einst blühenden Konventen, die längst vom Erdboden verschwunden sind, aber in tibetischer oder mongolischer Übersetzung im „Lande des Schnees<sup>544</sup>)“ oder im „Lande der Gräser<sup>545</sup>)“ fortleben<sup>546</sup>). Schließlich, und zwar überaus häufig, entstammen die Namen dem Schatze der religiösen, philosophischen und ethischen Begriffe des Gesamtbuddhismus oder einer seiner Sekten. Besonders im Falle der Sekten gestattet die Bezeichnung oft einen Rückschluß auf die Zugehörigkeit der Klosterinsassen zu dieser oder jener Richtung oder Lehrmeinung. Nur in einigen wenigen Fällen gaben sagenhafte Überlieferungen den Anlaß zur Benennung des Klosters. So hat Kumbum seinen Namen nach den „Hunderttausend Darstellungen“ auf den Blättern und der Rinde des Wunderbaumes. Darum lautet der Name in der volleren Form „Kumbum Dschamba-Ling<sup>547</sup>)“, „die Welt des Maitreya mit den hunderttausend Bildern“.

Es wäre für einen Kenner der einschlägigen Sprachen eine außerordentlich reizvolle, aber auch recht mühsame Arbeit, einmal ein Verzeichnis der gesamten lamaistischen Klöster entweder alphabetisch oder nach geographischen Gesichtspunkten geordnet aufzunehmen. Es müßte Angaben enthalten über den Ursprung des Klosternamens, den Gründer und die Gründungszeit, andere hervorragende geschichtliche Ereignisse, bemerkenswerte Tempel und sonstige Heiligtümer, Büchereien, Lehranstalten, bedeutende Äbte, Gelehrte und Inkarnationen, die Anzahl der Mönche, ihre Zugehörigkeit zu der einen oder andern Sekte, und schließlich darüber, ob und wo das betreffende Kloster bereits in der europäischen Literatur Erwähnung gefunden hat. Es könnte auf diese Weise eine Art „Atlas hierarchicus“ für die lamaistische Welt geschaffen werden, ein unentbehrliches Nachschlagewerk für diese immer noch so wenig erforschte Religion. Schon die Reisewerke in europäischen Sprachen bieten eine reiche Fundgrube für ein derartiges Unternehmen. Wieviel Wertvolles, bisher kaum Beachtetes und Ausgenutztes liegt bei-



spielsweise in den Büchern und Abhandlungen von Sarat Chandra Das, Rockhill, Waddell, A. H. Francke, in der von G. Huth tibetisch herausgegebenen und ins Deutsche übersetzten „Geschichte des Buddhismus in der Mongolei“. Aber auch die kurze und doch inhaltreiche „Geographie Tibets“ aus der Feder des Mindschul-Chuktutu, einer zu Beginn des vorigen Jahrhunderts in Peking lebenden Inkarnation, gehört hierher, ein Buch, das V. P. Vassiljev ins Russische übertragen hat<sup>548</sup>).

In solchen Werken fänden wir die Bestätigung für die erstaunliche Tatsache, daß keine dieser Niederlassungen nach ihrem Gründer oder der Persönlichkeit bezeichnet wird, mit deren Namen ihre Geschichte aufs innigste verknüpft ist. Während im christlichen Abendland wie im Orient zahlreiche Klöster den Namen ihrer Stifter tragen oder beispielsweise nach St. Antonius, St. Bonifatius benannt sind, würden wir im Lamaismus vergeblich ein Atiśa- oder Tsongkhapa-Kloster suchen. Trotz aller sonstigen Verherrlichung der einen oder andern religiösen Leuchte in der lamaistischen Kirche soll mit dieser Zurückhaltung wohl die Nichtigkeit der Person gegenüber dem Grundgedanken des Buddhismus unterstrichen werden.

Diese zurückhaltende Bescheidenheit hinderte und hindert aber die Lamaisten und gerade die Anhänger der „Gelbmützenlehre“ nicht, ihre Heiligen und Kirchenlehrer eines Andenkens zu würdigen und mit einer Verehrung zu umgeben, die bei Tsongkhapa geradezu in einer Vergötterung gipfelt, deren Glorienschein selbst den des Religionsstifters, des Gautama Buddha, überstrahlt. So dürfen wir uns nicht wundern, daß ihm, wie auch hier in Kumbum, eigene Tempel errichtet wurden und daß auf den Altären der Gelben Kirche seine Darstellung oft genug die Hauptfigur bildet. Gehört doch auch Tsongkhapa zu zwei Gruppen von „drei Sonnen“, die der Lamaismus in der von diesem Kirchenlehrer geprägten Ausgestaltung zusammengestellt hat, in deren einer er im Verein mit dem Buddha Śākyamuni und Atiśa erscheint, während er in der andern mit dem gleichen Atiśa und Nāgārjuna dargestellt wird<sup>549</sup>). Dann aber zeigen ihn auch die großen Tempelgemälde inmitten seiner Hauptschüler Dschaltsabdsche und Khädubdsche<sup>550</sup>) oder der Gottheiten, die nach der Legende auf seinen inneren Entwicklungsgang den bedeutendsten Einfluß gehabt haben. Unter ihnen nimmt Mañjuśrī als die Verkörperung der überirdischen Weisheit die hervorragendste Stellung ein. Gerade Darstellungen mit dieser Umgebung sind beim einfachen Volke außerordentlich beliebt<sup>551</sup>).

Abgesehen von dieser allgemeinen Huldigung verehrt die Gelbe Kirche ihren Stifter hauptsächlich in dreifacher Weise. Alljährlich feiert sie die Wiederkehr seines Todestages, seines Eingangs in den Götterhimmel Tuṣita<sup>552</sup>). Hierbei kommen besondere Hymnen zu Ehren des großen Kirchenlehrers zum Vortrag. Damit bekundet die Kirche die zweite Form der Verherrlichung in der weiteren Ausgestaltung durch besondere Offizien und Riten. So erwähnt I. J. Schmidt in seinem „Verzeichnis der tibetischen Handschriften und Holzdrucke des Asiatischen Museums“ (in St. Petersburg)<sup>553</sup>) ein „Ritual zur Darbringung eines Opfers zum Lobe des siegreichen großen Tsongkhapa“, während aus anderer Quelle<sup>554</sup>) zwei Schriften unter dem Titel „Die Aufzählung der Vorstellungen (intellektuellen Spekulationen?) Tsongkhas<sup>555</sup>)“ und die „Gemütsruhe (Yoga) eines Lamas des Tsongkhapa<sup>556</sup>)“ bekannt sind, die zu der gleichen Gattung zu gehören scheinen. Eine dritte Form der Verherrlichung und des Gedenkens kommt in

den überaus zahlreichen Literaturdenkmälern zum Ausdruck: umfangreichen Büchern oder kleineren Schriften. Diese könnten wir als „Biographien“ bezeichnen, wenngleich sie — ganz zu schweigen von dem sagenhaften Rankenwerk — mehr enthalten. In der Lebensbeschreibung eines buddhistischen und erst recht lamaistischen Heiligen oder Kirchenlehrers kommt es nämlich nicht so sehr auf eine Schilderung der äußeren Umstände seines Daseins und des sagenhaften Beiwerks an als vielmehr auf den Nachweis, daß er die Wiederverkörperung einer ihm in langen Jahrhunderten voraufgegangenen bedeutenden Gestalt und der Träger ihrer Lehrmeinungen und Gedanken gewesen sei<sup>557</sup>). Die Tibeter haben für diese Art von Biographien den besondern, auch ins Mongolische als Fremdwort gewanderten Ausdruck Namtar<sup>558</sup>), der nach Sarat Chandra Das ursprünglich „völliges Entweichen, Emanzipation“ bedeutet<sup>559</sup>). Neben Namtar benutzen die Mongolen und Kalmüken auch ein Wort aus ihrer eigenen Sprache, Todschi oder Tuushi<sup>560</sup>), das aber meist nur für die Lebensbeschreibung weltlicher Personen in Frage kommt. Für diese wird der Ausdruck Namtar niemals gebraucht.

Bereits der erste und bedeutendste Schüler Tsongkhapas, Khädubdsche, verfaßte einen Namtar seines Herrn und Meisters, und auf dieses Werk werden aller Wahrscheinlichkeit nach wohl alle späteren Lebensbeschreibungen zurückgegriffen haben. Freilich wissen wir recht wenig von ihm; nicht einmal der Titel<sup>561</sup>) ist bisher bekannt. Sein Verfasser, der noch den Zunamen Geleg Palsang<sup>562</sup>) trug, soll nach einer Angabe Cybikovs<sup>563</sup>) festgestellt haben, wer Tsongkhapa in seinen früheren Daseinsformen gewesen sei. Es ist im Hinblick auf den mystischen Grundton des tibetischen Klosterlebens wohl anzunehmen, daß der Meister gegen Ende seines Lebens, als sein Ruhm sich immer mehr ausbreitete, seinem Schüler Andeutungen über seine ehemaligen Daseinsformen und die Werke, welche er in ihrem Verlauf vollführte, gemacht hatte. So dürfen wir uns nicht wundern, wenn heute der fromme und kindliche Glaube der Gelben Kirche in einer der frühesten Existenzen Tsongkhapas einen Zeitgenossen des geschichtlichen Gautama Buddha sieht. Daraus erklärt sich wohl die gemeinsame Darstellung mit dem Religionsstifter in einer Gruppe der „drei Sonnen“.

Die Titel einiger Biographien des großen lamaistischen Kirchenlehrers und -gründers können im Wortlaut angeführt werden. Im europäischen Schrifttum sind sie kaum bekannt. An erster Stelle steht ein tibetisches Buch, dessen Deckblatt in deutscher Übersetzung<sup>564</sup>) lautet: „Die Talisman-Perlenschnur; der wunderbare Schmuck der herrlichen, machtvollen Darlegung der Lebensgeschichte des Herrschers der Religionslehren, des Tsongkhapa, des milden Erlösers, der sich seinem Wesen nach nicht von dem mächtigen Vajradhara<sup>565</sup>) unterscheidet, des allverehrten Lamas.“ Leider hat Cybikov, dem wir diesen Titel verdanken<sup>566</sup>), keine Angaben darüber gemacht, wann dieses Werk erschien. Es hat den erstaunlichen Umfang von 376 Blatt, die, wie in Tibet üblich, doppelseitig bedruckt sind, und wurde von der Regierung in Lhasa herausgegeben. Das ist verständlich; denn die Regierung legt größten Wert auf die Verbreitung religiöser, kirchengeschichtlicher oder vaterländischer Literatur. Auch sonst ist es durch die Geschichte des buddhistischen Schrifttums zur Genüge belegt, daß weltliche Herrscher sich oft die Herausgabe religiöser Werke haben angelegen sein lassen. Es sei hier nur daran erinnert, wie in dieser Hinsicht die chinesischen Kaiser K'ang-hsi<sup>567</sup>) und K'ien-lung<sup>568</sup>)

gewirkt haben und was das Herrscherhaus von Siam noch heute leistet<sup>569</sup>). — Eine andere Lebensbeschreibung in tibetischer Sprache — eine europäische Handschrift, also eine Kopie — hat Schmidt in seinem „Verzeichnis“ aufgenommen: „Besonders eingerichtete große Lebens- und Wanderungsgeschichte (man beachte das über den Begriff des Namtar Gesagte!) des hochwürdigen Tsongkhapa; eine Sammlung aus allen bestens erklärten Lebensbeschreibungen<sup>570</sup>).“ Bedauerlicherweise fehlen hier wie auch bei den folgenden Titeln die Angaben über die Zeit des Erscheinens und den Umfang. Ein größeres Werk scheint eine von A. M. Pozdnejev des öfteren genannte mongolische Biographie zu sein, betitelt „Der Namtar der Heiligkeit (wir würden vielleicht sagen: ‚Seiner Heiligkeit‘) des allwissenden, großen und majestätischen Tsongkhapa<sup>571</sup>)“. Diese Lebensbeschreibung scheint sich zu decken mit einer andern, gleichfalls mongolischen, die aber nur den verkürzten Titel „Namtar der Heiligkeit des majestätischen Tsongkhapa“ trägt. Sie ist in Agha, dem größten Kloster der transbaikalischen Burjaten, das bis zur russischen Revolution durch seine zahlreichen Veröffentlichungen bekannt war, hergestellt. Sie umfaßt 631 beiderseitig bedruckte Blätter von 45×9 cm Größe und ist in neun Kapitel eingeteilt. Von diesem umfangreichen Werk bestehen zwei Fassungen, für deren eine ein gewisser Sumati Sila verantwortlich genannt wird, der gegen Ende des 18. oder zu Beginn des 19. Jahrhunderts lebte. Für die andere haben der Abt des erwähnten Klosters, Khädub<sup>572</sup>), und ein Gabtschu<sup>573</sup>) namens Kontschog dagpa<sup>574</sup>) als Verfasser gezeichnet<sup>575</sup>). Schließlich erwähnen wir aus dem kalmükischen Schrifttum eine kleine Biographie unter dem schlichten Titel „Erzählung von Tsongkhapa<sup>576</sup>)“. Sie erscheint schon unter den von Saja Paṇḍita verfaßten oder ins Kalmükische übersetzten Arbeiten. Saja Paṇḍita ist derselbe Lama, der schon 1648, natürlich in Anlehnung an das mongolische Alphabet oder besser Syllabar, eine eigene Schrift für die Kalmüken geschaffen hatte, die er nicht mit Unrecht die „klaren Schriftzeichen“ nennen durfte<sup>577</sup>).

Es erübrigt sich, hier eine ausführliche Schilderung der äußeren Lebensumstände des Stifters der Gelben Kirche zu geben, weil sich darüber in der europäischen Literatur genügend Angaben finden, u. a. auch in meiner Monographie über Kumbum aus dem Jahre 1906, wo hauptsächlich das Sagenhafte dargestellt ist<sup>578</sup>). Die beste Lebensbeschreibung hat Sarat Chandra Das 1882 in seinem „Life and Legend of Tsongkhapa or Lossang-tag-pa“ (Journal of the Asiatic Society of Bengal (Heft I, 1882) gegeben. Sie schöpft ausschließlich aus tibetischen Quellen und ist eine Biographie im Sinne des Lamaismus. Einen schlichten, durch Wundererzählungen nur mäßig belasteten Bericht bietet G. Huth in seiner „Geschichte des Buddhismus in der Mongolei“ (Bd. I, Seite 111—117 tibetischer Text, deutsch in Band II, Seite 175—185).

Hier folgen also nur die allernotwendigsten Angaben aus dem Leben des großen Kirchenlehrers. Wir halten uns an Mitteilungen, die Cybikov an Hand der beiden größten Biographien in tibetischer und mongolischer Sprache gemacht hat.

Nach diesen Quellen ist Tsongkhapa am 10. Tage des 10. Mondmonats des Jahres der „feurigen Henne<sup>579</sup>)“ im sechsten Zyklus des sechzigjährigen Kalenders der tibetischen Zeitrechnung, die mit dem Jahre 1027 der christlichen Ära beginnt<sup>580</sup>), geboren worden. Dieses Datum entspricht dem Jahre 1357 unserer Zeitrechnung. Die Einführung der

erwähnten Zeitrechnung, die die Tibeter Rabdschung<sup>581)</sup> nennen, und ihre Einteilung in Perioden von 60 Jahren wird Dschowo Atiša<sup>582)</sup> zugeschrieben. Der Kalender selbst soll aus dem sagenhaften Reiche Schambhala<sup>583)</sup> stammen. Der Vater des späteren Kirchenlehrers war ein Ost-Tibeter aus der Gegend von Darachatsche im „Tal der Zwiebeln<sup>584)</sup>“. Die Herkunft aus dieser Landschaft war auch für den Namen des großen Heiligen bestimmend. Sein Vater Lubumge<sup>585)</sup> stammte aus dem Geschlechte der Mal, seine Mutter hieß Schingmo-Atschö oder Schingsa-Atschö<sup>586)</sup>. Beide Eltern leben noch heute in Wiedergeburten fort. Von den Ereignissen, die zur Geburt Tsongkhapas in Beziehung gesetzt werden und als deren Folge die Gründung von Kumbum zu betrachten ist, war schon bei Beschreibung des Klosters die Rede.

Tsongkhapa war nach der mongolischen Lebensbeschreibung der vierte unter sechs Söhnen seines Vaters. Nahrungs- und Erziehungsorgen mögen die Veranlassung gewesen sein, daß der zweijährige Knabe der Obhut eines Lamas namens Dondub-Rintschen<sup>587)</sup> anvertraut wurde, der sich seiner mit väterlicher Sorgfalt als Lehrer annahm. Der Lama stammte nach den einheimischen Berichten aus dem Amdo-Gebiet. Die beiden Lazaristenpatres Huc und Gabet waren die ersten, die auf Grund von Erkundigungen an Ort und Stelle erzählen, daß er eine auffallend lange Nase gehabt habe<sup>588)</sup>. Daraus schließen die Patres, es habe sich in der Person dieses Dondub-Rintschen um einen christlichen Missionar gehandelt. Gerade durch den Einfluß dieses langnasigen Erziehers auf den Gründer der Gelben Kirche erklären sich die Patres das Auftreten gewisser Gebräuche des lamaistischen Kultus, die ähnlichen Gebräuchen der katholischen Kirche entnommen sein könnten. Diese Anschauung ist aber vom Khampo-Lama Agwan Dordschi, einem maßgebenden und zeitgenössischen lamaistischen Würdenträger, als unbegründet zurückgewiesen worden<sup>589)</sup>. Dondub-Rintschen hatte sich lange Jahre in Zentral-Tibet aufgehalten und zu Füßen der bedeutendsten Meister der buddhistischen Wissenschaften umfangreiche Kenntnisse erworben. Aber eine Prophezeiung, nach der seine Rückkehr in die Heimat für die Ausbreitung und Vertiefung der Religionslehre unter seinen Landsleuten von hohem Vorteil sein würde, ließ ihn das weitere Studium aufgeben. Wieder in Amdo angelangt, gründete er am nördlichen Ufer des Matschu<sup>590)</sup> das noch heute bestehende Kloster Dschatschung<sup>591)</sup>, das größtenteils von Tanguten bewohnt ist. Hier erhielt Tsongkhapa seinen ersten Unterricht. Über seine erstaunlichen Leistungen wissen die Lebensbeschreibungen allerhand Wunderbares zu berichten.

Als der angehende Geistliche das sechzehnte Lebensjahr erreicht hatte, hielt es sein Lehrer für angebracht, ihn zur weiteren Vervollkommnung in den buddhistischen Wissenschaften nach den Hauptstätten der Gelehrsamkeit im eigentlichen Tibet zu entsenden, wo er ja selbst einst gewelt hatte. Von dem Meister mit Wegzehrung und guten Ratschlägen für sein Verhalten und das Studium wohl versorgt, machte er sich mit zwei seiner Vettern nach dem gelobten Lande seiner sehnstlichsten Wünsche auf. Auf der über zwei Jahre währenden Reise wurde in den verschiedensten Klöstern auf längere oder kürzere Zeit haltgemacht; überall da nämlich, wo angesehene Lehrer und Büchereien mit seltenen Schätzen den Wißbegierigen zum Verweilen einluden. Auch wurde jede Gelegenheit ausgenutzt, das Wissen durch Anhören von Predigten und Vor-

lesungen, sowie Studium der Schriften zu erweitern. Diese Arbeitsweise wurde auch nach Abschluß der eigentlichen Reise fortgesetzt. So besuchte Tsongkhapa u. a. auch für längere Zeit die berühmten Klöster von Nartang<sup>592</sup>) und Ssadscha<sup>593</sup>). Besonders in Ssadscha erfreute er sich der Gönnerschaft eines hervorragenden Gelehrten, des Remdaba Kumāramati<sup>594</sup>), bei dem er Vorlesungen über die buddhistische Logik<sup>595</sup>) und die „mittlere Lehre<sup>596</sup>)“ hörte. Sechs Jahre Studium ließen in ihm den Entschluß reifen, nie mehr nach der Heimat zurückzukehren. Als ihn um die Wende in seiner geistigen Haltung die Mutter nach dem elterlichen Hause zurückrief, schrieb er jenen denkwürdigen Brief, den wir im II. Kapitel bei der Beschreibung des Golddach-Tempels (Seite 29) erwähnt haben. Die folgenden Jahre sehen ihn auf den „Lehrwanderungen“. Bei seiner untadelhaften Lebensführung konnte es nicht ausbleiben, daß er schon mit 25 Jahren der höchsten Weihestufe des buddhistischen Mönchsstandes für würdig befunden wird. Er legte um diese Zeit im Kloster Jarlung Namdschal<sup>597</sup>), im Süden Tibets, die Gelübde des Gelong, des Vollmönchs, ab. Nebenher hatte Tsongkhapa aber auch noch, wie die tibetische Lebensbeschreibung hervorhebt, Zeit gefunden, sich den Hilfsdisziplinen der buddhistischen Wissenschaften<sup>598</sup>) zu widmen, der Philologie<sup>599</sup>), der Logik und Philosophie<sup>600</sup>), der Medizin<sup>601</sup>), der Mathematik<sup>602</sup>), <sup>603</sup>) sowie der Technik der Poesie und Prosa. Auch die Beschäftigung auf diesen Gebieten hat ihm mannigfache Anerkennungen seiner Lehrer und anderer bedeutender Lamen eingetragen. Dies hinderte ihn aber nicht, auf dem eingeschlagenen Wege fortzuschreiten. Bis zu seinem 29. Lebensjahre hielt er sich im Kloster Tseguntan<sup>604</sup>) in der Nähe von Lhasa auf, wo er die beiden Riesenkompendien des kanonischen und halbkanonischen lamaistischen Schrifttums, den Kandschur und Tandschur<sup>605</sup>), vollständig durcharbeitete. Auf diese Weise erwarb er sich gründliche Kenntnis der ganzen buddhistischen Philosophie sowie der Lehren der Stützen des Mahāyāna, der indischen Paṇḍitas Dharmakīrti Nāgārjuna, Āryadeva, Śāntideva, Candrakīrti, Asanga und Vasubandhu<sup>606</sup>). Aber auch die Hauptsūtras der Mönchsdisziplin gingen ihm sozusagen in Fleisch und Blut über.

Tsongkhapa erblickte in den religiös-philosophischen Grundsätzen, welche den Kern der Sūtras bilden, und in einer strengen Befolgung der Vorschriften des Vinaya, der Regeln für den Mönchsstand, die Grundlage für eine Vertiefung und Festigung der Religion in Lehre und Leben. Davon legt sein Reformationswerk Zeugnis ab. Das war es auch, was ihn zur Kadampa-Schule<sup>607</sup>) hinzog. Trotzdem konnte er sich nicht der Einsicht verschließen, daß das Tantra-System durch die andern Sekten oder Schulen ein zu weites Feld erobert und dadurch zum mindesten den Nachweis einer gewissen geschichtlichen Berechtigung erbracht hatte. Zwar war ihm durch einen seiner Lehrer, den Ssadscha-Gelehrten Remdaba Kumāramati, der Rat erteilt worden, sich ausschließlich mit den Sūtras zu beschäftigen. Aber Tsongkhapa mußte schon früher darüber anderer Ansicht gewesen sein; denn er soll sich geäußert haben: „Zum Studium der Gesetze, der Normen der Tantras bedarf es für mich nicht der Aufforderung seitens anderer. Schon von Kindheit an verspürte ich die Notwendigkeit und hatte auch den unentwegten Wunsch, den Abschnitt der Tantras gründlich kennenzulernen<sup>608</sup>).“

Zum besseren Verständnis der Sachlage mag daran erinnert werden, daß der Lamaismus nicht nur vor, sondern auch nach Tsongkhapa im großen und ganzen in zwei, zum

Teil wetteifernde Hauptgruppen gegliedert werden kann, die Cybikov als „Konfessionen“ bezeichnet<sup>609</sup>). Zeitlich fällt ihr Ursprung zusammen, nämlich in die Zeit, in der Padmasambhava<sup>610</sup>) und Śāntarakṣita<sup>611</sup>) nach Tibet berufen wurden<sup>612</sup>). Der erstere vertrat ausschließlich die Tantra-Lehre und ihre Zauberkünste, der andere legte das Hauptgewicht auf den sittlichen Inhalt der Religion, wie er in den Sūtras zum Ausdruck kommt. Aus der später folgenden Übersicht der Sekten oder Schulen in der Zeit Tsongkhapas wird teilweise hervorgehen, welche der beiden Lehrmeinungen in der einen oder andern dieser Richtungen den Vorrang hatte und noch heute hat. Für das kirchliche und dogmatische Wirken Tsongkhapas aber war offenbar der Wunsch bestimmend, beiden Einstellungen nebeneinander versöhnlich Raum zu gewähren. Das geht am besten aus einem etwas leidenschaftlich gehaltenen Abschnitt hervor, der sich in der Biographie<sup>613</sup>) Khādubs findet: „Sowie sich die Mehrzahl der heutigen Hörer, das heißt der studierenden Lamen, auch nur verstandesgemäß der Tsannjid-Schule (das ist der höheren Philosophie und Theologie)<sup>614</sup>) zuwendet, hat sie bereits den Gedanken aufgegeben, in die Tantra-Fakultät einzutreten. Selbst die Studierenden, die hier Vorlesungen hören, sucht man ihr mit allen Mitteln abspenstig zu machen. Einige Hörer aber halten sogar, sobald sich bei ihnen auch nur eine kleine Spur von Achtung vor dem Tantra-System zeigt, aus diesem Grunde den Abschnitt der Pāramitās<sup>615</sup>) für überflüssig und niedrig... Die Sünden eines solchen Verhaltens sind sehr schwer, und ihr Heranreifen macht sich in Gestalt heftiger Leiden bemerkbar. Diejenigen, die aber wirklichen Eifer bekunden, sollen, wenn sie mit dem Studium in einer der beiden Schulen beginnen, die anders Handelnden nicht tadeln. Jetzt trifft man jedenfalls sehr selten Leute, welche sich die Sūtras und die Tantras zu eigen zu machen wünschen, die doch beide von dem Siegreichen (Buddha)<sup>616</sup>) verkündigt worden sind.“

Aus dieser Erkenntnis und dem frommen Glauben seiner Zeit, daß tatsächlich auch die Zauberverlehren, soweit sie im Kandschur<sup>617</sup>) enthalten sind, auf den Religionsstifter zurückgehen, widmete sich denn Tsongkhapa auch dem Studium der Tantra-Lehre, indem er im Winter 1391/92 die ersten Vorlesungen bei Schülern des berühmten Historikers Buton<sup>618</sup>) hörte. Welchen Verlauf seine weiteren Studien auf diesem Gebiet nahmen, wissen wir nicht. Doch hat Tsongkhapa seine Auffassung vom Tantra-System in einem besonderen Buche niedergelegt (siehe Seite 190). Hier nur so viel, daß unter allen Sekten des Lamaismus die Gelbe Kirche von den Tantras am allerweitesten abgerückt ist. Immerhin ist auch in der Gelben Sekte nach unserer Ansicht noch genug davon übriggeblieben, freilich verschwindend wenig im Verhältnis zu den überaus zahlreichen Beispielen tantristischer Riten, die Frau Alexandra David-Neel fast ausschließlich unter den Anhängern der nicht-reformierten Sekten gesammelt hat. In ihren beiden Büchern „Mystiques et magiciens du Tibet“ und „Initiations lamaïques“ berichtet sie darüber. Im übrigen beschränken sich die Gelbmützen nach einer Mitteilung von Badsar Baradijn<sup>619</sup>) vorzugsweise auf die Anwendung von drei Tantra-Systemen, die die Grundlage des Anuttarayogatantra bilden. Sie heißen im Sanskrit Guhyasamāja-, Cakrasamvara- und Bhairava-Tantra, im Tibetischen Ssangba Duipa<sup>620</sup>), Korlo Dampa<sup>621</sup>) und Dschigdsched<sup>622</sup>).

Auf seiner Wanderung zu den Anhängern von Buton hatte Tsongkhapa in der Pro-

vinz Tsang einen Lama namens Umapa<sup>623</sup>) getroffen, mit dem er längere Zeit zusammen lebte und der wiederum auf einem andern Gebiet der buddhistischen Lehrmeinungen für ihn bestimmend werden sollte. Umapa übernahm u. a. in den Unterredungen, die der Heilige nach der Legende mit Mañjuśrī hatte, die Rolle eines Vermittlers und Übersetzers. Dadurch wurden Tsongkhapa manche Aufklärungen über bisher mißverständene oder zweifelhafte spekulative Fragen zuteil. Zudem war Umapa, der aus der Provinz Kham stammte, nach seiner Biographie selbst ein Mann, der sich gründlich mit der Philosophie der „Leere“<sup>624</sup>), um die sich das ganze Lehrgebäude des berühmten Nāgārjuna dreht, beschäftigt hatte. In seiner Jugend war er durchaus kein religiöser Mensch gewesen. Doch mußten in ihm höhere Kräfte walten, denn oft entranen sich seiner gequälten Brust die Laute der mystischen, Mañjuśrī zugeeigneten Formel Arapacana<sup>625</sup>). Auch Sarat Chandra Das bezeichnet „A-ra-wa tsi-na“ als ein „mystisches und symbolisches Wort“, besonders in den Zauberriten des Dschamdschang Bodhisattva<sup>626</sup>), einer Manifestation des Mañjuśrī. Als einst Umapa das Vieh hütete, wiederholte sich dieser Fall. Umapa sank ohnmächtig zur Erde. Wieder zu sich gekommen, erblickte er vor sich die Gestalt des Schwarzen Mañjuśrī<sup>627</sup>), der ihm Unterweisungen erteilte. Diese Gesichte wiederholten sich und hatten schließlich zur Folge, daß Umapa das weltliche Leben aufgab, sein Vermögen der Geistlichkeit stiftete und von Kloster zu Kloster wanderte, wo er sich in verschiedene Zweige der buddhistischen Wissenschaften einführen ließ. Auf seinen Wanderungen kam er u. a. auch nach dem Kloster Ssangpu<sup>628</sup>) in Zentral-Tibet, wo er Vorlesungen über die Pāramitās<sup>629</sup>), die Tugenden, hörte, und schließlich auch nach Ssadscha, um sich dort von Remdaba in den Vinaya- und Madhyamika-Lehren unterrichten zu lassen. Dabei beschäftigte er sich auch mit den Tantras. Tsongkhapa war der Umgang mit Umapa aber schon aus dem Grunde außerordentlich nützlich, als ihm dieser das klare Verständnis für die Doktrin über das „Wesen der Leere“ eröffnete. Ihr liegt die folgende Auffassung zugrunde:

„Das wahre Wesen aller Daseinszustände oder Existenzformen ist von niemand begriffen worden und wird auch niemals erforscht werden, denn es gibt nichts, woran man sich dabei halten könnte. Es gleicht einer in der Luft schwebenden Blume. Es gibt keine sichtbaren Gegenstände. Sie sind in Wirklichkeit nur Einbildungen und Vorstellungen, wie es z. B. keine Lotosblumen gibt, die am Himmelsgewölbe wachsen. Das wahre Wesen finden nicht nur nicht die Menschen, sondern nicht einmal die Buddhas. Die ‚Mitte‘ ist die Quintessenz der Leere. Die Vernunft aber, die sich mit der ‚Mitte‘ vereinigt, ist die Weisheit, welche das Wesen der Leere begriffen hat. Das Wesen der Leere und die Weisheit haben ihrerseits aber auch keine Wesenheit, keine Merkmale. Obgleich nun für eine eitle Welt die Früchte unantastbar vorhanden sind, gibt es doch nichts, was man dem Wesen nach anerkennen dürfte. Wenn man das ‚Wesen der Leere‘ erkennt, so ist das der wahre Weg für die Befreiung von den Leiden und die Erwerbung der Würde oder Heiligkeit eines Buddha.“

Diese Ausführungen erklären den Begriff der Leere in den Worten der mongolischen Lebensbeschreibung Tsongkhas. Sie schildern also sozusagen den inneren Entwicklungsgang des großen Kirchenlehrers.



Ihnen können wir weiter hinzufügen, daß sich Tsongkhapa seit Beginn seiner Bekanntschaft mit Umapa nach den Angaben der Lebensbeschreibung bis zu seinem 45. Jahre noch eingehend mit der höheren buddhistischen Philosophie der Prasaṅgamadhya-mika beschäftigte und damit wohl in alle Tiefen der Weisheit der damaligen Zeiten eingedrungen war.

Diese persönlichen Fortschritte mußten sich aber mit der Zeit auch nach außen hin durch den Einfluß und den Zauber der Persönlichkeit Tsongkhas sachlich und greifbar auswirken. So hatte sich bereits im Jahre 1392 um Tsongkhapa ein kleiner Kreis von acht persönlichen Anhängern gebildet. Das war der Anfang der Gelben oder Gelugpa-Kirche. In den nächsten zwei Jahren vermehrte sie sich nur um vier Mitglieder, während sie im Jahre 1397 dreißig Anhänger zählte. Bereits früher war Tsongkhapa geweissagt worden, wonach er berufen war, in Lhasa beginnend, seine neue Lehre zu predigen, die sich dann über das ganze Land ausbreiten würde. Im Mañjuśrīmūla-tantra<sup>630</sup>) wird sogar dem Buddha Śākyamuni eine auf den Heiligen gedeutete Prophe-zeiung in den Mund gelegt. Es heißt in ihr<sup>631</sup>): „Wenn ich ins Nirvāṇa eingegangen sein werde und dieses Erdenrund leer sein wird, wirst du... die Buddha-Taten voll-bringen, dann wird ein von hoher Freude erfülltes Kloster das Schneeland sein.“ Wohl in Anpassung an den Wortlaut dieser Verheißung ist denn auch das erste von Tsong-khapa gegründete Kloster Galdan<sup>632</sup>), das ist „freudenvolle Fülle“, benannt worden. Im übrigen aber zeichnet sich dieser Zeitabschnitt im Leben Tsongkhas durch eine rege Predigt-tätigkeit aus, die sowohl die Sūtras als auch die Tantras zum Gegenstand hatte. Und wenn bis dahin auch im Lamaismus das gläubige Vertrauen des alten Buddhismus genügte, wurde jetzt als das Wichtigste und „Eine, was not tut“, die Verehrung des „Freundes der Tugend“ oder des „guten Genossen“ gelehrt. Hierdurch wird die ursprüng-liche „Zufluchtsformel<sup>634</sup>)“ zu den „Drei Kleinodien“, dem Buddha, der Lehre und der Mönchsgemeinde als Sammelbegriff<sup>635</sup>) wesentlich erweitert, insofern nämlich, als auch die nunmehr hierarchisch werdende Sonderstellung der Mönche durch die bezeichnende und Ausschlag gebende Formel „Ich setze mein Vertrauen auf den Lama“ noch eine Erweiterung erfährt. Dieses Bekenntnis heißt nunmehr der „unerschütterliche Glaube an den Lama und die Drei Kleinodien<sup>636</sup>)“ und ist als neuer bisher unerhörter Glau-benssatz die Veranlassung für einen neuen Kultus geworden, der dem Lama als dem Träger und gewissermaßen der Verkörperung der Lehre sowie der Mönchsgemeinschaft erwiesen wird. Der „Freund der Tugend“ wird so fast auf eine Stufe mit den Buddhas, den Hei-ligen und Gottheiten erhoben. Darum gibt es in der Gelben Kirche ein besonderes „Ri-tual der Verehrung eines Lamas<sup>637</sup>)“.

Der Titel eines andern, kalmükischen Buches<sup>638</sup>), „Das vom Bogdo-Lama angeord-nete Lama-Opfer“, läßt erkennen, wer der Urheber dieses Ritus ist, denn unter dem Bogdo, dem heiligen oder majestätischen Lama, haben wir natürlich Tsongkhapa zu ver- stehen. Er allein wird mit diesem Ehrennamen bezeichnet. Dennoch ist der Anhänger der Gelben Kirche weit davon entfernt, irgendeinen beliebigen Lama, wenn er nicht gerade eine Verkörperung ist, für göttergleich zu erachten. Sein Anblick soll ebenso wie die Dar-stellungen des Pantheons die Gläubigen nur daran erinnern, daß in ihm und durch ihn, ebenso wie durch die Gottheiten und Heiligen, eine geistige Vorstellung verkörpert



werden soll. Sind doch auch Mönche nur Menschen! Diese Verehrung des lebenden Lamas, über deren Ausführung sich übrigens Tsongkhapas Hauptwerk eingehend äußert, findet ihr Gegenstück in einem in der Gelben Kirche weitverbreiteten eigenartigen Kultus. Er wird einem kleinen Figürchen erwiesen, das den Namen Lama tschenpo, der „große Lama“, „der große Lehrer<sup>639)</sup>“, trägt. Dieses schlichte Bildwerk, ein in der Buddha-haltung sitzender Mönch in Ordenstracht mit einem Buche in der Hand, ist ein Musterbeispiel für die Darstellung einer höheren Stufe von Vergeistigung. Wenn nach der Lehre des Religionsstifters jeder Gläubige seinem geistlichen Lehrer ebensolches Vertrauen entgegenbringen, ihm Ehrfurcht erweisen und sich vor ihm verneigen soll, wie vor Buddha selbst, so kommt auch in dem Figürchen des Lama tschenpo der Gedanke der religiösen Lehre und Unterweisung zum Ausdruck. Jeder, der sich andächtig vor diesem Bild verneigt, soll in ihm seinen Lehrer erblicken, sich geistig und geistlich zu ihm emportragen lassen und an ihn seine Loblieder und Gebete richten<sup>640)</sup>.

Wenn so vom Gläubigen blindes Vertrauen zum Lama verlangt wird, so ist der Gläubige aber auch berechtigt, beim Lama gewisse Eigenschaften vorauszusetzen. Diesem Wunsch hat die Theologie Tsongkhapas Rechnung getragen. In dem „Stufenweg zum Heil“ finden wir eine Aufzählung der Eigenschaften, die die Gelbe Kirche bei ihren Lamen zu sehen wünscht. Es will uns aber scheinen, daß man schon früher derartige Anforderungen an die Lamen gestellt hatte, wenigstens in den Kreisen der mehr auf das ethische Moment eingestellten Sekten. Wir finden sie beispielsweise im Lamrim Tardschan<sup>641)</sup>, dem „Schmuck der Erlösung“, einem kurzen Leitfaden der tibetisch-buddhistischen Glaubenslehre, aufgezählt. Es stammt aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts und ist von einem Lama der Kadschudpa-Sekte geschrieben. Diese Sekte scheint es auch mit der Moral ernst genommen zu haben. Das sagt wenigstens der Name: „Folge oder Herkunft der dogmatischen Prinzipien Buddhas<sup>642)</sup>.“ Dies folgt auch aus andern Schriften desselben Lamas, von denen Frau Alexandra David-Neel in ihrem Buche „Initiations lamaïques“ (Paris 1930, Seite 211—228) Übersetzungsproben gibt. Tsongkhapa, der sich immer zu den zeitgenössischen Sekten hingezogen fühlte, die das sittliche Verhalten besonders betonten, scheint diese Leitsätze einfach übernommen zu haben. Bezeichnend ist jedoch dabei, daß im „Schmuck der Erlösung“ wie im „Stufenweg des Heils“ für die Lamen zwar ein Höchstmaß von Forderungen moralischer und geistiger Natur aufgestellt wird — es sind ihrer acht aufgezählt —, daß dieses aber schließlich in Ansehung der menschlichen Schwächen auf ein Mindestmaß von zwei hinuntergeschraubt wurde. In keinem Fall jedoch, sagt Tsongkhapa, der das Thema von den Eigenschaften der Lamen besonders ausführlich behandelt, dürfe sich der angehende Novize in eine Kritik der Handlungsweise und des persönlichen Lebens seines Lehrers einlassen. Vielmehr müsse er alles, was ihm befremdend, nicht standesgemäß und möglicherweise sogar anstößig erscheine, zu entschuldigen versuchen. Auch solle der Schüler mehr auf die guten Charaktereigenschaften seines Führers und Meisters achten als auf die weniger anziehenden.

Bedeutsam ist auch die Angabe in den Biographien Tsongkhapas, daß er die Absicht gehabt habe, zur Erweiterung seines Wissens nach Indien zu gehen. Doch hätte ihn von der Durchführung dieses Vorhabens eine prophetische Mahnung abgehalten, die ihm der

Lama Namkha Dschaltsan<sup>643</sup>) auf Befragen in folgender Fassung hatte zuteil werden lassen: Tsongkhapa werde in Indien zwar zu hohen Ehren gelangen, aber nicht lange leben<sup>644</sup>). Auf diese Prophezeiung hin blieb der Weise in Tibet.

Auf weitere Ereignisse im Leben unseres Kirchenlehrers einzugehen, wozu wir in erster Linie seine Klostergründungen rechnen müssen, verbietet der Raum. Der Leser sei daher nur auf die Literaturangaben in der Anmerkung <sup>645</sup>) verwiesen. Die letzte irdische Wiedergeburt verließ der große Heilige in seinem Lieblingskloster Galdan<sup>646</sup>) „am 25. Tage des zehnten Monats in der Mitte des Morgens“. Das war im Jahre 1419 unserer Zeitrechnung. Jetzt weilt Tsongkhapa im Freudenhimmel Tuṣita und wird dereinst als siegreicher Simhadhvaṇi<sup>647</sup>) den „Schein der Buddhawerdung“ und „das Phantom der zwölf Taten“ zeigen<sup>648</sup>). Die Hülle seiner letzten Fleischwerdung ist in Galdan beigesetzt und bildet dort das Ziel nicht enden wollender Pilgerfahrten. Dort ruht er im Tsuglagkhang, dem „Hauptversammlungs-hause“<sup>649</sup>), einem hohen, mausoleumsartigen Gebäude aus Marmor und Malachit, mit vergoldetem Dache. Es beherbergt ein massives Kuppel- oder Grabdenkmal in Form eines Stüpa aus reinem Gold mit einem goldenen Kasten, der mit dünnen Stoffbinden, die mit heiligen Texten bedruckt sind, umwickelt ist. Der Behälter birgt den einbalsamierten, in Buddhahaltung sitzenden Leib des großen Lehrers<sup>650</sup>).

Das Karma hatte diese Offenbarung buddhistischen Glaubenseifers sowie umgestaltender und organisatorischer Tätigkeit durch den Erneuerer des religiösen Lebens und der Lehre in eine Zeit gestellt, in der Tibet, an dessen nordöstlichster Grenze sein Geburtsort liegt, Tummelplatz einer stattlichen Anzahl von Sekten mit den verschiedensten Lehrmeinungen war. Unter diesen Sekten, die dank der Abgeschlossenheit ihrer Lage ein beschauliches Sonderdasein führten oder infolge der politischen Zersplitterung des Landes in Fehde miteinander lagen, gab und gibt es auch heute noch im wesentlichen zwei Hauptgruppen. Der Unterschied zwischen ihnen besteht darin, daß die einzelnen Gruppen entweder den Sūtras mit ihrem sittlich-erzieherischen Inhalt oder der wüsten Tantra-Lehre huldigen. In der lamaistischen Welt ist, bis jetzt wenigstens, nur ein Werk bekannt geworden, das alle diese Sekten, aber auch die Schulen des Buddhismus in Indien und China zu erfassen sucht. Dieses Werk, das in der vom Kloster Derge Gontschen<sup>651</sup>) in der Provinz Kham veranstalteten Ausgabe 209 doppelseitig bedruckte Blätter umfaßt, trägt den Titel: „Kristallspiegel, der den Ursprung und den Willen aller Lehrmeinungen, die festen Fuß gefaßt haben, darlegt<sup>652</sup>).“ Sein Verfasser ist ein Lama Tuukwan Dordschetschang Losang Tschödschi Njima<sup>653</sup>), der auch mehrmals in der von G. Huth herausgegebenen „Geschichte des Buddhismus in der Mongolei“ erwähnt wird<sup>654</sup>), ohne daß dort seltsamerweise von diesem Werke die Rede wäre. Der Verfasser, der, 1736 geboren, im Kloster Gonlung<sup>655</sup>) unweit von Si-ning-fu im Amdo-Gebiet lebte, beendete das erwähnte Werk ein Jahr vor seinem Tode, 1802. Nach Baradijns maßgebendem Urteil<sup>656</sup>) ist es das einzige Buch, das eine Übersicht sämtlicher tibetischer Sekten gibt, aber auch gleichzeitig Indien und China berücksichtigt. Wir besitzen über diese Veröffentlichung bisher nur dürftige bibliographische Angaben Cybikovs und Baradijns. Nach diesen ist es in zwölf Kapitel eingeteilt. Unter den Überschriften ist auch die alte Religion Tibets, das Bon<sup>657</sup>) oder Lhatschö, wie

der sachkundige A. H. Francke sie nennt<sup>658</sup>), angeführt. Es wäre sehr zu wünschen, wenn uns eine Übersetzung des Werkes in eine europäische Sprache die Schilderung der einzelnen Schulen des Lamaismus erschlösse, um so mehr, als das Buch aus der Feder eines Lamas stammt. Vorläufig sind wir noch gezwungen, uns bei einer knappen Aufzählung der tibetischen Sekten auf die Angaben von Sarat Chandra Das und auf die Unterlagen zu stützen, die wir in Schlagintweits „Buddhismus in Tibet“ (französische Ausgabe in „Annales du Musée Guimet“, III, Paris 1881) vorfinden.

Als gemeinsame Bezeichnung für alle Sekten, die nicht in der reformierten Gelben Kirche aufgegangen sind, wird der Ausdruck Njingma<sup>659</sup>) gebraucht. Das Wort ist der Name für die älteste dieser Sekten. Ihre Hauptrichtung wird durch die Dsogtschen<sup>660</sup>), die „Höchst-Vollkommenen“, vertreten, deren Anhänger meist in Sikkhim und Derge, in Ost-Tibet, zu suchen sind. Ihre Anhänger sind vom Atiyoga-Typus<sup>661</sup>) und haben einen besonderen Ritus. Eine zweite Sekte bilden die Udschan-Leute, deren Kennwort ursprünglich „Krone, Kopf, Spitze<sup>662</sup>)“ bedeutet. Dann aber ist darunter auch das Land Oḍiyāna<sup>663</sup>) zu verstehen. In Anlehnung hieran trägt ihr Hauptvertreter, der berühmte große Zauberer Padmasambhava, neben seinen zwanzig andern Titeln auch noch den des Ordschan Rinpotsche<sup>664</sup>), das heißt des „Großen Kleinods von Oḍiyāna“.

Eine höchst wichtige Schule ist die Kadampa, wichtig insofern, als Tsongkhapa bei seinem reformatorischen Lebenswerk nachweislich durch sie die meisten Anregungen empfangen hat. Die Kadampa wurde von Bromton<sup>665</sup>), dem Hauptschüler Atīśas, gegründet. Sie zerfällt in zwei Klassen: die frühere oder „höhere“ hieß zuerst Kadampa Njing<sup>666</sup>), dann Kadampa gongma<sup>667</sup>) und umfaßt den Zeitabschnitt von ihrem Gründer bis auf Tsongkhapa. Die Kadampa ssarpa<sup>668</sup>), die „frische, neue, junge“ oder „moderne“ Schule hingegen beginnt mit Tsongkhapa. Der Inhalt ihrer Lehre soll sich, wie Sarat Chandra Das versichert, mit der Gelugpa-Sekte decken<sup>669</sup>). Die ältere Kadampa war durch ihr bis ins kleinste ausgearbeitetes Ritual und durch die Menge der von ihr verehrten Gottheiten ausgezeichnet, indes sich die Angehörigen der modernen Richtung durch sprachliche Gewandtheit und wissenschaftliche Leistungsfähigkeit hervorgetan haben. Die durch tüchtige Äbte und hervorragende Beteiligung an politischen Geschehnissen bekannte Ssadscha-Schule trägt ihren Namen, „graue Erde<sup>670</sup>)“, nach einer alten Stadt im oberen Tsang mit dem berühmten Kloster gleichen Namens.

Weiterhin wäre die Kadschudpa<sup>671</sup>) zu erwähnen, die, wie ihr Name besagt, „das Wort (nämlich Buddhas) als Wurzel, Grundlage oder Dogma beobachtet“. Sie ist aber — man lasse sich nicht durch den Ausdruck „Wort“, den man doch auf die Ethik beziehen möchte, irreleiten — eine Hauptschule des Tantra-Lamaismus. Ihr Gründer ist Naro Pantschen<sup>672</sup>), um dessen Person die Legenden und Zaubergeschichten dichte Ranken gewoben haben<sup>673</sup>). Er stammte aus Magadha, einem Bezirk, der etwa mit der Gegend des heutigen Benares, Allahabad und Behar, zusammenfällt<sup>674</sup>). Sein Werk setzte der bekannte Dichter und Asket Milarāpa<sup>675</sup>) fort. Der Lehrer des letzteren, Marpa Lotsawa<sup>676</sup>), führte die Sekte zu Beginn des 11. Jahrhunderts in Tibet ein, wo sie bald in sechs verschiedene Zweige zerfiel. Marpa Lotsawa hatte seinen Namen nach einer Ortschaft und einem Stamme Mar im Distrikt von Lhobra<sup>677</sup>). In der Bezeichnung

der Karmapa steckt das bekannte Sanskritwort Karma. Darum übersetzen auch die Tibeter die Wurzel dieses Ausdrucks mit Tinlä<sup>678</sup>), was „Auftrag, Dienst, Handlung, Werk“, kurz, alles, was aus einer Funktion hervorgeht, bezeichnet. Diese Sekte ist gleichfalls eine Tantra-Schule. Ihr Oberhaupt führt den Titel „königlicher Karma-Wirker<sup>679</sup>)“. Mehrere Träger dieser Würde haben früher in Beziehungen zum chinesischen Kaiserhofe gestanden<sup>680</sup>).

Die Brikhungpa-Sekte<sup>681</sup>) scheint keine nennenswerte Bedeutung gehabt zu haben. Ihr Hauptherd, Brikhung oder auch Brigung, ein Distrikt im Nordosten von Galdan, gab ihr die Bezeichnung.

Dugpa oder in anderer Aussprache Brugpa<sup>682</sup>), die „Donnerer“, werden die Anhänger einer besonderen buddhistischen Sekte in Bhutan genannt, wozu noch manchmal das Beiwort Lho, die „südlichen“, tritt. Die Sekte lehnt sich eng an die Njingma an. Ihre Gründer waren die Lamén Lingrä Padma Dordsche und Tschödsche Tsangpa Dscharäpa<sup>683</sup>). Letzterer errichtete auf den Rat seines geistlichen Lehrers die Klöster Longdol<sup>684</sup>) und Brug sowie, einer Eingebung seiner Schutzgottheit folgend, das Kloster Ralung<sup>685</sup>). Als es erbaut wurde, erhob sich ein gewaltiger Gewittersturm, und das Wort Brug, „Gewittersturm“, wurde auf das Kloster übertragen. Die Mönche von Brug sind durch ihre Gelehrsamkeit und die Ausbreitung der Lehre im wilden Bergland von Bhutan, wo sie Klöster gründeten, berühmt. Seit seiner Bekehrung wurde das Land auch Brug oder Dug genannt. Die Bhutanesen folgen noch immer der Lehre ihres Meisters Tsangpa Dscharäpa. Neben der Hauptschule bestehen zwei kleinere Zweige, eine mittlere, Brugbar, und eine niedere oder kleine, Brugmäd<sup>686</sup>).

Die einst ansehnliche Sekte der Shidsched scheint, nach ihrem Namen zu urteilen, eine Kongregation von Quietisten zu bilden, bedeutet doch Shi das „ruhige Sein<sup>687</sup>)“ und dsched: „machen, herstellen<sup>688</sup>)“. Diese Sektierer sind gleichfalls Tantriker. Ihr Gründer heißt Padampa und trägt öfter den Beinamen Ssangdschä<sup>689</sup>), das heißt Buddha. Seine Heimat war Indien, von wo aus er der Sage nach siebenmal dem Schneeland Besuche abstattete und sogar einmal auf wunderbare Weise nach China entführt wurde. Der Führer seiner Anhänger war Matschig Labdon<sup>690</sup>), der das berühmte Kloster Sangri Khamar am Yeru Tsangpo in Lhokha gründete, während Padampa selbst jenes von Dingri Langgor<sup>691</sup>), nördlich vom „Schneeberge“ von Labtschi<sup>692</sup>), dem heutigen Mount Everest, errichtete. Die Shidsched wurde so genannt, weil sie darauf abzielte, alles Elend und alle Leiden durch den Zauber ihrer Tantra-Formeln zu vernichten.

Schließlich wäre noch die Dschonang oder Dschomonang<sup>693</sup>) zu erwähnen, die ihren Namen von einem Ort mit einem hohen Stüpa, etwa 160 km von Taschilhunpo entfernt, erhalten hat. Dort war die Geburtsstätte Tschoglā Namdschals<sup>694</sup>), des Gründers der Sekte und des örtlichen Klosters.

Diesen wenigen Angaben können wir noch einige aus dem wertvollen Buche von Emil Schlagintweit hinzufügen, die den Bericht ergänzen und erhärten. So erwähnt Schlagintweit die Ritenstrenge der Njingma, während er für die Kadampa<sup>695</sup>) treffend unterstreicht, daß sie sich nur auf die Befolgung der Vorschriften beschränken, aber nicht um die höheren Grade der übersinnlichen Weisheit kümmern. Sie sowohl wie

die Ssadscha tragen rote Gewandung. Die Anhänger von Ssadscha besitzen nach Schmidt übrigens eine besondere Urkundensammlung unter dem Titel „Ssadscha Jigtsang<sup>696)</sup>“. Die Kadschudpa kennzeichnet unser Gewährsmann zwar auch als „les croyants en la succession des préceptes“, sagt aber im Gegensatz zu den Angaben des Inder Chandra Das, sie begnügten sich mit der Beobachtung der Sūtras, ohne jedoch auf die Prajñā-pāramitā Gewicht zu legen. Die Kadschudpa, Karmapa und Brikhungpa werden als Abzweigungen der Gelben Kirche hingestellt. Sie tragen auch eine gelbe Gewandung. Die Brugpa sollen einen besondern Vajra-Kult haben, wozu der einst im Kloster Ssera niedergefallene Donnerkeil die Veranlassung gegeben hat; sie sind vorzugsweise Mystiker.

Dem von uns gebrauchten Ausdruck „Sekte“ dürfte nach Angaben im Lexikon<sup>697)</sup> und in der tibetischen Grammatik von I. J. Schmidt<sup>698)</sup> ungefähr das tibetische Tschölug entsprechen.

An anderer Stelle (Journal of the Asiatic Society of Bengal, 1882, S. 125, Bd. LI, Nr. 11) hat Sarat Chandra Das versucht, die Hauptregeln der aufgezählten Schulen, soweit sie allen gemeinsam sind, zusammenzustellen:

1. die ständige Konzentration ist auf das Ziel der Heiligkeit, die Bodhi, zu richten;
2. den Leiden aller Lebewesen ist unentwegte Aufmerksamkeit zu schenken;
3. es wird ein erhabenes höchstes Wesen, Kontschog (wörtlich „wertvolles Objekt<sup>699)</sup>“ oder „höchste Seltenheit<sup>700)</sup>“) verehrt;
4. Flucht vor den weltlichen Freuden, Meiden weltlicher Tätigkeit und Aufenthalt in der Einsamkeit, um die Funktionsgrenzen und den Durst zum Leben einzuschränken;
5. Beobachtung äußerer Regeln im Einklang mit den Vorschriften des Vinaya;
6. innere Aneignung des metaphysischen Teils des Tantra-Systems<sup>701)</sup>;
7. die praktische Auswertung eines scharf eingestellten Yoga-Wissens, das die Anschauungen universaler Illusion und der „Leere“ mitumfaßt;
8. Verständnis für das Wesen der Madhyamika-Philosophie, um den Zustand eines Heiligen zu erreichen.

In diesen Wirrwarr von Sekten, die allerdings, wie aus den eben herausgeschälten Lehrsätzen hervorgeht, manches Gemeinsame hatten, wurde Tsongkhapa versetzt, als er nach Tibet gelangte. Es dauerte nicht lange, so hatte er die Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Schulen erkannt, und bald mußte er auch zu seinem Schmerze wahrnehmen, wie tief unter dem Einfluß der widerstrebenden Strömungen die moralische Haltung der Mönche gesunken war. Hier setzte Tsongkhapa den Hebel an. Er merzte diese Schäden aus, belebte echte Religiosität und reinigte den Kultus von allen Schlacken. Außerdem beseitigte er die Mißstände, die auch auf diesem Gebiet als Folgeerscheinung des allgemeinen Verfalls eingerissen waren. Tsongkhas reformatorische Tätigkeit vollzog sich zielbewußt und war von Kraft und edlen Beweggründen getragen.

Tsongkhapa ist nach den Worten seiner Biographen „der Besserer und Reiniger des Buddhismus. Seine durch ihn in Tibet geschaffene Form und Lebensäußerung ist das Erbe des ‚heiligen Mönchs‘, des Sākya-muni. Es enthält die reinen Regeln Sākya-munis<sup>702)</sup>“. In diesen kurzen Worten kommt klar das Wesen und das Ergebnis der Tätigkeit Tsongkhas zum Ausdruck. Er war der Erneuerer des Buddhismus in Tibet, stellte wieder her, festigte und verbreitete das, was vor ihm war und in früheren Zeiten in Übung

stand. Nachdem er sich den Buddhismus an Hand seiner grundlegenden Satzungen zu eigen gemacht hatte, reinigte er den damaligen Kult von allem Falschen und Fremden und führte die religiösen Regeln und Vorschriften wieder in ihrer Reinheit ein. So räumte er mit allem Überflüssigen auf, das von außen her eingedrungen war, ersetzte die Mängel und verbesserte die Fehler in den religiösen Büchern, die damals in Tibet in Gebrauch waren, und führte schließlich die einstigen Bräuche wieder ein, die unter den für den Buddhismus ungünstigen Verhältnissen in Verfall geraten waren. Den von der Geistlichkeit mit Füßen getretenen Regeln des Vinaya verschaffte er wieder Geltung, schränkte den Klerus ein und erhob die Erfüllung der einmal von seinen Gliedern übernommenen Gelübde zur wesentlichsten Forderung. Den Vorschriften für die Götterdienste, für das „Hören“ und für die Predigt gab er eine ausgeprägte Gestaltung und setzte die Forderungen und gegenseitigen Beziehungen zwischen „Lehrenden“ und „Hörenden“ fest. Ferner verbot er der Geistlichkeit die Abendmahlzeit sowie den Genuß berauschender Getränke und richtete in den Klöstern einen gemeinsamen Tisch ein, wobei den Mönchen in Anlehnung an einen alten Gebrauch von Laien Tee und Speisen dargebracht werden mußten. Sodann führte Tsongkhapa die Besprengung mit Wasser ein, wie sie auch zu Zeiten des Dscho-Atiśa<sup>703)</sup> gehandhabt wurde, und untersagte dem Klerus langes und unzeitiges Schlafen.

Um den Stand der Kenntnisse zu heben und bei der Geistlichkeit einen heilsamen Eifer wachzurufen, führte er die geistlichen Wechselreden wieder ein<sup>704)</sup>, die in Antworten auf vorgelegte Fragen bestehen. Das Gelübde der Ehelosigkeit brachte er wieder zu Ehren und verpflichtete die Kleriker, geistliche Kleidung von gelber und roter Farbe sowie den gelben Hut oder das Barett, das Shasser<sup>705)</sup>, zu tragen. Von dem Gedanken ausgehend, daß die Einhaltung der Gelübde, die mit der Aufnahme in den geistlichen Stand verbunden sind und zur Befreiung aus den Fesseln des Saṃsāra führen, die Grundlage der Religion bildet und daß bei einer unerschütterlich und makellos dastehenden Unterlage auch die Lehre in ihrer ganzen Reinheit blühen und gedeihen werde, unternahm Tsongkhapa die Wiederherstellung der seit Dscho-Atiśa in Verfall geratenen Vorschriften des Vinaya. Er gab seinen Anhängern eingehende praktische Weisungen für die Ausmaße der drei geistlichen Gewandstücke<sup>706)</sup>, für ihre Herstellung und für das Tragen, setzte ferner die Maße für den Mönchsteppich<sup>707)</sup> fest und bestimmte, wie er zu falten sei. Auch schuf er Regeln für den Gebrauch der Almosenschale<sup>708)</sup>, für das Ausspülen des Mundes und für die Waschungen. Er trennte die Upāsakas und Upāsikas<sup>709)</sup> von den rein geistlichen Personen, das heißt von den Ordensleuten, und setzte für jede Klasse eigene Gelübde fest. Von denen, die auf der Stufe eines Getsul angelangt waren, verlangte er die Einhaltung von 40 Entsagungen, von den Gelongs aber die Beobachtung von 253 Vorschriften. Sodann führte er das achtfache Gelübde ein, wodurch verboten wurden: Unkeuschheit, Aneignung fremden Besitzes, Beraubung des Lebens, Lüge, Weintrinken, Tanz, Essen zur Unzeit und Schlafen auf hohem Lager. Auch schuf er Regeln für die Buß- und Beichtfeier, indem er sagte, wenn kraft des Karma irgend jemand das Leiden des Nisvanisa überfalle, müsse er um seine Heilung bemüht sein. Die Heilung bestehe darin, daß der vom Schicksal Getroffene ein reumütiges Bekenntnis der Sünden ablege. Fernerhin schränkte Tsongkhapa den Gebrauch der Magie ein und ließ sie nur so weit zu, als sie ihre Grundlage im Kanon hatte. Auch der in einigen Klöstern üblichen Unter-

brechung in den geistlichen Übungen machte er ein Ende, indem er zur Erhärtung seiner Forderung Buddhas Worte anführte, in denen dieser seinen Jüngern gebot, sich nach Möglichkeit häufig zu versammeln. Besonders aber arbeitete er Regeln aus für gemeinsame Götterdienste und für die Verteilung von Almosen, wofür als Beispiel die feierliche Handlung zu gelten hat, die er selbst in Lhasa einführte<sup>710</sup>). Ganz allgemein gesagt, war Tsongkhapas vornehmste Sorge darauf gerichtet, einer strengen und mit den Grundsätzen des Vinaya in Einklang stehenden Lebensführung des Klerus Geltung zu verschaffen, um ihn moralisch zu heben und eine zuverlässige Grundlage für die Religion zu gewinnen. Übrigens wird Tsongkhapa, als der Wiederverkörperung des Vajradhara<sup>711</sup>), des Hüters der mystischen Geheimnisse, auch die Entwicklung der Lehre von den Dhāraṇīs, den mystischen Formeln, zugeschrieben.

Von seinen Biographen werden dem großen lamaistischen Kirchenlehrer folgende Worte in den Mund gelegt: „Meine Verkörperungen sind zahllos und die Stätten, an denen sie sich niederlassen, unbekannt. Jetzt aber weilt meine Wiedergeburt auf dem ‚Fünfterrassen-Gebirge‘<sup>712</sup>)“. Auf Grund dieses Ausspruchs schufen seine Anhänger das System der Inkarnations-Erbfolge, das heißt der ununterbrochenen Fleischwerdung der höheren geistlichen Würdenträger. Und dieses System war angesichts der Wiederherstellung des Zölibatgelübdes für den Klerus im Interesse der Nachfolger Tsongkhapas notwendig. Sicherte es doch die Erbfolge von Personen höheren Ranges zwecks Festigung und Verwurzelung der Grundsätze, die von Tsongkhapa zur Grundlage der von ihm begründeten Sekte oder, besser, Kirche der „Gelbmützen“ gemacht wurden. Gerade damit sollte diese Kirche vor dem Verfall bewahrt werden. Nach dem Beispiel ihres Lehrers trugen die Anhänger Tsongkhapas eine gelbe Kopfbedeckung, um sich dadurch von den Anhängern anderer Sekten und deren Abzweigungen zu unterscheiden, deren charakteristisches Merkmal das rote Barett war und auch heute noch ist. Freilich, im Tibetischen ist der Ausdruck „gelbes Barett“ und davon ausgehend die Bezeichnung der Lehre Tsongkhapas als „gelber Glaube“ wenig gebräuchlich<sup>713</sup>). Dagegen wird sie bei den Missionsvölkern der uns hier beschäftigenden Richtung des Lamaismus, also bei den Mongolen, bei den Burjaten und Kalmüken, ausschließlich verwendet. Aus diesem Grunde nennen diese Völker in ihren eigenen, verhältnismäßig wenig voneinander abweichenden Mundarten den Lamaismus „Schara Schadschin“ oder auch „Schara Malachai-in Schadschin“<sup>714</sup>), den „Gelben Glauben“ oder den „Glauben, die Religion der Gelben Mützen“. Der „Gelbe Mann“ (Schara Kümün) ist bei ihnen kurzweg der Angehörige des Mönchsstandes, und zwar in der Ausprägung, die Tsongkhapa dem Lamaismus gegeben hat, während heute Mongolen, Burjaten und Kalmüken in ihrer Heimat Anhänger anderer lamaistischer Sekten praktisch überhaupt nicht kennen<sup>715</sup>).

Fünf Eigenschaften, die den großen Kirchenlehrer und -gründer auszeichnen, hebt die tibetische Lebensbeschreibung besonders hervor:

1. ihm waren durch „Hören“ viele theoretische Kenntnisse zu eigen geworden;
2. er hatte die Wahrheit der praktischen Fähigkeiten durchschaut;
3. er verfügte über eine gewandte und überzeugende Redeweise;
4. er zeichnete sich durch Barmherzigkeit aus, die nicht an den Erwerb von Gütern dieser Welt dachte;



5. er wies keine Mängel auf, da er in bezug auf Überlegung und Ausführung keine Nachlässigkeit zeigte.

Ein Ereignis aus dem Jahre 1408 möge hier noch erzählt werden, aus dem ersichtlich ist, daß es dieser Heilige auch verstand, zur Erreichung seines Zwecks unter Umständen zur List zu greifen. Wie überall, war selbst in den beiden Dscho-Tempeln von Lhasa Liederlichkeit eingerissen. Bettler hatten sie zu ihrem Asyl erwählt, die ihre zerlumpten Kleider an die Kultfiguren hängten oder auf die Altäre legten und die im Heiligsten ihre dürrtigen Speisen kochten. Da ließ Tsongkhapa am Ufer des Ui, der in geringer Entfernung von der Stadt fließt, von seinen Schülern für diese Armen ein reichliches Mittagmahl auftragen. Alle strömten selbstverständlich in hellem Haufen herbei. Unterdessen waren aus den beiden Tempeln all die ungehörigen Gegenstände entfernt und die Tore fest verschlossen worden. Die Schlüssel aber wurden dem regierenden Fürsten mit dem ehrerbietigen, aber dringlichen Wunsche in die Hand gedrückt, doch das Nötige für die Instandsetzung der Götterhäuser zu tun. Und siehe da, dieser, ein frommer Mann, schätzte sich glücklich, von seinem Vermögen für die Religion opfern zu können<sup>716</sup>).

Unter anderm wird Tsongkhapa auch die Einführung einer neuen Art der Darstellung der Gestalten des Pantheons zugeschrieben, und zwar besonders in der Herstellung des Schmuckes und der Vergoldung der Tempelstatuen und ihrer Anordnung zu Triaden. Auch soll der Heilige den beiden uralten Buddha-Bildwerken, die unter dem Namen der beiden Dscho<sup>717</sup>) von Lhasa bekannt sind, Diademe aufgesetzt haben.

Soviel an hervorstechenden Zügen in der äußeren reformatorischen Tätigkeit Tsongkhas. Wichtiger noch ist der Einblick in seine literarische Tätigkeit.

Schon in meiner 1906 veröffentlichten Monographie bemerkte ich in der Anmerkung auf Seite 61: „Ssungbum ist das bedeutendste Werk von Tsongkhapa; an zweiter Stelle ist Lam rim ch'en po zu nennen. Beide Werke scheinen mit den ‚Sprüchen des Gautama Buddha‘ und der religiös-philosophischen Abhandlung über den ‚vorschriftsmäßigen Weg der Vollkommenheit‘ identisch zu sein.“ Diese Auslassungen bedürfen in mancher Hinsicht einer Richtigstellung.

Wer immer es versucht, bibliographische Notizen über das lamaistische Schrifttum zu sammeln, wird Werken begegnen, in deren Titel der Ausdruck Ssungbum als generelle Bezeichnung vorkommt. Auf den ersten Blick vermutet man darunter eine besondere Literaturgattung. Dem ist aber nicht so. Wir müssen den Ausdruck auflösen. Für die erste Silbe finden wir im Lexikon<sup>718</sup>) „Vorschrift, Ausdruck, Sprache, Stimme“, die zweite, 'bum, bedeutet die Zahl „hunderttausend“. Das ganze heißt somit „hunderttausend Vorschriften“ oder auch „Meinungen, Lehren“ und ähnliches. Im übrigen aber hat der Ausdruck auch noch eine Parallele in Kabum<sup>719</sup>), was Schmidt ebenso und in einer Parantese als „Sammlung von Vorschriften und Anleitungen“ wiedergibt<sup>720</sup>). In der Praxis aber versteht man unter einem Ssungbum oder Ssumbum, wie es die Mongolen aussprechen: „Gesammelte Werke.“ Sie sind besonders bei den großen Kirchenlehrern des Lamaismus recht umfangreich. So führt z. B. Schmidt in seinem „Verzeichnis“ ein fünfbandiges Werk an unter dem Titel „Die hunderttausend Lehren des Panschen Tschödsche<sup>721</sup>), den er einen „Oberlama“ von Taschilhunpo<sup>722</sup>) nennt. Darunter soll wohl der Tashi Lama<sup>723</sup>) verstanden werden, doch läßt sich eine Persönlichkeit



dieses Namens in den vorhandenen Listen nicht feststellen. Übrigens sind sonst beide Ausdrücke nur als Amtstitel<sup>724)</sup> belegt. Das gleiche Verzeichnis erwähnt ein siebenbändiges Werk: „Rhythmisch abgefaßte Belehrung auf dem Pfade zur Heiligkeit oder der heilbringende Weg des Allwissenden.“ Diese Sammlung hat einen kurzen Untertitel: „Die hunderttausend Lehren des Tschangdscha Chutuktu<sup>725)</sup>.“ Dabei soll dieser Ausdruck keinen Namen bedeuten, sondern die Würde einer berühmten in Peking residierenden Wiedergeburt. Es handelt sich aber in diesem Falle um den Rolpā Dordsche<sup>726)</sup>, der eine ausgedehnte schriftstellerische Tätigkeit entfaltet und sich auch als Dichter hervorgetan hat<sup>727)</sup>. Ob mit den erwähnten sieben Bänden das schriftstellerische Schaffen des hohen Kirchenfürsten erschöpft ist, wollen wir dahingestellt sein lassen, um so mehr, als Schmidt angibt, daß die ihm vorliegenden Bände mit den sieben ersten Buchstaben des tibetischen Syllabars, die auch Zahlenwert<sup>728)</sup> haben, bezeichnet sind. In seinem Verzeichnis geschieht dies nur bei nicht vollständigen Werken, wie z. B. bei dem unmittelbar darauffolgenden Ssungbum. Bei Zugrundelegung der gleichen Zählweise finden sich zwischen den elf Bänden dieses Werkes Lücken, demnach müssen einige Bände fehlen. Der Titel dieser „Gesammelten Werke“ lautet: „Die von dem Hauptlehrer namens Schad-dub verfaßte Schriftensammlung: eine Kostbarkeiten spendende Mine“, in kürzerer Form: „Die hunderttausend Lehren des berühmten Schad-dub von Tschoni<sup>729)</sup>.“ Dazu sei bemerkt, daß Tschoni oder, genauer, Tschone<sup>730)</sup> ebenso wie Kumbum ein Kloster im Amdo-Gebiet ist, aus dessen rühriger Druckerei viele Werke hervorgegangen sind. Erst unlängst hat sie wieder einen Tandschur hergestellt, und zwar nicht etwa für irgendein lamaistisches Kloster, sondern auf Bestellung der Kongreß-Bibliothek in Washington<sup>731)</sup>. Ein anderes Werk ist hier noch zu erwähnen: die dreibändigen „Vom Rhetoriker Lobsang vorgetragenen triumphierenden hunderttausend Vorschriften“<sup>732)</sup>.

Ebenso zahlreich wie in tibetischer Sprache sind diese Ausgaben „Gesammelter Werke“ auch in mongolischer Übersetzung vorhanden, während uns Titel von Werken, die mongolische Urschriften sein könnten, noch nicht begegnet sind. In kalmükischer Sprache ist bisher nicht ein einziges Ssungbum nicht einmal dem Namen nach bekannt geworden, was wohl daran liegen mag, daß sich eine handschriftliche Herstellung dieser doch recht umfangreichen Werke nicht lohnt. Ein weiterer Grund scheint darin zu liegen, daß die Kalmüken das übliche lamaistische Druckverfahren mit Holztafeln nicht anwenden<sup>733)</sup>. Bisher ist erst ein einziger kalmükischer Holztafeldruck zutage gefördert worden<sup>734)</sup>. Wir wollen den Leser hier nicht mit einer trockenen Aufzählung von mongolischen Ssungbum-Titeln langweilen. Nur einer sei angeführt, nämlich der der sieben Bände eines Ssungbum, die im Jahre 1727 auf Veranlassung des Kaisers in Peking erschienen: „Das Sūtra, das eingehend unterscheidet die Wurzeln aller aufeinanderfolgenden Geheimnisse des Weges des Großen Vajradhara, des Herrn der siegreichen Fülle<sup>735)</sup>.“ Unter diesem fremdartig anmutenden Titel verbirgt sich die vollständige Ausgabe der Werke Tsongkhas. Erinnern wir uns doch, daß er auch im Titel seiner tibetischen Lebensbeschreibung „Vajradhara“ genannt wird. Die tibetische Ausgabe der gleichen „Gesammelten Werke“ umfaßt dagegen in der Form, wie sie aus der Klosterdruckerei von Kumbum hervorgeht, sechzehn schwerfällige Bände<sup>736)</sup>.

Die lamaistischen Schriftsteller sind in ihrem Schaffen recht vielseitig gewesen, wovon man sich schon bei der Lektüre eines beliebigen, in eine europäische Sprache übersetzten Buches überzeugen kann. Fast überall stößt man auf Titel von Abhandlungen und Werken, die die verschiedensten Wissensgebiete zum Gegenstand haben. Bei der uns gewohnten, manchmal recht schwülstigen Ausdrucksweise der Betitelung ist es oft nicht einfach herauszufinden, worauf es dem Verfasser eigentlich ankommt und was hinter dem Titel steckt.

Diese Vielseitigkeit und Unklarheit kommen in einem Sammelwerk erst recht zur Geltung. So finden wir häufig in ein und demselben Ssungbum theologische, philosophische, medizinische, astronomische oder, besser gesagt, astrologische, mathematische und technologische Abhandlungen neben Gebeten, Riten, erbaulichen Erzählungen und ähnlichem. Doch gibt es auch „Gesammelte Werke“, deren Inhalt sich mehr auf das eine oder andere Teilgebiet beschränkt. Zur Ehre Tsongkhapas muß hier gesagt werden, daß er nicht von der Sache abschweift und im großen und ganzen in seinen Büchern und Schriften einen klaren Aufbau erkennen läßt. Die religiösen und ethischen Probleme der tibetischen Glaubensanschauungen seiner Zeit und der indischen Epoche, die als Vorbild diente, sind sachlich und frei von störendem Ballast behandelt.

Über die Abhandlungen Tsongkhapas, die der Nachwelt erhalten geblieben sind, folgen hier an Hand der bisher bekannt gewordenen Aufzeichnungen aus maßgeblichen Quellen einige Mitteilungen.

Nach einer vorläufig nicht nachzuprüfenden Angabe von Professor Golstunskij<sup>737)</sup> beträgt die Zahl aller Schriften Tsongkhapas, die inhaltlich nach derselben Quelle in zwölf Gruppen geteilt werden, nicht weniger als 313. Das ist selbst im Hinblick auf die an sich umfangreiche schriftstellerische Tätigkeit<sup>738)</sup> buddhistischer Kleriker eine gewaltige Zahl. Darin sind aber auch Schriften miteingeschlossen, die zwar unter dem Namen Tsongkhapas laufen, tatsächlich aber aus der Feder von Schülern des Reformators stammen, inhaltlich jedoch nach Ansicht der Biographien vollkommen die Geisteswelt des Meisters widerspiegeln. Sie stellen also gewissermaßen nur Kolleghefte seiner Jünger vor. Des weiteren werden in der Bücherei des Klosters Galdan viele Handschriften und Briefe Tsongkhapas als kostbare Schätze aufbewahrt<sup>739)</sup>.

Über die Entstehungszeit der meisten Schriften Tsongkhapas wissen wir wenig. Einige Andeutungen lassen sich dem Buche von Huth entnehmen, bestimmtere Angaben finden wir dagegen in den Arbeiten der Lamaisten Baradijn<sup>740)</sup> und Cybikov<sup>741)</sup>. Ein literaturgeschichtliches Bild der Werke des großen Kirchengründers wird sich erst gewinnen lassen, wenn sich einmal jemand der Mühe unterzieht, seine vollständige Lebensbeschreibung aus einem Original zu übersetzen und sämtliche Ausgaben der Schriften zu vergleichen und zusammenzustellen.

Zum ersten Male soll Tsongkhapa mit 24 Jahren die Feder ergriffen haben, indem er zwei lehrhafte Dichtungen von dreißig Strophen verfaßte, die als Akrosticha mit den dreißig Zeichen des tibetischen Syllabars beginnen<sup>742)</sup>. Zwischen seinem 29. und 31. Lebensjahr arbeitete er an der „Goldenen Perlenschnur<sup>743)</sup>“. Das ist die Erläuterung eines schwer verständlichen Buches, des sogenannten „Schmuckes der klaren Auffassung“, das der künftige Messias der Buddhisten, der Bodhisattva Maitreya, verfaßt

haben soll. Dieser „Schmuck der klaren Auffassung“ ist in den halbkanonischen Tandschur<sup>744</sup>) aufgenommen worden, und jeder Lama, der die Tsannjid-Theologie studiert, beherrscht diesen tibetischen Text auswendig. Eine Menge von Gelehrten in Indien und dem Schneeland haben sich mit der Erklärung dieses Textes befaßt, und der Gründer des Amdo-Klosters Labrang, Dschamdschang-Schadpa<sup>745</sup>), hat zu jedem der acht Kapitel des Originals einen besonderen Band Erläuterungen geschrieben. Tsongkhapas Erklärung aber stellt nach dem Urteil seiner Biographien bis auf den heutigen Tag die „einzige Leuchte für alle, welche die Pāramitās studieren<sup>746</sup>)“, dar.

Schon früher wurde von der Einstellung Tsongkhapas zur Tantra-Lehre gesprochen. Als Frucht seiner Studien auf diesem Gebiete erschien ein recht umfangreiches Werk unter dem Titel „Der große Tantra-Weg“, dessen Ausgabe von Labrang eine 437 Blatt starke Theorie der Tantra-Systeme enthält<sup>747</sup>), die ebenso wie die Sūtras zur Erlösung führen können. Tsongkhapa wollte in seinen beiden Hauptwerken, dem „Tantra-Weg“ und dem noch zu besprechenden „Lamrim“, darlegen, daß zwei Pfade zum Ziel buddhistischen Strebens führen: die Ethik und die Magie. So enthält denn dieses Tantra-Buch eine Übersicht der „vier Wurzeln“ oder Systeme und schildert den durch geheimnisvolle Gefilde führenden Weg des Vajradhara.

Tsongkhapa hat uns in dem Werke Legschat-Njingpo — wörtlich übersetzt: „Morallektionen-Herz oder Quintessenz<sup>748</sup>)“ — eine weitere Arbeit hinterlassen, die nach einer Bemerkung bei Baradijn<sup>749</sup>) eine Analyse der buddhistischen Philosophie enthalten soll. Eine andere, kleinere Schrift ist das Lamtso oder, mit dem vollen Titel, „Lamdschi tsobo namssum<sup>750</sup>)“, das von den „Drei Objekten des Weges“ (zum buddhistischen Heil) handelt, nämlich von der Lossagung von der Welt, vom Bodhisattvatum und von der „Leere“, oder der Relativität der Dinge<sup>751</sup>). Endlich seien zwei Traktate erwähnt, Togtabarge<sup>752</sup>), mit Wünschen für das allgemeine Wohlergehen, und Demon<sup>753</sup>), mit solchen für die Wiedergeburt im Paradiese Sukhāvati<sup>754</sup>).

Lohnender ist es, sich mit dem Hauptwerk Tsongkhapas, dem „Stufenweg zum Heil“, zu beschäftigen, da von den fünf Teilen dieses Werkes bereits vier in deutscher Übersetzung als Manuskripte vorliegen.

Dieses teils theoretische, aber vorzugsweise praktische Kompendium des lamaistischen Strebens nach der Erlösung auf dem Wege über die Sūtras und ihre Beobachtung im Leirgwande der Gelben Kirche bildet im Ssungbum den dreizehnten Band<sup>755</sup>). Es ist hier kurz als Lamrim oder „Stufenweg zum Heil“ bezeichnet, doch ist das nur eine Abkürzung des längeren Titels. Er lautet in tibetischer Sprache „Njammed Tsongkhapa tsche po dsadpii dschangtschub lamrim tscheba<sup>756</sup>)“, in wörtlicher Übersetzung „Von den Werken des unvergleichlichen großen Tsongkhapa — die Stufen des großen Bodhi-Weges“. Den gleichen Wortlaut hat der mongolische Titel<sup>757</sup>). Wahrscheinlich ist das Werk gegen Ende des 17. Jahrhunderts in diese Sprache übersetzt worden. Dieser Arbeit hat sich der gelehrte<sup>758</sup>) Lama Agwan Lodö<sup>759</sup>) unterzogen. Später erfuhr das Werk noch weitere Überarbeitungen<sup>760</sup>). Auch in der Liste der von Saja Paṇḍita ins Kalmükische übertragenen Bücher findet sich der „Stufenweg zum Heil<sup>761</sup>)“ unter dem kurzen Titel „Bodhi mör“. Darunter kann möglicherweise aber auch eine Übersetzung jenes Auszuges aus dem großen Originalwerke

verstanden werden, den Tsongkhapa selbst im Jahre 1415 veranstaltete, indem er aus der Vorlage alle ausführlichen Zitate und die Widerlegung anders gearteter Lehrmeinungen fortließ. Dieser „Kleine Stufenweg“ führt den tibetischen Titel „Lamrim tschungngu<sup>762)</sup>“. Im Mongolischen lautet er „*bagha bodhi mür-ün dserge*“. Die Niederschrift des „Großen Stufenweges“ hat der sechszwanzigjährige Tsongkhapa 1403 in Radeng<sup>763)</sup> beendet, dem gleichen Kloster, das Bromton 1058 als erstes der neueren Richtung der Kadampa-Schule gegründet hatte.

Inhaltlich kann der „Stufenweg zum Heil“ als bezeichnender Vertreter einer besonderen Richtung des buddhistischen religiösen Schrifttums betrachtet werden, die ihre eigene Ausdrucksweise und Geschichte hat. Kennzeichnend für die Richtung sind die „Stufen des Bodhi-Weges“, die aber, wie bereits festgestellt wurde, auch gegen jene des Tantra-Pfades, natürlich nur innerhalb eines Systems, nicht aber nach Belieben ausgewechselt werden können. Es kann also jemand, der anfänglich den Sūtra-Weg gewandelt ist, sich nicht plötzlich dem Tantra zuwenden, oder umgekehrt. Hier sowohl wie dort haben wir es mit einem geregelten System der Lehre von der Erlösung zu tun, die wir der Erlangung der Bodhi, der Erkenntnis — also dem buddhistischen Heil — gleichsetzen müssen. Es besteht dabei nur der Unterschied, daß wir Abendländer dem Wege, wie er in Tsongkhas „Stufenweg zum Heil“ vorgezeichnet ist, verstandesgemäß noch folgen können, während wir uns im Tantra-System wahrscheinlich verlieren würden, da zu dessen Verständnis Initiationen nötig sind, die unser Begriffsvermögen übersteigen. Diesen Eindruck gewinnt man wenigstens beim Lesen der Ausführungen von Frau David-Neel. Das System, das Tsongkhapa erörtert, besteht aus zwei Richtungen, deren eine der praktische „Weg der ausgedehnten Tätigkeit“ ist, mit andern Worten die „Lehre vom Bodhisattvatum“. Bodhisattva wird bekanntlich der genannt, dem die Bodhi, die völlige Erkenntnis, zu eigen geworden ist. Die andere Richtung ist der theoretische Weg der tiefen Anschauung. Das sind Ausführungen über die Lehre vom Wesen des wahren Seins. Der eine Weg wird tibetisch Dschatschen tshöddschud<sup>764)</sup>, der andere Shabmo tadschud<sup>765)</sup> genannt. Dieses System hat eine ausgedehnte Literatur hervorgebracht, als deren grundlegendes Werk der Bodhicaryāvatāra<sup>766)</sup> gilt. Sein Verfasser ist der indische Gelehrte Śāntideva<sup>767)</sup>, ein Königssohn, der, Mañjuśris Ratschlag Folge leistend, auf die Thronfolge verzichtete und nach einundzwanzigjährigem Wanderleben und mancherlei Abenteuern buddhistischer Mönch wurde. Er soll allerhand Wunder getan haben. Sein Werk ist sehr häufig im „Stufenweg zum Heil“ genannt, dagegen spielt seine Gestalt in der Welt der lamaistischen Heiligen keine besondere Rolle<sup>768)</sup>.

Anders verhält es sich aber mit Atiśa, der dem Lebenswerk Tsongkhas eigentlich die Richtung gab. Atiśa war zwar nicht der Gründer, aber doch der hervorragendste Vertreter der Kadampa-Schule, die in besonderem Maße und im Gegensatz zur Tantra-Lehre des Padmasambhava und seiner Nachfolger die sittlichen Werte in der überkommenen Buddha-Lehre betonte. Schließlich muß festgestellt werden, daß gerade die Anhänger der Kadampa es waren, bei denen der Stifter der Gelben Kirche vorzugsweise seine Studien trieb. Die reformatorische Tätigkeit Tsongkhas wirkte sich also aus in einer zielbewußten Wiederherstellung der Anschauungen und Handlungsweise

Atiśas und seiner Richtung. Dabei hat er, wie wir uns erinnern, auch die Lehren der andern Schulen mitbehandelt und, wenn auch mit kluger Schonung, erörtert. Die Bedeutung Atiśas dürfen wir also keineswegs unterschätzen.

Atiśa wurde nach den Forschungen von Professor Kovalevskij im Jahre 994 unserer Zeitrechnung geboren<sup>769</sup>) und stammte aus Bengalen, wo er es als buddhistischer Paṇḍita zu hohem Ansehen gebracht hat. Sein Sanskritname lautet Dīpaṃkaraśrījñāna. Die Tibeter geben ihn mit Paldan Atiša<sup>770</sup>) wieder. Daneben gebrauchten sie viel häufiger die Bezeichnung Dschowo-dsche<sup>771</sup>), seltener Puldschung<sup>772</sup>). Als nach den Verfolgungen im Schneelande durch König Langdarma<sup>773</sup>) tibetische Fürsten eine Wiederherstellung der Lehre anstrebten und Boten nach Indien schickten, um religiöse und gelehrte Männer ins Land zu berufen, kamen sie auch nach dem Kloster Vikramalaśīla<sup>774</sup>), der damaligen Hochburg der Lehre, in dem Atiśa als Abt weilte. Er soll in der gleichen Eigenschaft übrigens gleichzeitig oder früher auch das berühmte Kloster Otantapurī<sup>775</sup>) geleitet haben. Nach vielen Bemühungen gelang es den Boten, Atiśa zur Aufgabe seines Amtes und zur Reise nach Tibet zu veranlassen. In folgenden kurzen Worten hat Tsongkhapa selbst im „Lamrim-tschenpo“ die Tätigkeit Atiśas, des geistigen Vaters seines Reformationswerks, geschildert:

„... und da sie (die Boten) mit vieler Bemühung ihn wieder und wieder einluden, kam er um die Zeit des Dschangtschub-Od<sup>776</sup>) und gelangte nach Ober-Ngari<sup>777</sup>). Da leistete er der Bitte, die verderbte buddhistische Lehre wiederherzustellen, Folge und verbreitete die rechte Doktrin, indem er den ‚Leuchter des Weges zur Heiligkeit‘ verfaßte, das Hauptwerk, in Einklang gebracht mit den Stufen der Aneignung, in welchem alle Bedeutungen der Sūtras und Tantras zusammengefaßt sind, und mit andern Mitteln. Aber er brachte auch die wankend gewordenen Gesetze wieder hoch, indem er diejenigen, welche Aussichten zum Anhören (der Lehre) hatten, über alle hauptsächlichsten Unterweisungen der Sūtras und Tantras während dreier Jahre in Ngari, neun in Njetang<sup>778</sup>) und fünf in Ui<sup>779</sup>), Tsang<sup>780</sup>) usw. belehrte, einige wenige vor ihm bestehende Gebräuche entwickelte, gründlich reinigte, was vom Schmutz falscher Auffassung besudelt war, und die kostbare Lehre von allem Unsauberen freilegte.“ Und dann heißt es weiter: „In der folgenden Ausbreitung(speriode der Religion), während welcher man die Bedeutung der Tantra-Abteilung nicht richtig verstand, fügten einige, die sich für Paṇḍitas und Yogācāryas<sup>781</sup>) hielten, den lichten Taten<sup>782</sup>), den Grundlagen der Lehre, großen Schaden zu. Sie widerlegte gründlich dieser Hochgeborene (d. h. Atiśa). Er beseitigte auch das übrige, was nicht recht begriffen worden war, und entfaltete die völlige einwandfreie (buddhistische) Doktrin. Damit erwies er allen Tibetern eine gewaltige Wohltat.“ Soweit Tsongkhas Urteil über Dschowo Atiśa, aus dem zur Genüge hervorgeht, wie hoch er ihn einschätzte.

Außer dem „Leuchter des Weges zur Heiligkeit“ (tibetisch Lamdon<sup>783</sup>), den Tsongkhapa bewußt als Grundlage zu seinem „Lamrim-tschenpo“ benutzte, hat Atiśa noch einige andere Werke verfaßt. Unter seiner Leitung wurde auch eine ganze Reihe von Büchern aus dem Sanskrit in die tibetische Sprache übersetzt<sup>784</sup>). Atiśas Haupttätigkeit war, wie schon andeutungsweise aus der angeführten Stelle aus dem Hauptwerk Tsongkhas hervorgeht, die Festsetzung der Pflichten der Geistlichkeit und die Neuordnung

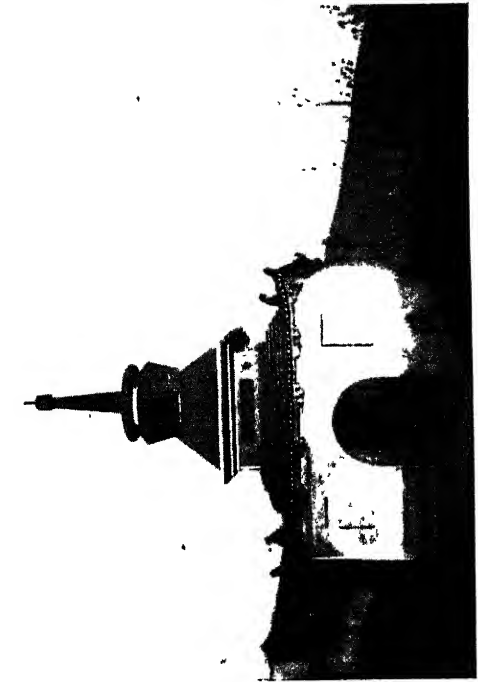


Bild 84 Klostertor (35). Im Hintergrund Nordwesten



Bild 86 Blick auf Kumbum von Lha-tschöd (7) aus



Bild 85 Khorlam. Anfangsphase des Tschag-tsalwa



Bild 87 Der Êrh-lo-ye von Kumbum



Bild 88

Novizen



Bild 89

Novizen



Bild 90

Novize mit seinem Pflegevater



Bild 91

Ringende Schabis



der Verwaltung der religiösen Angelegenheiten. Aus seiner Schule erwachsen Monche, die sich um die Stärkung und Entwicklung der Lehre hohe Verdienste erworben haben. Ihr Andenken lebt noch heute in der Verehrung durch die Anhänger der Kadampa und der Gelben Kirche fort. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die beiden Richtungen in brüderlicher Eintracht nebeneinander hergehen. Ein Beweis dafür dürfte sein, daß ein tibetischer Gelehrter des 18. Jahrhunderts, Longdol-lama Agwan-Lobsang<sup>785</sup>), ein bibliographisches Verzeichnis zusammengestellt hat, das gemeinsam eine Übersicht der Schriften aus der Feder namhafter Lamens der Kadampa und der Gelugpa bietet<sup>786</sup>). Dieser tibetische Gelehrte, der 1719 geboren wurde, hat zwei starke Bände von 331 und 433 Blatt verfaßt. Auch sie tragen den Namen: „Gesammelte Werke“ und sind in Lhasa erschienen.

Tsongkhapa gibt unumwunden zu, daß er sich als Träger der Lehrmeinungen Atiśas fühle. Unzählige Male wird dessen „Leuchte des Weges“ angeführt, ja, der Verfasser des „Stufenweges“ spricht geradezu aus, daß er dieses Werk dem seinen zugrunde gelegt habe. Besonders wichtig aber mag scheinen, daß sich der Gründer der Gelben Kirche in seiner Lehrweise des „Lamrim“ an die von Atiśa geschaffene Einteilung der Menschen in drei Klassen hält, wobei die Zugehörigkeit von der geistig-geistlichen Entwicklungsstufe des einzelnen bedingt ist. Zur niedrigsten Klasse gehören alle, die nur um ihrer selbst willen auf eine trügerische Seligkeit in diesem Dasein bedacht sind; zur mittleren werden die gerechnet, die zwar das eitle Treiben dieser Welt und die Sünde aufgegeben haben, aber doch noch um ihre eigene Ruhe besorgt sind; am höchsten aber stehen jene, die auf Grund ihrer eigenen Erfahrung danach streben, die Leiden der andern belebten Wesen zu lindern oder ganz aus der Welt zu schaffen. Darin aber besteht das echte Bodhisattvatum der Tat. Unter belebten Wesen versteht der gläubige Buddhist aber nicht nur den Mitmenschen, sondern jedes lebende Wesen. Jede der drei Klassen wird mit besonderen Unterweisungen bedacht. Sie richten sich nach dem Grade, den die betreffenden Eingeweihten auf ihrer Entwicklungsstufe erreicht haben.

So finden sich denn unter den im „Stufenweg“ ihrem Verständnis und ihrer sittlichen Leistungsfähigkeit angepaßten Lehren und Vorschriften folgende: Für die Angehörigen der niederen Klasse gelten vor allen Dingen die Regeln für die Verehrung des „Freundes der Tugend“, die Lehren von den „freien zusammenfallenden Momenten“<sup>787</sup>), von der Sterblichkeit und Nicht-Ewigkeit<sup>788</sup>) und schließlich der Lehrsatz von der Vergeltung für die Taten<sup>789</sup>). Dabei ist der Text verhältnismäßig leicht faßlich und bringt oft überraschende Beispiele. Der mittleren Klasse werden die bekannten buddhistischen „vier Wahrheiten“<sup>790</sup>) gepredigt. Die höchste Klasse wird über die Pāramitās unterwiesen, das heißt in Anlehnung an die wörtliche Übersetzung dieses Ausdrucks<sup>791</sup>) über diejenigen Mittel, die an das jenseitige Ufer führen, mit andern Worten: aus diesem Treiben des ruhelosen Saṃsāra hinüber zum Frieden des Nirvāṇa. Damit ist der Zustand des Bodhisattva erreicht.

Im übrigen aber haben diese Unterweisungen mit ihren stufenweisen Steigerungen des Lehrinhalts noch ihre Erweiterung gefunden, indem Tsongkhapa ihnen zwei Abschnitte hinzufügte. Die Befolgung des Inhalts ihrer Lehren sollte den Menschen auf noch höhere Stufen führen, nämlich in den Zustand des „ruhigen Daseins“<sup>792</sup>) und letzten



Endes mittels der „Pāramitā der Weisheit<sup>793)</sup>“ zur „höheren Anschauung<sup>794)</sup>“. Diese Begriffe sind uns aber nicht verständlich, ihre Erklärungsversuche erscheinen so verschwommen<sup>795)</sup>, daß nach den Angaben seiner Biographie Tsongkhapa selbst daran zweifelte, ob ihn denn die Menschen auch verstehen würden. Er wandte sich deshalb an seine bewährte Schutzgottheit, Mañjuśrī, der ihm aber den Rat erteilte, unbeirrt in seiner Arbeit fortzufahren<sup>796)</sup>.

Wie dem auch sei, die beiden letzten Abschnitte sind jedenfalls für den Durchschnittsmenschen und selbst für den gewöhnlichen Mönch in der lamaistischen Ordens-tracht der Gelben Kirche unfasslich. Aus diesem Grunde beschränken sich die jetzigen Anhänger Tsongkhas im Studium und in der praktischen Anwendung auf die ersten Teile des „Lamrim“. Das gesamte Leben der heutigen Lamaisten wird also tatsächlich ganz und gar von dem Kreise der Unterweisungen für die „niedere Klasse“ beherrscht<sup>797)</sup>. Es ist daher selbstverständlich, daß in vielen Klöstern Tibets und der Mongolei für das Studium des „Stufenweges“ besondere Fakultäten<sup>798)</sup> eingerichtet wurden, haben doch nach der Versicherung Cybikovs nicht nur dies Werk, sondern auch andere Bücher Tsongkhas, ja selbst solche, die ihm nur zugeschrieben werden, kanonisches Ansehen und Geltung erlangt. Aus diesem Grunde ist denn auch dem gläubigen Anhänger der Gelben Kirche jede Art Kritik dieses Werkes<sup>799)</sup> in bezug auf Inhalt, Form und Sprache verboten.

Mit den darin niedergelegten Lehren haben sich übrigens auch viele Lamen schriftstellerisch beschäftigt. Allein in Huths „Geschichte des Buddhismus“ finden sich 28 Stellen, in denen vom Lamrim in Verbindung mit Fakultäten, Vorlesungen und literarischer Behandlung die Rede<sup>800)</sup> ist. Als ferner früher einmal der Abt des alten Klosters Erdeni-Dsū in der Nord-Mongolei zu gleicher Zeit Gesandtschaften zum Dalai Lama nach Lhasa und zum Tschangtscha Chutuktu nach Peking mit der Anfrage schickte, welche Studien er zu Nutz und Frommen seiner Mönche einführen solle, da wurde ihm von beiden hohen Stellen die Antwort zuteil: den „Lamrim“! Daraufhin errichtete er im Jahre 1783 für fünfzig Lamen eine Fakultät zum Studium des „Stufenweges zum Heil“, die zum mindesten bis zum Jahre 1883 bestand<sup>801)</sup> und vielleicht auch heute noch vorhanden ist. Nach all diesen Angaben und manchen andern ist der Schluß berechtigt, daß der Inhalt des Lamrim auf die Lamen der Gelben Kirche eine besondere Anziehungskraft ausübt.

Man beachte in diesem Zusammenhang folgenden Ausspruch Tsongkhas<sup>802)</sup>: „Die traurig darüber sind, daß sie nicht mit mir eine Zusammenkunft gehabt, mögen aufmerksam meine beiden Lamrim-Ausgaben lesen. Das wird einem Treffen mit mir gleichkommen. Bessere Werke als diese beiden gibt es nicht. Haltet euch stets an diese beiden Bücher, die den Extrakt von 84000 andern enthalten.“

Die Ausführungen über Tsongkhapa seien mit zwei kurzen Hymnen auf den Stifter der Gelben Kirche abgeschlossen.

Das erste dieser Loblieder tragen die Studierenden beim Verlassen des Lehrgebäudes der Tsannjid-Fakultät vor, die in ihrer heutigen Gestaltung dem großen Reformator ihre Entstehung verdankt. Es lautet:

„Bei der weiten Verbreitung der hehren Regeln  
Des heiligen Tsongkhapa, des Herrschers der erhabenen Gesetze,  
Mag sich legen, was den Lehren im Wege steht,  
Und alles gedeihen, was ihnen förderlich ist!  
Gestützt auf die ‚beiden Ansammlungen<sup>803)</sup>‘, mit denen  
Ich und die andern sich auf alle drei Zeiten<sup>804)</sup> vereinigt,  
Mag die reine Lehre des Siegreichen Lobsang Dagba<sup>805)</sup>  
Leuchten für ewige Zeiten<sup>806)</sup>!“

Die andere Hymne<sup>807)</sup> betet jeder Lama vor Betreten des Göttertempels. Sie lautet:

„Zu Füßen des Chongschim Bodhisattva<sup>808)</sup> verneige ich mich,  
Des großen Schatzes unaussprechlicher Barmherzigkeit,  
Mañjuśrī, der über die machtvolle Gabe wohl lautender Predigt gebietet,  
Vajrapāṇi<sup>809)</sup>, der alle Scharen der aufrührerischen Dämonen bewältigt,  
Des heiligen Tsongkhapa, der Zierde der Weisen des Schneelandes, und  
Des unvergleichlichen Sumatikīrti-śrī-Gegen<sup>810)</sup>!“

Es sei das Antlitz des siegreichen Tsongkhapa in allen meinen Wiedergeburten  
mein Lama und Führer zu hohen Tugenden, und nicht möge ich mich, auch nicht  
auf einen Augenblick, von dem edlen Wege wenden, den die Siegreichen gut-  
geheißen! Möge ich würdig eingehen in die Versammlung der Lamens, des Kleinods,  
der treuen Meister und Führer auf dem Weg zum Nirvāṇa!...“

---

---

## X. KAPITEL

### Das Mönchtum des Lamaismus

Es ist in der noch jungen vergleichenden Religionswissenschaft üblich, den Buddhismus zu den drei Welt- oder Universalreligionen zu zählen. Das hat eine gewisse Berechtigung im Hinblick auf die räumliche und internationale Ausdehnung, die dieser Lehre dank der Rührigkeit und Anpassungsfähigkeit ihrer Missionare beschieden war. Ein anderes Bild bietet sich aber, wenn man den Buddhismus unter der Lupe der Kritik betrachtet. Wir haben es in der ursprünglichen Lehre mit einer Religion zu tun, die, in ihrem Wesen wie in der praktischen Übung esoterisch, ihren Adepten eine exklusive Vorzugsstellung anweist und Forderungen strengster Askese an ihre Mönche stellt. Da fragt es sich, ob in dieser streng asketischen, so ungemein abstrakten und metaphysisch-esoterischen Religion eine so ungeheure werbende Kraft liegt, daß man sich ihre Verbreitung über gewaltige Räume und bei den verschiedensten Völkern erklären kann. Man fragt sich, durch welche Kräfte eine so sieghafte Religion gespeist wird, die Hunderte von Millionen zu ihren Bekennern zählt. Man fragt sich, ob diese Weltreligion in der Vergangenheit wie in der Gegenwart ihren Sieg vielleicht nur über eine ungeheure Masse äußerlicher Bekenner errungen habe. Bei einer solchen kritischen Prüfung ergibt sich trotz aller gegenteiligen Behauptungen früherer und heutiger „Missionserfolge<sup>811</sup>“, daß die Religion des Buddha ihrem eigentlichen Kern und Wesen nach das Vorrecht einer bevorzugten Klasse, eben der Mönche, war und auch heute noch ist und daß aus dem Stande der Mönche sich die noch vornehmere und abgeschlossenerere lamaistische Geistlichkeit entwickelt hat.

Ein Vergleich mit der katholischen Kirche, der andern Weltreligion, ist nicht zu umgehen. Hier ist auf einen tief einschneidenden Unterschied, ja auf einen grundlegenden Gegensatz hinzuweisen. Der religiöse Gedanke in Asien verwirklicht sich in einer Esoterik; wohl jede asiatische Religion ist esoterisch. Eine Ausnahme bildet nur der Islam, indes — er ist gerade in diesem Zusammenhange die beweiskräftigste Ausnahme! Die Religion der Mohammedaner ist eine ziemlich unverfrorene Verschmelzung israelitischer und christlicher Glaubensanschauungen. Der Islam ist nichts weniger als esoterisch; seinen Sieg verdankt er neben andern vor allem dem ungemein wichtigen Umstand, daß er jedermann der himmlischen Güter teilhaftig werden läßt. Das Christentum und mit ihm die katholische Kirche wies den Erscheinungen der Esoterik eigene

Wirkungskreise zu. Asiens eigentümliche esoterische Richtungen konnten sich nur in den schismatischen und häretischen Abzweigungen wieder einschleichen. Schon das Katakomben-Christentum verschmähte jegliche Esoterik. Mit dieser ablehnenden Haltung gegenüber esoterischen Privilegien war die katholische Kirche dem Abendlande zugewandt und fand die Form, für die der Westen den vorbereiteten Boden darbot. Was sich hier entfaltete, war ein Mönchtum, später ein Ordensstand und ein Priestertum, die für sich keinerlei grundsätzliche Abgeschlossenheit in Anspruch nahmen. Priester und Ordensleute gehen aus dem Volke hervor und bleiben im Volke. Der einzige Vorrang ist die Weihe zum Priester, und aus dieser ergeben sich kraft ihres sakramentalen Gepräges nur besondere Pflichten. In Lehre und Praxis aber ist die katholische Religion im Wirken ihrer Priester und Ordensleute Volksreligion. Das katholische Mönchs- und Priestertum gewährt seinen Trägern kein grundsätzliches oder wesentliches Vorrecht in bezug auf das allen Menschen vorschwebende und erreichbare Heil. Der Priester bedarf, um die ewige Seligkeit zu erlangen, der gleichen Heilmittel wie der Laie. Er verwaltet sie zwar für andere, kann sie aber nicht sich selbst vermitteln. Für ihn verwaltet sie ein anderer Priester; bei Mönchen trifft dies nur zu, soweit sie Priester sind.

Den buddhistischen Mönchen dagegen ist dank ihrer Sonderstellung gewissermaßen ein unmittelbarer Gebrauch und Genuß der imponderabilen Güter im buddhistischen Heilshaushalt gesichert. Auch die Anwartschaft auf das Bodhisattva- und Buddhatum, also auch auf das Nirvāṇa, ist in erreichbarere Nähe gerückt als bei dem gewöhnlichen Sterblichen. Anklänge an eine derartige Auffassung von der bevorzugten Stellung der Priesterschaft und der Mönche sind im Christentum höchstens bei den von Asien her beeinflussten Sekten zu finden. Priester und Mönche übernehmen in der christlichen Kirche nur insofern eine Mittlerrolle für die Laien, als sie die Heilmittel verwalten. Aber diese Vorstellung ist im ursprünglichen Buddhismus nicht verwirklicht, vor allem nicht im Hinayāna, der sogenannten südlichen Schule auf Ceylon, in Birma und Siam. In ganz schwacher Form ist dies der Fall beim Mahāyāna, der nördlichen Schule in China und Japan. Es ist darum durchaus unangebracht, die Mönche des ursprünglichen Buddhismus und seiner Ausläufer in den eben genannten Ländern als Priester zu bezeichnen. Der Begriff, den wir mit diesem Wort zu verbinden gewohnt sind, trifft für sie nicht zu. In Wirklichkeit sind sie nur Lehrer und Prediger. Als ihre ausschließliche und vornehmste Aufgabe gilt es, den Auftrag Gautama Buddhas auszuführen: „Unablässig verkündet meine Lehre der Welt, lebt in zugänglichen Bergen und Wäldern, flieht nicht hinaus in völlige Einsamkeit und vergeßt nicht eure hauptsächlichste Aufgabe — die Predigt!“ Alles andere bleibt dem Nachfolger der Lehre des indischen Weisen selbst überlassen. Und wenn auch die Mahāyāna-Schulen und in ihrem Gefolge der Lamaismus das größte Pantheon auf Erden geschaffen oder, genauer gesagt, in sich aufgenommen haben; müssen wir doch erstaunt darüber sein, daß die ursprüngliche Lehre keine Religion war und auch keine sein wollte: „Denn übersinnliche Dinge, wie Gottheiten und Dämonen, der Ursprung der Welt, Himmel und Höllen haben hier keinen Platz.“ Sie sind im Buddhismus, wie wir ihn heute sehen, Begleiterscheinungen, für die Lehre selbst völlig nebensächlicher, fremder und — für seine Bekenner in den einzelnen Ländern — bekannter Herkunft. Praktisch genommen ist der nackte, nüchterne und darum der Menschenseele

so wenig bietende Buddhismus, um mit den Worten von Professor Grünwedel<sup>812)</sup> zu sprechen, „eine Philosophie des gegenwärtigen Lebens: der Mensch ist gehalten, selbst für seine Erlösung Sorge zu tragen; er ist auch für alles, was er tut, allein verantwortlich: keine Gnade, keine Buße, keine göttliche Mittlerschaft tilgt seine Verfehlungen“. Darum bedarf der echte Buddhist auch keines Mittlers, keines Priesters, darum ist er einzig und allein auf sich selbst angewiesen. Zudem tut die Lehre von der Metempsychose, der „kontinuierlichen Wiedereinseelung“, um diesen Ausdruck möglichst wortgetreu wiederzugeben, das ihre, um die helfende priesterliche Vermittlung und Fürsprache vollkommen überflüssig zu machen.

Wenn nun aber auch, wie wir eingangs gesehen haben, der Eintritt in die Gemeinschaft der Mönche die größten und sichersten Möglichkeiten bietet, um das persönliche Heil zu erwirken und zum Nirvāṇa zu gelangen, so mußte und muß doch die rauhe Wirklichkeit selbst den überzeugtesten Buddha-Jünger dahin belehren, daß der heldenhafte Entschluß, in den Saṃgha<sup>813)</sup> einzutreten, nur einem verhältnismäßig geringen Bruchteil der glaubigen Menschheit zugemutet werden kann. Der Buddhismus muß also wohl oder übel mit dem Vorhandensein einer Laienwelt rechnen, und das auch schon darum, weil sie den Mönchen ihr Dasein möglich macht. Unter diesem Gesichtspunkt teilt deshalb auch die buddhistische Terminologie die Menschheit in zwei Gruppen ein: Die erste besteht aus „den aus dem Hause Herausgegangenen<sup>814)</sup>“, das heißt den Mönchen, und die zweite aus „den mit einem Haushalt Versehenen“, den Familienvätern<sup>815)</sup>. Sie werden mit einem andern Namen auch als „Gabenherren<sup>816)</sup>“ bezeichnet, um zum Ausdruck zu bringen, daß ihre Aufgabe darin besteht, dem Klerus durch ihre Spenden ein sorgenfreies Leben zu ermöglichen. Natürlich hatte sich im Laufe der Zeiten dieses Verhältnis besonders im Lamaismus bedenklich und sehr zuungunsten des ursprünglichen Bettelns mit der Almosenschale verschoben. Zwar wird auch noch heute jedem Lama von Kumbum bei der Ordination und Übernahme der Gelübde diese Schale als unumgänglich notwendiges Zubehör unter bestimmten Zeremonien feierlichst überreicht, doch ist ihre Bedeutung auf die eines bloßen Sinnbilds zusammengeschrumpft. Denkt doch heute kein Lama mehr daran, sich in dieser Schale, von Tür zu Tür der „Gabenherren“ ziehend, seine tägliche Nahrung zu sammeln, wie die alte Vorschrift befiehlt. Nur die Mönche von Ceylon, Birma und Siam, also die Anhänger der südlichen, reineren Richtung, sind dem alten Gebrauch treu geblieben.

Wie jedes Mönchtum, gründet sich auch das buddhistische auf die Übernahme gewisser Verpflichtungen oder Gelübde. Im Gegensatz zu den entsprechenden christlichen binden sie aber nicht für das ganze Leben, wenngleich das nach dem Wortlaut der betreffenden lamaistischen Riten anzunehmen wäre. Demnach kann es also niemandem verwehrt werden, zu jeder Zeit den Orden wieder zu verlassen. Am ausgedehntesten hat sich diese Gewohnheit, wenigstens auf eine bestimmte Zeit, meist einige Jahre, der Mönchsgemeinschaft anzugehören, in Birma und Siam eingebürgert. Dort ist es selbstverständlich, daß jedes männliche Mitglied einer Familie für eine gewisse Dauer in ein Kloster eintritt und sich dort als Novize der mönchischen Regel unterwirft. Wichtig ist, daß er bei dieser Gelegenheit von den Mönchen zuerst das Lesen und später auch das Schreiben erlernt<sup>817)</sup>. So machen z. B. in Siam selbst sämtliche Prinzen des Herrscherhauses einen Lehrgang im Kloster mit<sup>818)</sup>, um dann wieder ins weltliche Leben zurückzukehren bzw. ihre Reprä-

sentations- und Herrscherpflichten zu übernehmen. Der Eintritt der Knaben in dieses zeitweilige Noviziat ist mit einer Feierlichkeit auch weltlichen Charakters verbunden, die je nach der Vermögenslage der Familie mehr oder weniger prunkvoll ausfällt<sup>819</sup>). Mit dem Eintritt ins Kloster ist übrigens die Erwerbung eines Anteils an dessen Einkünften und den Opfergaben verbunden, die von Frommen dem Kloster gestiftet werden.

Auf diesem Boden des ursprünglichen Buddhismus haben sich die Sonderformen des religiösen Lebens der Lamen entwickelt.

Der Saṃgha, das ist die Mönchsgemeinschaft, zerfiel ursprünglich in zwei Gruppen, die der Srāmaṇera<sup>820</sup>), der Novizen, und die der Bhikṣu<sup>821</sup>), der Vollmönche. Aus ihnen hat die hierarchische Gliederung acht Gruppen geformt, die auch als die „acht Stufen der Gelübde<sup>822</sup>)“ bezeichnet werden. Drei dieser Gruppen haben weibliche Gegenstücke, während zu dieser dreifach gegliederten Nonnenschaft noch eine vierte Zwischenstufe kommt, die kein männliches Seitenstück kennt<sup>823</sup>). Ganz außerhalb dieser sieben, und gewissermaßen die Vorstufe zu ihnen bildend, stehen die sogenannten Upāvasas<sup>824</sup>), das heißt diejenigen, die das Fasten, wenigstens an bestimmten Tagen<sup>825</sup>), als religiöses Gelübde auf sich genommen haben. In aufsteigender Folge kommen dann die Upāsakas<sup>826</sup>) mit ihrem weiblichen Gegenstück, den Upāsikās<sup>827</sup>), die tibetisch Genjen bzw. Genjenma, „die sich der Tugend Nähernden<sup>828</sup>)“, genannt werden. Sie bilden zusammen mit den Upāvasas die Laienbrüder und -schwestern, tragen als solche keine besondere Gewandung, rasieren das Haupt nicht und unterscheiden sich auch in ihrer Lebenshaltung in nichts von ihrer bisherigen Umgebung, in deren Mitte sie wie bisher weiterleben. Sie sind zur Einhaltung der bekannten fünf Grundverbote<sup>829</sup>) des Buddhismus verpflichtet, nach Sarat Chandra Das sogar zur Beobachtung von deren acht<sup>830</sup>) (Lex. 270). Die Zeremonie ihrer Aufnahme in den Stand der Halbreliösen findet nicht im Tempel, sondern in der Wohnung der Eltern des oder der Betreffenden statt. Die Zeremonie wird durch einen Lama vollzogen, der bereits Gelong ist. Dabei ist sein Platz links vom Hausaltar am Fuß eines kleinen Tischchens, auf das Kopfbedeckung und Gebetsschnur neben die Figur des Buddha Śākyamuni, die bei dieser Gelegenheit nie fehlen darf, gelegt werden. Vor ihr macht der zu Weihende zunächst neun Verneigungen bis zur Erde und im Anschluß daran drei weitere vor dem Lama. Dieser richtet dabei an ihn die in den Ritualbüchern festgelegte kleine Ansprache: „Wenn du dich anschickst, die Weihe zum Upāsaka anzunehmen, geziemt es dir, also zu überlegen: Es gibt drei Reiche der stofflichen Welten<sup>831</sup>), doch in welchem von ihnen man auch immer geboren werden mag, stets wird man Leiden durchzumachen haben. Deshalb gilt es, sich völlig von den Leiden des Saṃsāra<sup>832</sup>) frei zu machen und um des Wohles der belebten Wesen willen nur das zu tun, was zur Erwerbung der Heiligkeit eines allvollendeten Buddha, die allein von den Leiden befreit, von Nutz und Frommen ist. Daher mußt du, den Glauben an die Drei Kleinodien vorausgesetzt, die Upāsaka-Gelübde auf dich nehmen, die fünf Vorschriften umfassen, und sie unbedingt von nun an bis zum Tode beobachten!“ Darauf antwortet der die Gelübde Ablegende mit einigen ebenfalls festgelegten kurzen Sätzen, in denen er seiner Bereitwilligkeit, den gestellten Anforderungen nachzukommen, Ausdruck gibt. Dieser Text wird von ihm, der mit kreuzweise über die Brust gelegten Armen vor dem Lama auf den Knien hockt, dreimal wiederholt, wobei er beim letztenmal mit den Worten schließt: „Mönch, geruhe,

mich aufzunehmen!“ In diesem Augenblick schnalzt der Lama mit den Fingern, und damit gilt die Upāsaka-Weihe als vollzogen. Nun wendet sich der Lama nochmals mit folgenden Worten an den soeben Geweihten: „So hast du denn die Gelübde eines Upāsaka auf dich genommen. Doch wenn du sie, nachdem du sie einmal angenommen, nicht beobachtest, so bringt das nicht nur keinen Nutzen, sondern ist im Gegenteil eine große Sünde. Deshalb ist auch die Befolgung vonnöten. Dabei müssen folgende Regeln in Betracht gezogen werden: Die Heiligen, die sich in ihrer Gesinnung von den fünf sündhaften Taten, an deren Spitze das Töten steht, lossagten, haben sich auch in Werk und Wort (genau: mit Leib und Zunge)<sup>833</sup> ihrer enthalten. Darum versprich auch du, es ihnen nachzutun!“ Darauf verspricht der neue Upāsaka das Geforderte, indem er u. a. fortfährt: „Durch diese grundlegende Vorschrift (nämlich, mich der Beraubung des Lebens irgendwelcher beseelten Wesen zu enthalten) will ich den Regeln der Heiligen und der Besieger der Feinde<sup>834</sup>) nachwandeln, will sie beobachten und ihnen gemäß verfahren. Und weiter — genau so, wie die Heiligen und Besieger der Feinde für ihr ganzes Leben sich davon lossagten, Nicht-Gegebenes zu nehmen, sich durch sündige Anwendungen zu erregen, Lügen auszusprechen, Wein aus Früchten und überhaupt alles zugebrauchen, was berauscht und Veranlassung zur Unkeusheit gibt<sup>835</sup>), so will auch ich von dieser Minute an und mein ganzes Leben lang mich enthalten, Nicht-Gegebenes zu nehmen usw.“

Nachdem der Lama auch diese Versprechungen entgegengenommen, schließt er die ganze Zeremonie mit den Worten: „So hast du denn ganz und gar die Gelübde eines Upāsaka auf dich genommen. Darum will ich dich darüber belehren, was die Voraussetzungen deines Glaubens sind. Da du versprochen hast, an den Buddha zu glauben, darfst du dich vor keinen andern Himmlischen und Gottheiten verneigen, noch sollst du sie verehren! Da du versprochen, an die heilige Lehre zu glauben, sollst du Entsagung üben, um nicht den beseelten Wesen zu schaden und sie zu quälen! Da du versprochen hast, an die Schar der Mönchsgemeinde zu glauben, darfst du keine Gemeinschaft mit Ketzern pflegen und mußt überhaupt vor den erhabenen Heiligen Ehrfurcht hegen, auf sie deine Hoffnung setzen, ihre Lehre hören, darüber nachsinnen, wie du im Einklang mit der heiligen Lehre zu verfahren hast, und sie befolgen! Du darfst nicht über die Maßen deine Gefühle in Aufregung versetzen, mußt, soweit deine Kräfte reichen, moralische Verpflichtungen auf dich nehmen, Liebe und Mitleid allen beseelten Wesen erweisen und mit Eifer der Verehrung der Drei Kleinodien obliegen. Wenn du die vier grundlegenden Gelübde übertrittst, an deren Spitze die Ermordung eines Menschen steht, dann sind deine Schwüre null und nichtig und du mußt sie erneuern. Wenn du aber die fünf Gelübde übertrittst, an deren Spitze die Lebensberaubung irgendeines beseelten Wesens mit Ausnahme des Menschen steht, dann tue Buße vor jemandem, der selbst die Gelübde in ihrem ganzen Umfang abgelegt!“ (Das heißt vor einem Gelong.)

Durch diese Texte ist der Ritus geschildert, durch den der Lamaismus seine Laienanhänger in ein näheres Verhältnis zu sich bringt. Das ist auch die einzige Handlung solcher Art, denn alle andern „Amtshandlungen“, die ein Lama je nach Maßgabe der persönlichen Umstände seiner „Pfarrkinder“ oder „Gabenherren“ vollzieht, haben, mit Ausnahme des Lung Abischik<sup>836</sup>), nur eine zeitliche, auf den einzelnen Fall beschränkte Geltung. Erwähnt sei hier noch, daß die Lamen für die Klasse der Upāsakas ein eigenes

Schrifttum pflegen bzw. daß sie ein auf älteren Vorbildern beruhendes weiter ausbauten. Es besteht aus meist kleinen Traktaten, in denen den Laienanhängern nicht nur die fünf Vorschriften, zu deren Beobachtung sie sich verpflichtet haben, auseinandergesetzt und eingeschärft werden, sondern auf wenigen Blättchen wird sogar der Versuch gemacht, den Upāsaka zu einer wirklichen, praktisch im Leben durchführbaren Ethik zu erziehen<sup>837</sup>), und zwar ohne den Beruf dabei zu behindern. Dabei vergißt die Geistlichkeit aber auch nicht, die Gläubigen in ihrer Eigenschaft als Almosenspender an ihre Pflichten zu erinnern, wie das z. B. der Titel eines tibetischen Büchleins beweist, den I. J. Schmidt mit: „Schriftgabe des weisen Lamas an die Herren der Gaben (Verpfleger) des Oberlamas<sup>838</sup>)“ wiedergibt.

Wir wenden uns nunmehr der klösterlichen Gemeinschaft selbst zu, und zwar werden wir uns ausschließlich mit den Mönchen beschäftigen. Diese Einschränkung ist durch die Tatsache begründet, daß einerseits Buddha seine Zustimmung zur Gründung eines Parallel-Saṃgha von Nonnen nur gezwungen, das heißt auf viele Bitten hin gegeben hatte, und andererseits die Ordensschwester auch im regulären Lamaismus der „Gelben Kirche“ Tsongkhapas weniger in Erscheinung treten. Auf dem Papier entspricht, wie wir bereits früher gesehen haben, jeder Weihestufe bei den Mönchen auch eine solche in der Gemeinschaft der Nonnen, ja sie besitzen sogar noch eine mehr als die Mönche, nämlich die Stufe der Śikṣamānās. Jedenfalls hält die Zahl der Nonnen keinen Vergleich mit der der Mönche aus. Nur das eine sei erwähnt, daß die vollgeweihte Nonne, die Bhikṣuṇī (tibetisch *dge-slon-ma*), an 364 Gelübde gebunden ist, während ihr männliches Gegenstück, der Bhikṣu, nur 253 Verpflichtungen zu befolgen hat.

Zunächst einige allgemeine Bemerkungen über die Bezeichnung der Geistlichkeit und ihrer Glieder. Der Sammelbegriff für sie ist im Tibetischen für die reformierte Kirche Tsongkhapas — und nur sie haben wir an ihrer Geburtsstätte Kumbum im Auge — Gendun. Dies Wort entspricht dem Sanskritausdruck Saṃgha und kann nach Sarat Chandra Das<sup>839</sup>) als „Priesterschaft, Versammlung oder Kirche“ wiedergegeben werden. Der tibetische Ausdruck ist aus zwei Worten zusammengesetzt und zwar aus *dge-ba* = Tugend<sup>840</sup>) und *’dun*, das von *’dod-pa* = wollen, wünschen<sup>841</sup>), abgeleitet ist. Wir haben es also nach dieser Begriffsbestimmung mit einer Großgruppe religiös veranlagter Menschen zu tun, deren Streben auf die Tugend gerichtet ist.

Die Lamen selbst teilen ihre Gemeinschaft in zwei Klassen ein, nämlich den gewöhnlichen und den heiligen Klerus<sup>842</sup>).

Letzterer umfaßt die Inkarnationen oder Tulkus. Auf diese ist vorzugsweise die Bezeichnung „Lama“ (genauer *bLa-ma*) anzuwenden, während sie im übrigen als Titel nur den geistlichen Würdenträgern zukommt. I. J. Schmidt übersetzt den Ausdruck mit „ein Oberer, Superior<sup>843</sup>)“, während Sarat Chandra Das ihn zwar als Bezeichnung für alle Vollmönche gelten läßt, dabei aber doch hervorhebt, daß es richtiger sei, damit nur den Führer der Gelongs eines Klosters zu titulieren oder in ausgedehnten Klöstern die leitenden Lehrer und die gelehrteren Mönche<sup>844</sup>). Dennoch ist es allgemein Brauch, jeden standestreuen Mönch mit diesem Titel zu bezeichnen. Der eigentliche Name der lamaistischen Mönche lautet Trapa (*grva-pa*), worunter wir in den Wörterbüchern die Ausdrücke „Schulknabe“ und „Mönchsnovize<sup>845</sup>)“ finden, während diese



Bezeichnung in Wirklichkeit für alle Klosterinsassen ohne Rücksicht auf ihren Rang angewandt wird. Merkwürdigerweise ist diese überaus häufige allgemeine Bezeichnung nur von wenigen Reisenden und Schriftstellern über den Lamaismus erwähnt worden. So bringt sie z. B. Köppen an zwei Stellen<sup>846)</sup> seines immer noch bis zu einem gewissen Grade klassischen Werkes, und zwar unter Berufung auf das *Alphabetum Tibetanum* des Paters A. Georgi<sup>847)</sup>. Dem Worte Trapa liegt *grva* zugrunde, das I. J. Schmidt in seiner „Grammatik der tibetischen Sprache“ (St. Petersburg 1839, Seite 29) als „Schule, Zelle, Winkel“ anführt, so daß das Trapa gesprochene *grva-pa* „Zellen-Mann“, also Mönch bedeutet<sup>848)</sup>. Es sei gestattet, hier gleich noch auf das Wort „Tschöpa“ aufmerksam zu machen, für das das Standardlexikon einfach „Mönch“ wiedergibt<sup>849)</sup>. Auch dieses Wort wird auf alle Mitglieder der Mönchsgemeinschaft angewandt, obwohl es meist nur für die Novizen bestimmt ist. Tschöpa — wir haben in der Wortbildung den gleichen Vorgang wie in Trapa — heißt: „einer, der Religion ausübt“, also ganz allgemein Kleriker ohne Rücksicht auf seine Rangstufe. Jeder, der in ein Kloster eintritt, ist damit also zum Tschöpa geworden. Der Tschöpa der Roten Sekte kann heiraten, derjenige der Gelben Kirche dagegen nicht.

Was nun die Gliederung der lamaistischen Mönchsgemeinschaft betrifft, so versucht man in dieser Hinsicht Vergleiche mit dem Diakonat, dem Priestertum und dem Bischofsamt der hierarchisch gegliederten christlichen Kirchen<sup>850)</sup>. Damit kommt man aber nicht weit, da die Vertreter der höheren und höchsten Hierarchie des Lamaismus keine andern priesterlichen Vollmachten haben, als sie dem einfachen, aber vollgeweihten Mönch, dem Gelong, zukommen. Selbst der Dalai Lama und der Pantschen Erdeni von Taschilhunpo sind ihrer priesterlichen Stellung nach nichts anderes als beliebige Vollmönche. Auch die Zugehörigkeit zu den Tulkus oder Wiedergeburten ändert daran nicht das geringste. Die Angehörigen dieser Gruppe müssen die gleichen drei Stufen durchmachen wie der erste beste Mönch.

In Tibet ist es Sitte, daß jeder zweite Sohn einer Familie ins Kloster geht. Das geschieht, wenn der Junge acht Jahre alt ist. Vorbedingung für den Eintritt in das Kloster und damit auch für das Erklimmen der ersten geistlichen Stufe im eigentlichen Sinne des Worts ist die Ablegung der Upāsaka-Gelübde, die also nicht den oft schon recht bejahrten Erwachsenen vorbehalten sind, sondern auch Kindern auferlegt werden. Ihrer Ablegung oder, wie die Buddhisten selbst sagen, „Annahme“ schließt sich dann oft unmittelbar die Aufnahme in den Stand der Novizen an. Sie kann im Hause wie im Tempel stattfinden. Ist letzteres nicht der Fall — und Novizentonsuren im Tempel scheinen seltener vorzukommen —, so ist der Verlauf der Feier ebenso anspruchslos und bescheiden wie die bei der Übernahme der Genjen-Gelübde. Auch hier stoßen wir auf die Buddhafigur und die gleichen Verneigungen. Selbst die Haltung des Kandidaten für die erste Stufe der Mönchslaufbahn ist die gleiche. Unbedingt muß die Agende mit dem Wortlaut der ganzen heiligen Handlung zur Hand sein: „Und wenn auch der Weihende alle Riten und Gebete auswendig wüßte, so muß doch das Buch der Weihegebräuche benutzt werden als Beweis dafür, daß die Weihe ebenso vor sich gehen soll, wie sie erteilt wird<sup>851)</sup>.“

Es kommen aber noch andere Umstände hinzu, die diese Weihe von der zum Upā-

saka deutlich unterscheiden. Zunächst werden zu der Feierlichkeit nicht weniger als vier vollgeweihte Geistliche geladen, von denen gewöhnlich der älteste die Handlung vollzieht. Während bei der Übernahme der Laiengelübde die Voraussetzung des Glaubens an die Drei Kleinodien und der Vorsatz, die übernommenen Verpflichtungen erfüllen zu wollen, als ausreichend anerkannt wird, werden hier strengere Anforderungen gestellt. Dies ergibt sich aus dem nachfolgenden Wortlaut der Ansprache des den Vorsitz führenden Gelongs und hauptsächlich aus dessen an den Neuling gerichteten Fragen:

„Wenn du ein Mönchsleben führen willst, ist es notwendig, daß dir keine diesem Stande im Wege stehenden Züge anhaften. Wenn Menschen, denen solche hinderlichen Dinge zu eigen sind, das Mönchtum annehmen, dann haben die Gelübde in ihrer geistlichen Natur keinen Halt, und selbst wenn sie einen Halt finden sollten, können sie doch nicht zur Entfaltung kommen. Aus diesem Grunde wird für dein Wesen daraus nicht nur kein Vorteil hervorgehen, sondern auf mir selbst würde eine Sünde lasten. Und so antworte mir denn aufmerksam auf meine Fragen!

1. Gehörst du nicht zu den Bekennern einer ketzerischen Lehre? 2. Bist du nicht jünger als 15 Jahre? 3. Und wenn du bereits 15 Jahre alt bist, bist du trotzdem nicht etwa unfähig, Raben zu verjagen<sup>852</sup>? 4. Und wenn du schon Raben verjagen kannst, bist du nicht etwa jünger als sieben Jahre? 5. Bist du kein Sklave? 6. Bist du kein Schuldner? 7. Hast du die Erlaubnis von deinem Vater und von deiner Mutter? 8. Befindest du dich nicht an einer Stätte, an der dich aufzuhalten, Vater und Mutter dir nicht ihre Erlaubnis gegeben haben? 9. Bist du nicht krank? 10. Hast du nicht deine Eltern und Personen geistlichen Standes gequält und geschmäht? 11. Hast du dir nicht etwa heimlich oder mit unrechten Mitteln fremdes Gut angeeignet? 12. Bist du nicht vielleicht ein allwissendes Wesen? 13. Gehörst du nicht etwa zu den Gespenstern? 14. Bist du kein Hermaphrodit? 15. Bist du keine Verwandlung (Tulku)? 16. Bist du kein stummes Tier? 17. Unterhältst du keine Beziehungen zu den Ketzern? 18. Hast du nicht etwa deine Mutter ermordet? 19. Hast du nicht etwa deinen Vater getötet? 20. Hast du nicht etwa einen Arhat<sup>853</sup> ermordet? 21. Hast du vielleicht die Geistlichkeit verleumdet? 22. Hast du nicht in böser Absicht Blut aus dem Leibe Buddhas vergossen? 23. Bist du nicht gar unter einer der vier erniedrigenden Sünden gestrauchelt? (Das heißt Mord eines Menschen, weittragende Lüge, Diebstahl und Ehebruch.) 24. Bist du nicht verstümmelt? 25. Gehörst du nicht zu denen, die einen Fingernagel besitzen? 26. Bist du nicht vom Fürsten oder von der Regierung zur Ausübung eines Amtes erwählt worden? 27. Bist du nicht mit Haaren bewachsen? 28. Hast du vom Fürsten die Erlaubnis, in den geistlichen Stand zu treten? 29. Befindest du dich nicht an einem Orte, der dir nicht durch den Fürsten gestattet ist? 30. Bist du nicht in der Öffentlichkeit als Dieb und Räuber bekannt? 31. Bist du nicht an den Pranger gestellt worden? 32. Bist du kein Betrüger? 33. Bist du kein Henker? 34. Bist du nicht von niederer Herkunft? 35. Gehörst du nicht zu den Wesen, die vom Menschen verschieden sind? 36. Stammst du nicht von dem nördlichen Dvīpa der Böses Kündenden<sup>854</sup>? 37. Haben nicht deine Glieder drei Veränderungen? 38. Bist du nicht eine weibliche Person, die einem Manne ähnelt? 39. Hast du nicht irgendwelche sündhaften unterscheidenden

Merkmale? 40. Bist du nicht auf irgendeinem andern Dvīpa<sup>855</sup>) geboren oder hast du etwa noch andere äußere Formen<sup>856</sup>)?"

Zweifelsohne weisen viele Fragen auf ein Alter hin, das noch im indischen Buddhismus wurzelt. Die meisten von ihnen sind ja auch aus seiner Geistesverfassung und Umwelt verständlich, nur die Erklärung der Fragen 22, 25, 37, 39 und 40 bereitet Schwierigkeiten. Wir wollen uns aber auf eine phantastische Deutung dieser Fragen nicht einlassen, sondern dem weiteren Verlauf der Zeremonie folgen.

Nachdem der angehende Novize die vierzig Fragen in befriedigender Weise beantwortet hat, werden die Gewandstücke und die übrigen Gegenstände, die dem Kandidaten bei dieser Gelegenheit überreicht werden müssen, in der Nähe des die Weihe vollziehenden Gelongs niedergelegt. Es handelt sich hier um folgende Stücke:

1. Die Matte oder den Teppich, der dem Mönch beim Sitzen als Unterlage dienen soll (tibetisch Dingwa)<sup>857</sup>), 2. die Untergewandung, Schamtab<sup>858</sup>), 3. den Überwurf, kurzweg Religions- oder Gesetzesmantel genannt, tibetisch auch Tschögö<sup>859</sup>), 4. die Almosen- oder Bettelschale, im Sanskrit Pātra, im Tibetischen Lhungse<sup>860</sup>), und schließlich eine Art feines Haarsieb, genauer „Wassersiebchen“, das tibetisch Tschutsag<sup>861</sup>) heißt. Alle diese Gebrauchsgegenstände kannte bereits das alte buddhistische Mönchtum. Nachdem nun von einem bestimmten Lama bestätigt worden ist, daß auf Grund der befriedigenden Antworten auf die vierzig Fragen kein Hindernis vorliege, dem Kandidaten die Aufnahme in das Noviziat zu gestatten, läßt sich dieser in der uns schon bekannten Haltung, aber in ein weißes Hemd gekleidet, vor dem Leiter der Zeremonie in Buddhastellung nieder. Der Leiter überantwortet ihm dann einem besonderen Führer zur Unterweisung in den Pflichten des neuen Standes, dem Upādhyāya. Der tibetische Ausdruck hierfür ist Khampo; er bedeutet sonst „Abt“. Der Führer des jungen Mönchanwärters kann übrigens auch ein Tulku sein, selbst wenn er die höheren Weihen noch nicht empfangen haben sollte; meist aber ist es ein Vollmönch, der nicht weniger als zehn Dienstjahre in diesem Stande hinter sich haben muß.

Nun wird dem Kandidaten wiederum durch einen besonders dazu aufgeforderten Lama ein Büschel Haare abgeschnitten<sup>862</sup>), es wird also die eigentliche Tonsur an ihm vollzogen. Die Haare werden vor der Buddha-Figur auf dem Boden verstreut, wobei die Worte fallen: „Ihr Himmlischen, Beschützer der weißen Seite, geruht, euch zu freuen!“ Dann erfolgt eine Waschung des Novizen, die sich eigentlich auf den ganzen Körper erstrecken soll, in der jetzigen Form aber nur die Hände, die Füße und den Kopf mit dem Wasser in Berührung bringt. Im Anschluß daran werden dem angehenden Mönch Matte, Untergewandung und Überwurf unter bestimmten Hinweisen über die linke Schulter gelegt: „Dieser Gesetzesmantel, der über den Schultern und auf der Brust getragen wird und der ‚erhabene Gewandung‘ heißt, deutet auf eine besondere Unterscheidung von den Laien und Ketzern. Da er dir als eine Kleidung überreicht wird, die den Geist des Śrāmaṇera emportragen soll, dich aber gleichzeitig auch gegen Fliegen, Mücken, Wind, Sonne, Kälte und Hitze schützt, so sollst du darüber nachdenken und in deinem Herzen den festen Entschluß fassen, diese ‚erhabene Gewandung‘ für immer anzunehmen!“ Unter ähnlichen Worten wird das Unterkleid übergeben. In die

bereits teilweise angefüllte Almosenschale legt der leitende Lama alsdann einige Reis- oder Getreidekörner hinzu, gibt sie dem Novizen in die linke Hand und läßt sie ihn schließlich mit der rechten emporheben, wobei die Worte zu sprechen sind: „Diese Schale, die Pātra heißt, unterscheidet sich besonders von den Gefäßen, die von Weltleuten für die Speise gebraucht werden, aber auch von den Schalen, in welchen die Häretiker milde Gaben sammeln, und schließlich auch von den Schalen niedrigstehender Menschen, die nicht dem geistlichen Stande angehören. Genau, wie du sie mit Nahrung füllst, so fülle auch mit Weisheit deine geistliche Natur, und genau so, wie du dich aus dieser Schale mit Speisen labst, so labe dich auch an der heiligen Lehre! Buddha, der Meister, hat sie eingeführt als Gefäß, um milde Gaben<sup>863)</sup> zu sammeln. Darum sollst du auch in deinem Herzen den festen Entschluß fassen, sie für immer hinzunehmen!“ Es folgt dann unter ähnlich klingenden, nur sinngemäß abgeänderten kurzen Ansprachen die Überreichung der Matte und des Wassersiebchens. Letzteres dient zum Durchseihen des Trinkwassers, um zu verhindern, daß darin befindliche winzige Lebewesen, wie Insekten und Plankton, durch Verschlucken vernichtet werden. Das Sieb wird überreicht mit den Worten: „Dies ist das sogenannte Wassersiebchen. Da sich die Lehre Buddhas durch Barmherzigkeit auszeichnet und ihr vornehmstes Gebot darin besteht, sich der Schädigung anderer zu enthalten, mußt du dich unbedingt davon lossagen, irgendeinem beseelten Wesen ein Leid zuzufügen. Besonders aber beim Gebrauch von Wasser kann leicht eine große Sünde begangen werden. Da man aber notwendigerweise morgens und abends Wasser benötigt, muß man es mit Hilfe dieses Siebchens abseihen, um dadurch die beseelten Wesen, die im Wasser leben, vor Schaden zu bewahren.“

Nunmehr wird dem Kandidaten, der auf der Matte sitzt, das Novizengewand angelegt, wobei der leitende Lama folgende Ansprache hält:

„Dein Wunsch, ein Mönch zu werden, ist tugendhaft. Die Ursachen dafür sind in den heiligen Sūtras<sup>864)</sup> ausgelegt, nach deren Lehre der Unterschied zwischen den Laien und den Mönchen außerordentlich groß ist. Alle Buddhas der drei Zeiten<sup>865)</sup> erreichten und erreichen diesen Zustand, indem sie nach den Regeln des Mönchtums leben, und es ist keiner unter ihnen, der Buddha würde, wenn er nach den Gewohnheiten der Menschen dieser Welt lebte. Darum mußt du dich jetzt ändern. Du mußt nachsinnen über die Verfehlungen und Unterlassungen der Laien und über den Vorzug und die Würde des Mönchtums<sup>866)</sup>. Um des Wohles der beseelten Wesen willen mußt du danach streben, die Würde eines Buddha zu erlangen. Wenn du die Gelübde des Mönchtums auf dich genommen, dann soll in dir der Entschluß festen Boden gewinnen, diese selbst bis zum Tode zu bewahren. Und um dich stets und ständig daran zu erinnern, ändere ich deinen Namen und nenne dich . . .“

Mit dieser Namengebung, die meist an den des leitenden Lamas oder an den des Klosters, dem der Neuling zugeteilt wird, anknüpft, ist die Zeremonie der Aufnahme in das Noviziat beendet. Die anwesenden Lamen überschütten jetzt ihren angehenden Ordensbruder mit Blumen und bringen ihm ihre Glück- und Segenswünsche dar. Diese spielen als Mönlam<sup>867)</sup> in der ganzen lamaistischen Welt eine große Rolle und lauten im vorliegenden Falle: „Es mögen sich festigen die Grundlagen seiner Erlösung. So mag er dahin gehen bis zum Ende seines Lebens, den Weg der Tugend wandelnd! Es fülle

sich ihm die Schale der Gelübde! Möge er in ganzer Fülle aller Vorzüge des Mönchtums teilhaftig werden in all und jeder seiner Wiedergeburten!“

Wir müssen offen zugeben, daß der gesamte Inhalt und die einfache kultische Ausgestaltung der Zeremonie, insbesondere die Texte und der Gebrauch der Blumen am Schluß, ihres hohen sittlichen Kerns wohl würdig sind, daß sie ferner von Erhabenheit getragen werden und einer gewissen religiösen Poesie nicht entbehren. Diese Zeremonien sind daher wohl geeignet, auf empfängliche Naturen einen tiefen, nachhaltigen Eindruck zu machen. Aber davon kann bei den acht- bis zehnjährigen Knaben (*Bilder 88, 89, 91, 92, 93, 94, 96 mit 98 und 103*), an denen diese Aufnahmefeierlichkeit vollzogen wird — bei Erwachsenen kommt sie sehr selten vor —, nicht recht die Rede sein. Wohl nur in wenigen Fällen wird also die Wirklichkeit den Erwartungen und Voraussetzungen entsprechen. Das lehrt denn auch das wirkliche Leben der jungen und auch der älteren Novizen.

Dieses Leben oder, besser gesagt, Dasein ist durchaus nicht dazu angetan, unter den verschiedenen Bezeichnungen, die man für die Neulinge im klösterlichen Stande kennt, die gebräuchlichste, nämlich die als *Bande* zu rechtfertigen. Dies Wort<sup>868</sup>) hat das Tibetische aus dem Sanskrit übernommen, und wir finden es als *Bandi* bei den Mongolen und *Manshi* bei den Kalmüken wieder. Diese Bezeichnung hat, im Lamaismus heute auf die Angehörigen der niedrigsten Stufe der Mönchsgemeinschaft angewandt, seine ursprüngliche Bedeutung ganz und gar eingebüßt. In der Ursprache ist es ein Vokativ und bezeichnet die Anrede, deren sich die jüngeren Mitglieder des *Samgha* und die Laien gegenüber den Vollmönchen zu bedienen hatten, also etwa „Ehrwürdiger, Hochwürdiger<sup>869</sup>)“. Heute aber ist dies, wie gesagt, in der Praxis anders geworden. Wenn auch das Lexikon den Ausdruck als „buddhistischer Mönch oder Priester“ bezeichnet und in den Schlußberichten der einzelnen Schriften des Kandschur und Tandschur hochstehende gelehrte Mönche, Übersetzer, Revisoren und Zensoren als *Bande* bezeichnet werden<sup>870</sup>), so gehört diese Sitte eben der Literatur an mit ihrer in bezug auf das kanonische tibetische Schrifttum doch recht weit zurückliegenden Vergangenheit. Auch sonst scheint die dem Klosterleben meist etwas mißtrauisch gegenüberstehende Welt von den *Bandes* keine besonders hohe Meinung gehabt zu haben. In einem Jahrhunderte alten Handbuch der lamaistischen Heilwissenschaft<sup>871</sup>) werden die Novizen geradezu in einem Atemzug mit den Ketzern (*Bonbo*)<sup>872</sup>) genannt. „Einem schlechten Menschen schenke kein Vertrauen und mit den *Bandes* und *Bonbo*-Leuten lasse dich nicht ein<sup>873</sup>)!“ Ein heute geläufiges lamaistisches Sprichwort weiß vom ewig hungrigen Magen der *Bandes* zu erzählen<sup>874</sup>), was uns bei den jungen Menschen wohl nicht weiter wundernehmen kann, vielmehr auf die Verpflegungsverhältnisse in den Klöstern kein günstiges Licht wirft.

Eine andere, in ihrem Ursprung vielleicht auf das chinesische *Scha-mi*, eine Umschreibung des Sanskritwortes *Srāmaṇera*, zurückgehende Bezeichnung, die bei den Mongolen und Kalmüken gang und gäbe ist und durch den Einfluß des früher recht zahlreichen mongolischen Elements nach Kumbum gelangt sein dürfte, lautet *Schabi*<sup>875</sup>). Sie kommt im tibetischen Sprachschatz nicht vor.

Je nach der Vermögenslage der Eltern des jungen Novizen gestaltet sich seine Lage in der neuen klösterlichen Umgebung mehr oder minder erträglich und angenehm. Ganz wie bei uns, haben es auch hier die Kinder wohlhabender Eltern besser als die der

ärmeren. So werden Sprößlinge reicherer Familien meist der Obhut eines wenig bemittelten, befreundeten oder verwandten Lamas anvertraut, der für seine Bemühungen um das geistliche, geistige und zum Teil auch leibliche Wohl und Wehe seines Pfleglings dadurch entschädigt wird, daß er von seinem Schüler bzw. dessen Angehörigen mit Nahrungsmitteln und Kleidung versorgt wird. Manchmal führt dieser Lama seinen Novizen in die heilige Lehre ein, manchmal verrichtet er für ihn auch nur körperliche Arbeit, indem er Wasser und Brennstoff herbeischleppt. Ärmere Knaben treten erst ins Kloster, wenn sie — etwa zehn Jahre alt — imstande sind, als Gegenleistung für erhaltenen Unterricht im bescheidenen Haushalt ihres Mentors vorkommende Arbeiten auszuführen. Wenn sie Glück haben, finden sie dann auch Aufnahme bei einem reichen Lama, der sie unterrichtet und mit allem Notwendigen versieht. Im allgemeinen aber treffen wir bei reichen und gelehrten Lamen die Söhne wohlhabender oder adeliger Eltern an.

Die Schabis nehmen an den Gottesdiensten erst teil, wenn sie fünfzehn bis achtzehn Jahre alt sind, sich also schon eine gewisse Gewandtheit im Rezitieren — und darauf kommt es in der Hauptsache an — zu eigen gemacht haben. Die Teilnahme der Schabis an den großen Versammlungen ist nur mit Erlaubnis des Gebkö, mit dessen Amt wir uns noch bekannt machen werden, gestattet. Die Erlernung der götterdienstlichen Texte usw. geschieht zunächst in rein mechanischer Weise, ohne daß seitens des Lehrers auf den Inhalt eingegangen wird. Dreimal am Tage wird im Anschluß an die Versammlungen im Tempel eine Unterrichtsstunde abgehalten. Zuerst liest der lehrende Lama seinem Adepten vier bis fünf der langen, waagrecht verlaufenden tibetischen Schriftzeilen einer Textseite dreimal vor. Diese Seiten haben übrigens das gleiche Format wie die indischen Palmblattmanuskripte<sup>876</sup>). Dann muß der Schabi das Vorgelesene schlagfertig dreimal hintereinander wiederholen. Die folgende Unterrichtsstunde dient dazu, den gelernten Abschnitt nochmals abzuhören. Erst dann nimmt der Lehrer die nächste Textstelle vor.

Für mangelhaftes Lernen setzt es Strafen, wie Schläge mit einem Stock auf den gebeugten Rücken oder Anbinden an einen Pfahl. In schlimmeren Fällen bleibt der Schabi ohne Tee und Mittagessen oder wird im Winter den Unbilden des Frostes ausgesetzt. Die strafsüchtige Phantasie der Lehrer, deren Vorstellungswelt nach unsern Begriffen noch rein mittelalterlich ist, heckt die merkwürdigsten Peinigungen aus. Selbst Aufhängen des nackten Deliquenten vor den Tempelpforten, wobei der Novize steht und seine Hände an Stricken hochgebunden werden, soll vorkommen<sup>877</sup>).

In den durchschnittlich zehn Noviziatsjahren wird die weitaus meiste Zeit der theoretischen Aneignung, um nicht zu sagen dem Studium des götterdienstlichen Zyklus in seiner ganzen Mannigfaltigkeit gewidmet. Es hängt dabei nicht nur von der zweckmäßigen Einteilung des gewaltigen Lehrstoffs durch die Lehrer, sondern auch von den geistigen Fähigkeiten und dem Fleiß des einzelnen Bande ab, ob er die Aufgabe in fünf Jahren bewältigen kann oder im schlimmsten Falle ein ganzes Jahrzehnt darüber zubringt. Nach der praktischen Seite hin wird dieses Einleben in den Aufbau und den Inhalt des lamaistischen Kultus durch die ständige, wenn auch zunächst noch untätige Teilnahme an den täglichen, sogenannten kleinen Götterdiensten oder Versammlungen unterstützt.

Der gesamte vorgeschriebene Unterrichtsstoff, über den wir bis jetzt, abgesehen von einigen Titeln, so gut wie nichts wissen, besteht ausschließlich aus Gebeten, die während

der Götterdienste, aber auch bei privaten Amtshandlungen gesprochen werden. Dieser Rahmen ist natürlich sehr dehnbar, und seine Ausmaße stehen im Verhältnis zu den Fähigkeiten und dem guten Willen des Novizen selbst. Doch gibt es auch Lamen, die den ganzen götterdienstlichen Zyklus in seinen Texten auswendig beherrschen. Nach einer Mitteilung von Pozdnejev handelt es sich um sechsundzwanzig solcher allgemein gebräuchlichen Texte, ergänzt durch dreizehn andere, die ausschließlich an die furchtbaren Erscheinungsformen der Gottheiten gerichtet werden oder von vornherein für die Dämonen und bösen Geister bestimmt sind<sup>878</sup>). Kennt der Novize diese Texte, so darf er das Kloster verlassen und in seine Heimat zurückkehren, um dort die Stelle eines niederen Geistlichen anzunehmen. Sein Amt ist, den Laien in den verschiedenen, geistliche Fürsprache und Eingriff erfordernden Wechselfällen des Lebens zur Verfügung zu stehen. Nur muß er vorher noch einmal eine Prüfung ablegen, ob er auch die Fähigkeiten besitzt, jeden beliebigen religiösen Text vorzutragen. Außerdem wird ihm die Verpflichtung auferlegt, sich rechtzeitig alle erforderlichen Gebete zurechtzulegen, sobald er von irgendeinem „Gabenherrn“ zur Abhaltung einer Amtshandlung aufgefordert wird. Die niederen Mönche, die infolge mangelnder Begabung, aus Armut oder mangels entsprechender Fürsprache auf eine weitere Laufbahn im geistlichen Stande verzichten müssen, verbringen dann meist ihr ganzes Leben als Hauskapläne unter den Hirten. Sie tragen in ihrem Wirkungskreis die dort übliche Schaffellkleidung, die sie mit dem Mönchsgewand nur vertauschen, wenn sie wieder nach Kumbum oder in ein anderes Kloster zurückkehren.

Für das Verhalten der Novizen gibt es übrigens besondere kleine Handbücher. Sie sollen nicht nur der Hebung des moralischen Standes ihrer eigenen Klasse dienen, sondern auch die Upāsaka-Gelübde einschärfen. Sie enthalten auch Angaben über Gelübde, die sich auf die beiden folgenden höheren Stufen des geistlichen Standes beziehen. Wir können hier an Hand des Katalogs von Schmidt-Böhtlingk drei solcher Schriften nennen: 1. „Die acht Verbindlichkeiten eines geistlichen Lehrlings oder Laienbruders<sup>879</sup>“; 2. „Die übernommenen Verpflichtungen der Laienbrüder und der in den geistlichen Stand getretenen Priester und Novizen“; 3. „Die ehrwürdigen, in Kapitel eingeteilten Worte eines Getsul (Novizen), bei allen Gelegenheiten (Veranlassungen) in gebührender Weise zu sprechen.“

Jeder Schabi hat natürlich den Ehrgeiz, den nächsthöheren Rang, den des Getsul<sup>880</sup>) (*Bild 95*) zu erreichen. In den meisten Fällen vollzieht sich diese Erhöhung in einem Alter von zwanzig bis fünfundzwanzig, ja selbst von dreißig Jahren. Voraussetzung zur Zulassung in diese höhere Stufe der Kleriker ist ein gutes Zeugnis, das der bisherige geistliche Führer dem Schabi ausstellt und das Auskunft gibt sowohl über die erzielten Erfolge beim Studium der religiösen Schriften als auch über die Fähigkeit, weitere — im Sinne des Lamaismus — moralische Verpflichtungen auf sich zu nehmen.

Wie vollzieht sich nun der Ritus der Aufnahme in die nächsthöhere Rangklasse, die des Getsul?

Die Feier findet unter allen Umständen im Tempel statt, und zwar im Anschluß an den Morgen- oder Mittagsgötterdienst. Alle Lamen haben dabei auf ihren Plätzen zu bleiben, um Zeugen der Weihe zu sein. Dieser Ritus ist im Vergleich mit der Aufnahme in das Noviziat verhältnismäßig kurz. Auch wir wollen uns darum auf eine Wieder-



**Bild 92** Novize im Spiel mit älteren Mönchen



**Bild 93** Ein Gelong (links), ein Getsul (rechts) und ein Novize (vorne)



**Bild 94**

Novizen



**Bild 95**

Ein Getsul





Bild 96 Novize aus Kumbum



Bild 97 Novize aus Kumbum



Bild 98 Novizen



Bild 99 Lama aus Kumbum

gabe des Inhalts der Ansprache beschränken, die der den Vorsitz führende Gelong an den Kandidaten richtet: „Um ein Getsul zu werden, bedarf es bei dir des unumgänglich notwendigen festen Entschlusses, der Welt ganz und gar abzusagen! Erwinnere dich dessen, was in den Sūtras gesagt ist! Die Höllenwesen winden sich in Qualen durch das Feuer des Hades; die Pretas leiden unter Hunger und Durst; die Tiere dulden, indem sie einander verzehren; die Menschen sind bedrückt durch die Kürze ihres Lebens; die Himmelsbewohner härmten sich ob ihrer Unfähigkeit, das Selbstbewußtsein zu wecken; in der ganzen Welt gibt es niemals und nirgends Ruhe. Und in der Tat — in welcher der vier Regionen des Saṃsāra du auch immer dein Dasein fristen magst —, es ist eine Region der Leiden, mit wem du auch immer zusammentreffen magst — er wird dir ein Freund der Leiden, was du auch immer gebrauchen magst — es wird zum Gegenstand der Leiden. Deshalb gilt es für dich, um des Wohles der beseelten Wesen willen die Heiligkeit eines allvollendeten Buddha zu erwerben, der allein die erhabene Erlösung und das Wesen ist, das sich von all und jedem Leiden losgesagt. Und darummußt du im Vertrauen auf die heilige Lehre, die uns den Weg zur Erwerbung der Buddha-Heiligkeit zeigt, und im Vertrauen auf die Schar des Saṃgha unbedingt die Gelübde eines Getsuls auf dich nehmen und allerorten und zu allen Zeiten peinlich die zehn Vorschriften beachten!“

Dreimal verspricht der zu Weihende das von ihm Verlangte. Dann schließt er mit den Worten: „Mönch, geruhe, mich aufzunehmen, indem du mich zum Getsul machst!“ Jetzt erfolgt das gleiche Schnalzen mit den Fingern wie bei der Upāsaka-Weihe. Damit ist der eigentliche Ritus zu Ende. Anschließend daran folgen manchmal noch inoffizielle Reden und die üblichen Beglückwünschungen.

Unterdessen wird im Freien eine eigenartige Verrichtung vorgenommen: Dort mißt der Klosterastrolog<sup>881)</sup> mit Hilfe eines in Grade eingeteilten Stäbchens die Sonnenhöhe und teilt noch vor Beendigung der im Tempel stattfindenden Weihe dem leitenden Lama das Ergebnis seiner Beobachtung mit. Dieser setzt sogleich den Kandidaten davon in Kenntnis mit den Worten: „Als ich mich anschickte, dir die Weihe zum Getsul zu erteilen, gab ich Auftrag, die Sonnenhöhe festzustellen, damit du wissest, wen du inständig zu verehren hast. Wenn wir den Augenblick bestimmen, da in deiner Natur die Gelübde eines Getsuls begründet wurden, so war das in dem und dem Jahre, in der und der Jahreszeit, und zwar in dem und dem der drei Monate, und zwar in seiner neuen oder alten Hälfte<sup>882)</sup>. Von den fünfzehn Vierundzwanzigstundentagen dieser Hälfte kommt in Frage dieser und dieser, unter den beiden Teilen dieses Vierundzwanzigstundentages dieser und dieser (Tag oder Nacht), und von den sechs Stunden dieses<sup>883)</sup> Teils diese und diese. Das Maß des Schattens hat soundso viel Grade betragen. Du mußt daran denken, daß dir in diesem Zeitpunkt, in diesem Kloster und von diesem Gelong hier die Gelübde eines Getsuls vermittelt worden sind, und im Einklang hiermit sollst du allen Gelongs und den Getsuls, die älter sind als du, deine Ehrfurcht erweisen. Diesen letzteren hast du einen höheren Platz anzuweisen, ihnen Opfer darzubringen, dich vor ihnen zu verneigen und vor ihnen aufzustehen. Wenn du also verfährt, wirst du Lohn ernten für deinen Glauben an die Verdienste (Gelübde) anderer.“ —

Im Anschluß daran folgt eine Belehrung über die neu übernommenen Verpflichtungen, ihre Einhaltung und die Buße bei Verstößen gegen sie.

Der Getsul hat sechsunddreißig Gelübde<sup>884)</sup> zu beachten. Er gilt bereits als vollkommener Kenner des götterdienstlichen Zyklus, doch steht nichts im Wege, daß er sich weiter in dieses Labyrinth vertiefe und sich mit der bisher unberücksichtigt gebliebenen Glaubenslehre des Lamaismus, soweit sie nicht in den Riten klar zutage tritt, nunmehr als System beschäftige. Im übrigen genießt er selbstverständlich eine größere Selbständigkeit als der Novize, nur ist auch er gehalten, zu allen ordentlichen Versammlungen oder Götterdiensten im Tempel zu erscheinen. Außerdem werden den umsichtigeren und begabteren unter ihnen gewisse Ämter in der Verwaltung des Klosters überlassen.

Der höchste Grad der Weihen führt zum Range eines Gelongs. Als niedrigstes Alter für die Annahme der Weihe zum Vollmönch ist von der lamaistischen Kirchenlehre das zwanzigste Lebensjahr angesetzt. Doch können nur die vermögenderen Getsuls damit rechnen, in diesem Alter zugelassen zu werden; die ärmeren Mitbrüder dagegen müssen sich noch Jahre lang gedulden, um sich die Zulassung durch würdiges Betragen, Alter oder Verdienste um das Kloster zu erwerben. Zur Gelong-Weihe müssen sich die Auserwählten ihre geistliche Gewandung, die übrigens die gleiche bleibt wie bei den vorhergehenden Stufen, vollkommen neu anschaffen. So sind denn auch die bereits bei der Annahme der Novizengelübde überreichten Gegenstände durch neue zu ersetzen, die aber im Verlauf der Zeremonie von sämtlichen anwesenden Lamen scheinshalber auf ihre rituelle Brauchbarkeit hin geprüft werden müssen. Die Weihe beginnt in ihren vorbereitenden Maßnahmen damit, daß der Anwärter drei ihm zusagende Gelongs unter Darreichung von Geschenken bittet, bei der Weihe die vorgeschriebenen Ämter des Ordinator, des Disponenten bzw. Beobachters und des Beichtvaters zu versehen. Bei der Weihe selbst ist für den neuen Anwärter im Tempel an der für ihn bestimmten Stelle ein armseliger Sitz aus heu- oder grasbedeckten Feldsteinen hergerichtet. Damit soll das alte entsagende Asketentum versinnbildlicht werden. Auf einem besonderen Tischchen vor dem Ordinator sind die neue Gewandung und die andern Gebrauchsgegenstände des Anwärters ausgebreitet.

Noch ehe die eigentliche Weihehandlung beginnt, singen sämtliche Lamen einen allgemeinen Bußkanon und halten ein besonderes Offizium<sup>885)</sup> ab. Eine ausführliche Schilderung des ganzen, lange Zeit dauernden Ritus müssen wir uns hier versagen. Nur auf einige wenige Einzelheiten sei hingewiesen. In einer der Ansprachen des leitenden Lamas, das heißt des Ordinator, wird dem Weiekandidaten die Erhabenheit der von ihm angestrebten Stufe vor Augen gehalten: „Der Gelong ist das Haupt der heiligen Lehre, das Mark der Kraft und der Stärke, ein Wesen, das sich von den Leiden losgesagt hat, ein Sohn der Siegreichen, ein Geschöpf, das die Lebenskräfte des Stofflichen und der Sünde durchschneidet und auf dem Pfade des Heils wandelt. Ein Gelong ist, wer sich vollkommen und endgültig die wahren Eigenschaften des geistlichen Wesens zu eigen gemacht hat<sup>886)</sup>.“

Auch die anschließende Beichte sei erwähnt, die dem Anwärter zunächst von dem selbst gewählten Beichtvater an einem gegen fremde Zutringlichkeit geschützten Orte abgenommen, merkwürdigerweise aber später noch einmal vor der ganzen versammelten Geistlichkeit wiederholt wird. An den Anwärter werden siebenunddreißig Fragen gerichtet, von denen aber die unter Nr. 6, 7, 11, 15, 16 und 18 bis 29 angeführten bereits

im Aufnahmeeritus für die Novizen vorkommen<sup>887</sup>). Es seien deshalb hier nur die für uns noch unbekannten Fragen erwähnt. Sie lauten:

„1. Bist du ein Mann? 2. Besitzest du alle Organe eines Mannes? 3. Bist du schon 20 Jahre alt? 4. Sind die geistlichen Gewandstücke bei dir in der gehörigen Unversehrtheit und ist deine Almosenschale unversehrt? 5. Wenn du noch Vater und Mutter dein eigen nennst, hast du ihre Zustimmung erhalten? 8. Suchst du keine Vorteile? 9. Bist du nicht etwa Vermittler in irgendeinem weltlichen Streit? 10. Bist du nicht von jemandem gekauft? 12. Hast du dem Fürsten nicht irgendwie Unruhe bereitet? 13. Hast du keine Hintergedanken, dem Fürsten etwas Böses zuzufügen? 14. Hast du ihm nichts Übles getan oder einen andern dazu veranlaßt? 17. Hast du nicht vollgeweihten Nonnen nachgestellt?“ — Antwortet der Kandidat auf die Fragen 1—5 mit „Ja“, auf 8—17 mit „Nein“, so fährt der Beichtvater fort: „18. Wenn du Schulden hast, ganz gleich, ob große oder kleine, wirst du nach Übernahme der Gelübde eines Gelongs imstande sein, sie zu bezahlen? 19. Hast du nicht schon früher geistliche Gelübde auf dich genommen? 20. Hast du nicht irgendeine der vier Sünden begangen, um deretwillen ein Mönch von der Gemeinschaft (dem Samgha) abgesondert wird? 21. Hast du die Weißen zum Novizen und zum Getsul empfangen? 22. Fühst du einen tugendhaften und keuschen Lebenswandel?“ — Auf diese Frage erklingt die bestimmte Antwort: „Ich lebe tugendhaft und keusch!“ „23. Wie heißt du? 24. Wie heißt dein geistlicher Leiter? — In diesem dringenden Falle darfst du mir seinen Namen nennen<sup>888</sup>)! 25. Höre, o Angehöriger des Mönchstandes! An und im menschlichen Körper können folgende Krankheiten vorkommen: Halswunden, Krätze, Pickel, Sommersprossen, Flechten, Jucken, Kopfgrind, Wunden an den Beinen, Husten, Schwindsucht, Epilepsie, Eßgier, Wassersucht, Grind an den Füßen, Erektionen, Fieberzustände mit Schüttelfrost von ein, zwei und drei Tagen, auch zeitweilige und ständige, Schnupfen, Aufstoßen aus dem Magen, Asthma, Rheumatismus, Galle, Blutspucken, Leberkrankheit, Hämorrhoe, Übelkeit, Erschöpfung der Kräfte, hitziges Fieber usw. Bist du nicht mit einer dieser Krankheiten oder mit einer andern behaftet?“

Sind alle diese Fragen in zufriedenstellender Weise beantwortet und hat sich das gleiche im Tempel wiederholt, dann erfolgt seitens des Disponenten beziehungsweise des Beobachters eine dahingehende Erklärung. Schließlich wird der Kandidat vom Ordinator unter dem Ausruf „Cha!“ und unter gleichzeitigem Schnalzen mit den Fingern zum Gelong ernannt. Damit hat er die höchste überhaupt erreichbare Stufe des lamaistischen Mönchtums erklommen, die zur Ausübung aller geistlichen Handlungen berechtigt (*Bilder 87, 99, 101, 105 und 112*). In früheren Zeiten war es üblich, daß der neueingeweihte Gelong in seiner Ordenstracht neunundvierzig Tage im Tempel<sup>889</sup>) oder sonst an einer einsamen Stätte zubrachte, um sich dem Nachsinnen oder, wie die Buddhisten es nennen, dem Dhyāna, über geistliche Fragen hinzugeben. Heute aber gehört dieser fromme Gebrauch der Vergangenheit an. Der eben zum Vollmönch Gewordene legt nur den Weg bis zu seiner Wohnung innerhalb der Klosteranlage in der eigentlichen Mönchsgewandung zurück, um dort die Standestracht anzuziehen. Dann empfängt er Glückwünsche.

Die Gewandstücke, welche dem Lama bei den Weißen zu den verschiedenen Stufen

überreicht werden, sind eigentlich Ornate, die also nur bei den Götterdiensten und bei Amtshandlungen getragen werden. Im gewöhnlichen Leben dagegen besteht das Kleid des Lamas aus dem Pantsali (*pañtsā-li*, Umschriftung von Sanskrit *pañcāla*), einer Art kurzem meist blauem Leinwandrock, der von den Hüften bis zu den Knien reicht, ferner aus einem hemdartigen Kleidungsstück aus weißer Leinwand und schließlich aus dem Überwurf, dessen Schnitt und Tragweise stark an die altrömische Toga erinnert. Er heißt tibetisch Tschögö<sup>890</sup>), mongolisch Debel. Seine Farbe ist bei den Bandes braun, bei den Getsuls meist rot und bei den Gelongs fast ausschließlich gelb. Dazu haben die gelben Togen einen schwarzen Kragen, bei den roten und braunen zeigt er dagegen die Grundfarbe. Doch müßte der unbefangene Beobachter oft in Verlegenheit geraten, würde man von ihm verlangen, die ursprüngliche Farbe mancher dieser Gewandstücke mit oft recht ehrwürdigem Dienstalter festzustellen. Hohe Lamen tragen außerdem noch Gewänder aus Goldbrokat und hellgelbem Atlas, auch sind bei ihnen besondere dunkelrote Reiseröcke mit einem langen gelben oder dunkelroten Schal in Gebrauch.

Zur Vervollständigung dieses ganzen mönchischen Anzugs gehören noch eine Reihe von Kopfbedeckungen der verschiedensten Formen, deren jede für ein besonderes Amt vorgeschrieben oder einer bestimmten Gelegenheit zugedacht ist. Die bekannteste, übrigens nur bei wichtigen Anlässen getragene, ist ein hohes, spitz zulaufendes raupenhelmähnliches Barrett<sup>891</sup>) mit ziemlich weit herabreichenden weichen Seitenflügeln. Wer sich für die Einzelheiten und Feinheiten der lamaistischen Hutmacherei interessiert, sei auf Austin Waddell verwiesen, der in seinem Buche „The Buddhism of Tibet or Lamaism<sup>892</sup>)“ eine ganze Tafel dieser Kopfbedeckungen bringt.

Zu den unumgänglich notwendigen Geräten eines jeden Lamas gehört die Gebetsschnur, tibetisch Prengwa<sup>893</sup>). Sie besteht aus 108 gleich großen Kügelchen, die durch solche anderer Farbe oder größeren Umfanges in neun Abschnitte geteilt werden und zur Zählung der abgebeteten Sechs Silben „Om mani padme hum“ dienen. Während der Götterdienste legen die Lamen das Prengwa auf das vor ihnen stehende Tischchen, nehmen die Schnur aber unter Ausspruch einer Bannformel sofort wieder in die Hand, sobald der die heilige Handlung leitende Gelong den Vajra ergreift oder das Glöckchen ertönen läßt. Ein Vollmönch muß ferner im Besitz des Tschawri oder Tschawrun<sup>894</sup>) sein, das in Kumbum auch Schabluk genannt wird. Es ist das ein viereckiges Beutelchen, gewöhnlich aus rotem Tuch genäht, in dem eine kleine Metallflasche mit kupfernem Hals steckt. Sie dient zur Aufnahme von geweihtem Wasser<sup>895</sup>), mit dem der Gelong nach dem Genuß von Speisen den Mund ausspülen soll. Ferner führen die Vollmönche in den Brustfalten ihrer Toga ein tibetisches Büchlein mit sich, das sie einer Person, die sie um ihren Segen bittet, auf das Haupt zu legen pflegen.

Im Kloster sind alle Mönche gehalten, die offizielle Kleidung zu tragen. Zu dieser gehören auch hochschäftige Yaklederstiefel. Wenn sich die höheren Lamen in den Tempel begeben, hängen sie einen faltenreichen Mandyas oder Umhang aus grobem tibetischem Tuch von gelber oder roter Farbe um die Schultern<sup>896</sup>).

Wie alle größeren Gemeinwesen, die gedeihen wollen, auf den Grundsätzen der Ordnung aufgebaut sein müssen, so besitzen auch die Tausende von Mönchen und Mönchsanwärtern zählenden Lamaserien eine alle Beziehungen bis ins kleinste regelnde, ziemlich

schwerfällige Organisation. Das trifft natürlich auch auf Kumbum zu. Die Zahl der geistlichen und weltlichen Klosterämter ist recht stattlich. Wir nennen nur die wichtigsten Träger, von denen wir bisher schon einige kennengelernt haben. Vorausgeschickt sei, daß wir auch in den lamaistischen Klöstern auf eine ganze Reihe von Titeln stoßen, mit denen in Wirklichkeit kein besonderes Amt verbunden ist. Man erwirbt sie sozusagen zwangsläufig nach einer gewissen Reihe von Dienstjahren, so wie dies bei uns früher mit einigen Titeln der Fall war, nur mit dem Unterschied, daß der Orient in solchen Dingen noch großzügiger ist als Westeuropa.

Die höchste und wichtigste Persönlichkeit im Kloster ist der Khampo. Er hat einen außergewöhnlich hohen Rang und verkörpert in Kumbum tatsächlich den Reformator Tsongkhapa. Auch im Tempel nimmt er einen entsprechenden Thron ein. Sachlich ist es gerechtfertigt, die Bezeichnung Khampo mit „Professor des größten Wissens der Philosophie, der Metaphysik und der Literatur“ wiederzugeben. Ganz allgemein ist darunter ein als Lehrer tätiger höherer Geistlicher, dann aber auch der Leiter eines Klosters zu verstehen. In der Bedeutung als „Professor der Philosophie usw.“ trifft der Ausdruck Khampo jedoch nur in Verbindung mit dem Begriff Tsan-njid<sup>897</sup>) zu, womit die „Lehre, welche das Wesen der Weisheit behandelt“, gemeint ist. Im eigentlichen Tibet werden als Khampo die Leiter bestimmter, den Klöstern als Lehranstalten angegliederter Kollegien bezeichnet, ferner höhere Kleriker, die den niederen die Annahme der Gelübde vermitteln (siehe Seite 204), und schließlich die Professoren des kanonischen Schrifttums. Überhaupt handelt es sich bei dem Titel Khampo eher um einen hohen Rang als um ein wirkliches Amt. Obgleich der Khampo im Kloster die erste Rolle spielt, ihm über alle wichtigeren Vorkommnisse Bericht erstattet wird und alle bedeutenderen Maßnahmen nur mit seinem Wissen und seiner Erlaubnis durchgeführt werden dürfen, greift er nicht persönlich in den Gang der Dinge ein. Er nimmt auch alle Meldungen nur in seinem Palast entgegen und trifft von dort aus seine Verfügungen. Der Regel nach sollen die Khampos nicht auf Lebenszeit gewählt werden, sondern nur für eine bestimmte Anzahl von Jahren. Dagegen ist die Wahl zur Vorsteher-schaft der philosophischen, metaphysischen, medizinischen und tantristischen Fakultät an diese Vorschrift nicht gebunden.

Noch höher, aber außerhalb der klösterlichen Rangordnung, steht der Gabun<sup>898</sup>). Diesen Titel führt z. B. der Vertreter des Dalai Lama in Tangkar oder Nag-tschu-ka.

Dem Khampo am nächsten steht der Tschödsche-Lama (*č'os-rje bla-ma*), der „Lama, der Herr des Gesetzes ist“. Unter seiner unmittelbaren Aufsicht und Leitung wickelt sich das ganze klösterliche Leben ab. Er verfügt die Abhaltung der Götterdienste und veranlaßt alle nötigen Vorbereitungen. Auch bestimmt er die Lamen, die außerhalb des Klosters auf Bitten und Antrag der „Gabenherren“ Amtshandlungen zu vollziehen haben. Ferner steht ihm das Recht zu, Urlaub für längere Fristen zu erteilen. Auch wacht er — wie es schon in seinem Titel zum Ausdruck gelangt — darüber, daß der Klerus die heiligen Schriften erlernt. Mit einem Wort, dem Tschödsche-Lama, der auch Tsoktschen-Schelugo, „erster Bürgermeister“, und „Tsoktschen-Tschengu<sup>899</sup>)“ (*Bild 113*), „erster Gesetzgeber“, heißt, sind alle Lamen und Tschöpas unterstellt. Diesem hohen Würdenträger gebühren zwei Stäbe als Zeichen seines Amtes:

ein kleinerer, der stets von einem seinen Spuren folgenden Diener getragen wird, und ein größerer, schwererer, der neben dem Thron seines Inhabers in der großen Versammlungshalle seinen Platz hat<sup>900</sup>). Dieser 1,2 m lange und 5 cm dicke Eisenstock ist vierkantig und hohl. Über seinen Inhalt konnte ich nichts in Erfahrung bringen, doch soll er nach einer Angabe von Cybikov mit Salz gefüllt sein. Seine Seitenflächen sind im mittleren Teil mit langen, kunstvoll geschmiedeten Gold- und Silberflächen geschmückt, in die Edelsteine gefaßt sind. An einem Ring oberhalb der Schmuckleisten sind zwei Khadaks befestigt (*Bild 113*). Diesen Stab trägt der Tsoktschen-Schelugo aber nur innerhalb der Versammlungshalle, wenn er auf das Betragen der Mönche aufpaßt. Er ist nicht nur das Zeichen seiner Würde als Leiter der geistlichen Angelegenheiten des Klosters, sondern auch ein Züchtigungswerkzeug, von dem der Träger gegen unbotmäßige Mönche und solche, die gegen die Klosterregeln verstoßen, oft recht ausgiebig Gebrauch macht. Die Gezüchtigten nehmen in gebückter Haltung stöhnend die Streiche entgegen. Wie groß der Respekt vor diesem Würdenträger ist, beweist die Tatsache, daß jeder Lama in größter Eile ins nächste Versteck verschwindet, wenn er einen das Kloster besichtigenden Tsoktschen-Schelugo im Dienstanzug, das heißt mit dem Raupenhelm auf dem Kopfe und einem vorausgehenden, den Eisenstock tragenden Begleiter ankommen sieht. Zusammengekrümmt und den Kopf mit dem Umhang verdeckend, wartet er so lange in seinem Versteck, bis der hohe Würdenträger vorbei ist.

Der Tsoktschen-Schelugo ist in der Tat ein mächtiger Mann. An ihn müssen sich auch Fremde wegen der Erlaubnis zum Besuch des Klosters wenden. Bei festlichen Gelegenheiten und im Dienst trägt er einen mit zwei Armlöchern versehenen kürassartigen, silberverbrämten Panzer, dessen unterer Rand von einem 30 cm langen Tuchstreifen eingesäumt ist. Über dem Panzer, der die Schultern wesentlich breiter erscheinen läßt, trägt der Tsoktschen-Schelugo seine offizielle Kleidung. In der Freizeit, also außer Dienst, wird der Panzer abgelegt, der Tuchstreifen in dessen Höhlung gestopft und das Ganze in einen Puloschal eingeschlagen und aufbewahrt.

Mit dem Tsoktschen-Schelugo steht dem Ansehen nach der Tschö-ratschengu<sup>901</sup>) gleich, der die Aufsicht über den Betrieb der philosophischen Fakultät führt (*Bilder 185, 188*). Leiter dieses Kollegs aber ist der Klosterabt, der Khampo selbst. Die Vorlesungen finden gewöhnlich im Tschö-ra statt, manchmal auch im Roten Palast.

Dem Range nach die nächstwichtige Persönlichkeit haben wir im sogenannten Tiba-Lama vor uns, was wörtlich den „einen Thron innehabenden Lama<sup>902</sup>)“ bedeutet. Der Träger dieses hohen Amtes in Kumbum, der übrigens auch an den Versammlungen im Mar-brang teilnimmt, machte auf mich, als ich ihn zum ersten Male sah, keinen würdigen Eindruck. Er war in eine schäbige rote Toga gekleidet und hielt beim Gehen krampfhaft seinen Raupenhelm im Gleichgewicht. Vor ihm schritt ein Schabi mit einem Teller, auf dem Papier, Früchte und Süßigkeiten ausgebreitet lagen (*Bild 46*). Trotz seines unbedeutenden Aussehens ist der Tiba-Lama eigentlich der Vorsitzende bei den Götterdiensten und den andern kultischen Versammlungen. In all den Klöstern, die wie Kumbum einen Khampo als Abt und einen Tschödsche haben, besteht seine Haupttätigkeit also darin, über den ordnungsgemäßen Vollzug der Riten und des Kultus zu wachen.

Das ist bei ihrem verwickelten Aufbau wahrlich kein leichtes Amt und erfordert jahrelange Erfahrung.

Eine Art Bindeglied zwischen den Spitzen der Geistlichkeit sowie der Verwaltung des Klosters und den Trägern niederer Ämter oder Ehrenämter bilden die Lotsawas<sup>903</sup>), ein Titel, dem wir besonders häufig in den Schlußbemerkungen der Traktate des Kandschur und Tandschur bei den Namen der Übersetzer aus dem Sanskrit (und manchmal auch aus dem Chinesischen) begegnen. Dieses aus dem Altindischen übernommene Wort bedeutet „Übersetzer“ oder überhaupt „Sprachkenner“. Daraus hat sich nach der lamaistischen Überlieferung die amtliche Bezeichnung für einen Lehrer der Theologie entwickelt, zu dessen Obliegenheiten es gehört, den Gelongs die religiösen Satzungen zu erklären. Da sich diese, soweit sie nicht den Klosterfakultäten angehören, aber nur selten mit dem weiteren Studium des Buddhismus abgeben, so mangelt es dem heutigen Lotsawa an einer seinem Titel entsprechenden Beschäftigung. Seine Tätigkeit muß sich also darauf beschränken, den Tiba-Lama in Verhinderungsfällen bei den Götterdiensten zu vertreten, also dabei die Aufsicht auszuüben. Größere und große Klöster, so auch Kumbum, verfügen immer über mehrere Lotsawas, die von vornherein eigens für dieses Aufsichtsamt eingesetzt sind, finden doch oft genug in verschiedenen Tempeln gleichzeitig kultische Handlungen unter Teilnahme zahlreicher Gruppen des Klerus statt und bedürfen doch alle der geistlichen Überwachung.

Die Zuständigkeit dieser Mönche beschränkt sich gewissermaßen auf den kultischen Aufbau innerhalb der Götterdienste. In Fragen der Zucht und Ordnung werden sie von einer andern, auch nach außen hin recht wirksam und nachhaltig auftretenden und darum sehr gefürchteten Klasse ihrer Standesgenossen unterstützt, nämlich der Klosterpolizei (*Bilder 108 und 109*). Ihre Angehörigen führen den Titel Gebkö oder Geskö<sup>904</sup>). Das bedeutet auch nach mongolischer Übersetzung<sup>905</sup>) ungefähr „Disponent über die Tugend“. Rockhill hat die Inhaber dieses Postens in Kumbum mit Gekor-Lama bezeichnet; doch dürfte das auf ein Versehen zurückzuführen sein, da die Silbe „kor“ in dieser Zusammensetzung, wie man sie auch immer auflösen mag, keinen Sinn ergibt. Sarat Chandra Das notiert diese von Rockhill in die Literatur eingeführte Bezeichnung ebenfalls<sup>904</sup>). Die Gebkö haben während der Tempeldienste auf äußere Ordnung zu achten und über das moralische Verhalten, also über die „Tugend“, die sich doch im Benehmen des Klerus äußern soll, zu wachen. Natürlich bezieht sich die Aufsicht in erster Linie auf die jüngeren und jüngsten Glieder der Ordensgemeinschaft. Der Gebkö ist aber auch gehalten, der Jungmannschaft eine Beschäftigung zuzuweisen, falls dies nicht schon durch eine andere Dienststelle geschehen sein sollte.

Das Wahrzeichen der Würde eines Gebkö, von dem er sich weder im Tempel noch außerhalb desselben trennen soll, ist der Dschugdo<sup>906</sup>), zu deutsch „Knüppel“. Der  $\frac{1}{2}$  m lange und etwa 4,5 cm dicke Stock ist gewöhnlich aus dem wohlriechenden Holz einer Baumart namens Agarü<sup>907</sup>) gefertigt. An diesem Amtsstab sind immer Khadaks befestigt, die dem Gebkö als Zeichen des Dankes von seinen Untergebenen gestiftet wurden. Sobald sich unter den Novizen während der Götterdienste lautes Benehmen oder gar Lärm bemerkbar macht, schlägt der Gebkö mit dem Stocke an eine der Tempelsäulen, worauf augenblicklich Stille eintritt. Dann ruft er die



Schuldigen zu sich heran und verabreicht ihnen auf den gekrümmten Rücken eine nach der Schwere ihres Vergehens abgemessene Zahl Schläge.

Das Amt des Gebkö halten die Anhänger der Gelben Kirche für eines der ältesten nicht nur des Lamaismus, sondern des Buddhismus überhaupt. Sie weisen dabei darauf hin, daß zu Tsongkhas Zeiten die erste Wiedergeburt des Dalai Lamas den gleichen Dienst versah, während im berühmten indischen Kloster Nālanda<sup>908)</sup> der Mönch Nāgārjuna<sup>909)</sup> zwölf Jahre lang dieses Amt innehatte. Auch Ananda, des Meisters Lieblingsschüler, war schon zu Lebzeiten Gautama Buddhas mit der Ausübung der Gebkö-Pflichten betraut.

In jedem Kloster gehören zum Haupttempel mindestens zwei ältere und zwei jüngere Gebkö. Bei den übrigen Tempeln ist ihre Zahl durch die Bedürfnisse des ständigen Dienstes bedingt. Ihre nächsten Gehilfen sind die Geïks, die darauf zu achten haben, daß die Weisungen ihrer Vorgesetzten genau erfüllt werden. Sie müssen auch für die Vorbereitungen zu den Götterdiensten Sorge tragen, z. B. daß in bestimmten Fällen während der Zeremonien und Rezitationen der Tee rechtzeitig fertig ist und die Zutaten beigebracht sind. Zur Ausrüstung der Geïks gehören die gleichen Knüppel, wie sie von ihren Vorgesetzten im klösterlichen Polizeidienst gebraucht werden. Cybikov weiß in den Tagebuchblättern seiner Pilgerreise nach Lhasa zu berichten, daß die dortigen Geïks Knüppel führen, deren Ausmaße im direkt proportionalen Verhältnis zu ihrer persönlichen Schneidigkeit stehen<sup>910)</sup>.

Als niederer Hüter der Ordnung, gewissermaßen als Polizeisoldat, tut der Dobs<sup>911)</sup> Dienst. Diese Vertreter der Hermandad rekrutieren sich aus ungebildeten, brutalen und athletischen Leuten, die an Feiertagen, wie z. B. beim Butterfest, auf das Laienpublikum losgelassen werden. Sie sind immer zu Streitigkeiten bereit und greifen mit Vorliebe zu ihren Knütteln. Ihre Uniform zeichnet sich durch Schmutz aus. Ja sie steigern diesen noch künstlich in dem Glauben, daß ihnen Schmutz ein grimmiges Aussehen verleihe. Diese Tapferen waschen sich niemals, sie beschmieren vielmehr Gesicht und Hände mit dem verfetteten Ruß vom Boden der Kochtöpfe, so daß sie fast wie Neger aussehen. Ein Dobs ist außerdem auch immer zerlumpt. Ja, oft zerfetzt er seine klösterliche Robe absichtlich, um dadurch bei seiner Umgebung einen noch schreckenerregenderen Eindruck hervorzurufen. Stiftet ihm das Kloster ein neues Kleidungsstück, so schmiert er mit seinen schmutzigen Händen so lange Butter darauf, bis alle Fasern der Gewandung davon durchdrungen sind. Die äußerste Eleganz gilt als erreicht, sobald das Kleid den Glanz einer düsteren, samtähnlichen Patina erlangt hat und steif ist wie ein Panzer. Bei feierlichen Anlässen tragen die Dobs eine Weste aus Silberbrokat. Außer diesen sozusagen amtlichen Vertretern der klösterlichen Ordnung gibt es noch illegale Polizisten, die sich aus eigener Machtvollkommenheit einsetzen und als Beschützer der klösterlichen Tugenden auftreten. Sie erinnern noch mehr an den Typus des Bravado und sind noch schmutziger als ihre gesetzlich zugelassenen Mitbrüder.

Eine weitere, im kultischen Leben der Lamaklöster höchst wichtige Persönlichkeit ist der Umdsa<sup>912)</sup>, auch Umdse genannt (*Bild 185*). Dieser Besitzer einer tiefen Baßstimme ist nächst dem Gebkö bei allen Götterdiensten anwesend. Beim Vortrag der

heiligen Texte, der Beschwörungsformeln usw. hat er dem Chor des Klerus den Ton anzugeben und eine Art Ansager zu spielen; er ist also dafür verantwortlich, daß die Rezitation der Texte usw. keine Unterbrechung erfährt. Diese Aufgabe kommt übrigens auch in der Amtsbezeichnung insofern zum Ausdruck, als sie „den Anfang machen“ bedeutet. Da die Regeln des Tempeldienstes den Lamen vorschreiben, die Worte der Gebete immer gleichzeitig mit dem Umdsat auszusprechen, werden für diesen Posten, wie schon angedeutet, immer Leute gewählt, die sich durch eine kräftige Baßstimme auszeichnen, dabei aber den götterdienstlichen Zyklus gut beherrschen. Ihre Zahl entspricht derjenigen der Gebkös; auch ist sie, ebenso wie bei den Gebkös, von der Zahl der ständig bedienten Tempel abhängig. Überdies gibt es auch noch überzählige Vertreter dieses Amtes.

Über die restlichen beamteten Mönche und ihre Pflichten kann ich mich kurz fassen. Es sind in erster Linie die Sakristane oder Küster, Tschödpö<sup>913</sup>) genannt, die, wie ihr Name — Opferbeflissene — besagt, alle in diesen Bereich gehörende Aufgaben zu erledigen haben. Sie zünden die Butterlämpchen und Weihekerzen an, wechseln das Opferwasser und reinigen die Gefäße. Ihre Kleidung ist eine dunkelrote Toga. Die Opfergaben der Gläubigen fließen meist in ihre Taschen. Sie stürzen sich auf die vermögenden Pilger, zeigen ihnen alle Wunder ihres Tempels, halten ihnen Reliquien über die Köpfe, geben ihnen geweihtes Wasser zu trinken und lassen sich dafür gut bezahlen. Auch die ihnen zugeteilten Gehilfen, die an den verschiedenen Schreinen Wache halten, nehmen gern Almosen in Empfang.

Eine wichtige Rolle bei den Vorbereitungen zu den kultischen Feiern spielt auch der Dschama<sup>914</sup>), dem, streng genommen, in Übereinstimmung mit dem Inhalt seines Amtstitels die Bereitung des Tees für die im Tempel versammelte Klostergemeinschaft obliegt. In Wirklichkeit aber ist sein Tätigkeitsfeld viel ausgedehnter. Man wählt dafür ältere, erfahrene Lamen. Ihre Aufgabe ist es, zahlreiche Opfer wie das Torma und das Sor<sup>915</sup>) herzustellen. Das ist wahrlich keine leichte Aufgabe, wenn man bedenkt, daß jedem der zahllosen Buddhas und der Gottheiten ein besonders zusammengestelltes Opfer gebührt.

Zu den übrigen, in irgendeiner Weise am Tempel- oder überhaupt Klosterdienst beteiligten Mönchen gehören — soweit es sich um geistliche Dinge handelt — die Helfer des Umdsat, nämlich die Musikanten. Selbst in den kleinsten Klöstern muß ihre Zahl einundzwanzig betragen. Sie sind in ein eigenes Orchester zusammengefaßt.

Schließlich sind noch zu nennen: die Tempelwächter, die Lamen, die durch Gongschläge oder Blasen auf dem Muschelhorn<sup>916</sup>) zum Götterdienst rufen, der Klosterastrologe<sup>917</sup>), die Ärzte<sup>918</sup>), ein sogenannter „Gesetzeslama<sup>919</sup>)“, die Ikonographen<sup>920</sup>) und die Buchdrucker<sup>921</sup>). Letztere fünf sind, da sie sich als Gelehrte und Künstler einem freieren Beruf hingeben und ihre Tätigkeit nur von Fall zu Fall benötigt wird, der Klosterverwaltung nicht eingegliedert.

Der Gesetzeslama hat im wesentlichen die Aufgabe, das Studium, die Erklärung der Dogmen, die Aufzeigung der Besonderheiten der Riten wie die Beschäftigung mit den Beschwörungsmethoden zu leiten. Dadurch erwirbt er sich Fähigkeiten, die er im Bedarfsfalle auch zugunsten des Klosters und seiner Angelegenheiten anwenden muß.

Dies trifft zu bei Bannung böser Geister, bei Rezitation von Gebeten und bei Vollziehung geheimnisvoller kultischer Handlungen, durch welche z. B. Regen auf die Erde herabgezogen oder aber von ihr ferngehalten werden soll. Auch muß als ihre Aufgabe noch die Bestimmung der Stätten genannt werden, an denen die Seelen Verstorbener wiedergeboren werden, eine Tätigkeit, die bereits in das Gebiet der Lehre von den Tulkus hinüberspielt.

Mehrere Gelongs haben außer ihren eigentlichen Aufgaben noch das Amt der Wahrnehmung von wirtschaftlichen Interessen des Klosters und seiner Vertretung gegenüber den Zivilbehörden. Sie sind also u. a. die Rechnungsführer oder Verwalter des Klosters, die Nirba oder Nerba<sup>922</sup>). Dieses Wort kommt von njerwa<sup>923</sup>), „Vorsorge treffen“ oder „etwas anschaffen“. Der Nerba kauft also alles und nimmt entgegen, was an Geldeswert und Lebensmitteln bei der Verwaltung des Klosters einläuft. Ihm oder einem vom Khampo eigens ernannten hohen Lama obliegt auch die „Sammlung von Almosen“. Zu diesem Zwecke werden oft Jahre andauernde weite Reisen unternommen. Der Nerba ist aber auch für die gesamte Einrichtung verantwortlich. Ferner schließt er Verträge ab, die das Kloster auf sich nimmt, wie z. B. Transporte von Tee oder Salz. Bei der Abwicklung seiner Geschäfte unterstützt ihn der Demtschi<sup>923</sup>), der unter der halbmongolischen Bezeichnung Dsasak-Lama, „leitender Lama“, bekannter ist. Ihm unterstehen alle vom Kloster gedungenen Arbeiter und Handwerker, die von außerhalb kommen. Ebenso betreut er die dem Kloster gehörigen Ländereien, achtet auf die Ausführung der Feldarbeiten und überwacht die oft sehr stattlichen Herden. Die meisten Klöster sind reich an Liegenschaften und Viehbesitz; fast alle betreiben Handel, übernehmen Transporte und besorgen die Wula<sup>924</sup>), das heißt die postmäßige Personenbeförderung. Die großen Gompas<sup>925</sup>) oder Klöster beherrschen meist ein ansehnliches Gebiet, das von Pächtern bewirtschaftet wird, die sich in einem ähnlichen Abhängigkeitsverhältnis von ihren geistlichen Feudalherren befinden wie unsere Hörigen im Mittelalter. Sie leisten dem Kloster alljährlich Abgaben in Gestalt von Getreide, Viehfutter, Butter, Käse, Wolle, Viehdung und andern landwirtschaftlichen Erzeugnissen. Auch müssen sie Frondienste tun, die Beförderung des Gepäcks von reisenden Lamen übernehmen und zur Instandhaltung des Klosters beitragen. Ohne die Erlaubnis des Klosters dürfen die Pächter ihr Land nicht verlassen, es sei denn, daß sie Pilgerfahrten unternehmen.

In der Klosterkanzlei sind neben den Schreibern zwei Hauptbeamte tätig, der Donir<sup>926</sup>) und der Schandsodba<sup>927</sup>). Ersterer wird aus der Zahl der begabten jüngeren Lamen gewählt und führt unter unmittelbarer Aufsicht des Khampo und des Tschödsche den Schriftwechsel mit allen Behörden. Auch sorgt er für den Umlauf der nötigen Verfügungen. Sein äußeres Kennzeichen ist eine braune Glaskugel, die an Stelle des üblichen Vajra auf dem Barrett befestigt ist. Der Schandsodba, dem wir übrigens nur in großen Klöstern mit zahlreichen Hörigen begegnen, ist, wie sein Titel besagt<sup>927</sup>), der, „in dessen Hand sich der Schatz befindet“. Er wird gleich allen Angestellten für weltliche Obliegenheiten vom Klosterrat aus den ältesten und erfahrensten Mönchen gewählt, gehört aber zu den Lamen, die das Gelübde eines Gelongs nicht abgelegt haben. Stets sind ihm einige Helfer beigegeben. Die Stellung der Schandsodba ist nicht nur eine der angesehensten in der ganzen Klosterverwaltung, sondern auch eine der einträglichsten,

trotzdem ihr Inhaber keine festen Einkünfte bezieht. In früheren Zeiten wurde er von der kaiserlichen Regierung aus dem Li-fan-yüan<sup>928</sup>) in Peking bestätigt, das ihm eine Urkunde und ein goldenes Amtssiegel nebst den andern üblichen Abzeichen ausstellte und seine Vorrechte bestätigte.

Die auswärtigen Angelegenheiten des Klosters werden von Êrh-lo-ye bearbeitet (Bild 87).

Ungeachtet dieser verhältnismäßig großen Anzahl von Stufen in der Rangordnung der Lamén und der Menge der verschiedenen Ämter, Ämtchen und Titel herrscht unter den Mönchen eine fast brüderliche Gleichheit. Das Auftreten der Äbte und des höheren Klerus gegenüber ihren minderen Brüdern ist außerordentlich einfach. Von irgendwelchem Stolz oder Hochmut kann keine Rede sein. Jeder Vorgesetzte ist für seine Untergebenen beinahe so zugänglich wie ein Standesgenosse. Ob das der patriarchalen Einfachheit der Lebenshaltung zuzuschreiben ist oder in den klösterlichen Bestimmungen seine Ursache hat, ist schwer zu sagen. Sicher ist, daß in den Klosterregeln, besonders in den die Vorgesetzten betreffenden Stellen, ein sehr praktischer und gesunder Sinn zur Geltung kommt. Die Personen, die für das eine oder andere Amt in Frage kommen, werden stets auf eine gewisse Zeit gewählt. So heißt es in einer Regel<sup>929</sup>): „Da die älteren Lamén, wenn sie lange in ihren Ämtern verbleiben, zu Streitigkeiten geneigt sind und eigenmächtig werden, wodurch sich Schädigungen der Angelegenheiten ihrer Abteilung ergeben können, müssen sie gewechselt werden. Erfolgt aber ein solcher Wechsel häufig, dann liegt andererseits wieder die Möglichkeit dienstlicher Vernachlässigungen infolge der ungewohnten Tätigkeit vor. Im Hinblick hierauf werden als Dienstzeiten festgelegt: für den Khampo, den Tschödsche, den Tiba-Lama und für den Lotsawa neun Jahre, für einen Gebkö, einen Umdsat, einen Geik und einen Nirba sieben Jahre, für einen Demtschi und Donir fünf Jahre. Wenn sie den Obliegenheiten ihrer Ämter geflissentlich nachkommen und nach Ablauf ihrer Dienstzeit eine reiche Erfahrung offenbaren, können sie aufs neue für ihre Posten bestimmt werden. Öfter als dreimal soll sich dies aber nicht wiederholen.“ In Wirklichkeit kommen diese Satzungen aber fast niemals zur Durchführung. So z. B. wird stets ein zum Khampo (Klosterabt) gewählter Mönch sein Leben in diesem Amte beschließen. Auch werden fast regelmäßig die ein Amt ausübenden Glieder der Mönchsgemeinschaft vor Ablauf ihrer dritten Dienstzeit mit einer Rangerhöhung bedacht.

Die lamaistischen Mönche leben nicht in Gemeinschaften wie die Angehörigen der christlichen Orden, deren einzige Ausnahmen in dieser Hinsicht die Kamaldulenser der römisch-katholischen und die Kellioten der griechisch-orientalischen Kirche auf dem Berge Athos<sup>930</sup>) sind. Die tibetischen Klöster sind Städte, in denen entweder jeder Mönch sein eigenes Haus bewohnt oder zwei sich in einen Raum teilen. Wohnt der Mönch allein in einem Hause, so ist er auch dessen Eigentümer, ob er es nun selbst gebaut, ererbt oder gekauft haben mag. Ebenso hat der Lama das Recht, sein Haus einem seiner Schüler oder Verwandten zu vermachen, falls dieser dem gleichen religiösen Orden angehört. Die Mönche sind gehalten, sich selbst zu beköstigen. Daher finden wir in den Lama-Klöstern auch nicht die Einrichtung des Refektoriums zur Einnahme der gemeinschaftlichen Mahlzeiten, wenn anders wir nicht das Teetrinken während der



von einer höheren Mauer umgeben. Die Dächer sind ein beliebter Aufenthaltsort für die dienstfreien Lamen. Dort wird auch Getreide oder Obst zum Trocknen ausgebreitet. Dieser zuletzt beschriebene Haustypus (*Bild 79*) herrscht besonders im südlichen Teil des Klosters und östlich der Schlucht vor. Längs der auf den Terrassen reihenweise erbauten Wohnhäuser verlaufen am Terrassenrande breite Wege, die nach außen zu von einer meterhohen Steinbrüstung eingesäumt sind. Auch unter sich sind die Lehmterrassen durch steile Verbindungspfade oder Steinstufen miteinander verbunden. Die ersteren sind nach längerer Regenzeit schlüpfrig und ausgewaschen und daher schlecht gangbar.

Die Lamen von Rang wie die Inhaber hoher Ämter und Würden sowie die reichen Trapas bewohnen eigene Paläste von meist chinesischer Architektur, während die Gebäude der Wiedergeburten tibetische Bauart aufweisen. In ihren Höfen flattern an hohen Stangen Gebetswimpel mit magischen, meist Glück und Wohlfahrt symbolisierenden Zeichen. Diese Paläste enthalten mehrere Zimmer mit reichem Teppichbelag. Die Gelasse der Tulkus und reichen Trapas heißen Trakhang oder Takhang<sup>932</sup>), womit ursprünglich ein Schulgebäude, dann aber auch die Residenz eines Mönchs von Rang gemeint ist. Nach einer Angabe von Cybikov<sup>933</sup>) sollen sie auch Karba oder Garba heißen.

Im Trakhang, in den Dienstwohnungen und Ställen werden auch die hochherzigen Wohltäter und Stifterinnen samt Begleitung und die zu Besuch weilenden Verwandten eines Lamas sowie die dem Tulku nahestehenden Pilger gewöhnlich auf zwei bis drei Tage untergebracht. Fremde werden manchmal in den Privathäusern der hohen Lamen, und zwar meist in abgelegenen Räumen, einquartiert. So wohnte die Französin Frau Alexandra David-Neel und später ich vorübergehend im Palast des Pegyai-Lama. Arme Mönche haben das Vorrecht, eigene Verwandte auf die Dauer des Besuches bei reicheren Klosterbrüdern einzuquartieren. Stets aber sind die Besucher beiderlei Geschlechts in einem gemeinsamen Raum untergebracht, wo sie, angetan mit ihrer Kleidung, die Nacht verbringen. Allerdings ist Frauenbesuch im Kloster etwas sehr Seltenes, da der holden Weiblichkeit das Betreten Kumbums nur an drei bis vier hohen Festtagen im Jahre erlaubt ist.

Solcher fast ausschließlich den Tulkus gehörenden Gebäude soll es nach einer Notiz von Cybikov<sup>934</sup>) in Kumbum achtzig geben. Viele von diesen Wiedergeburten leben aber, trotzdem sie in die Liste von Kumbum eingetragen sind, gar nicht in diesem Kloster, sondern in ihren eigenen Lamaserien. Sie kehren also nur vorübergehend, und wenn sie das Bedürfnis empfinden, ihre engere geistliche Heimat zu besuchen, nach ihrem Palast in Kumbum zurück.

Daß es sich jede tibetische Familie zur Ehre anrechnet, mindestens einen ihrer Söhne Mönch werden zu lassen, wurde bereits berichtet. Man will einen Esser weniger haben. Dann aber ist auch der Wunsch rege, reichlich „Tugenden anzusammeln“<sup>935</sup>). Dieses Tugendverdienst wird weiter gesteigert, wenn die Eltern ihren Sohn im Mönchsstande unterstützen. Meist erstreckt sich die Fürsorge auch auf die Lehrer und Leiter des Sohnes und auf die ganze engere Klostersgemeinschaft, der der Sohn angehört. Durch solche Freigebigkeit wird der Spender zum „Gabenherrn“, wenn er dies nicht schon vorher gewesen war. So besitzt denn das Kloster dank der zahlreichen, gewissermaßen geistlichen Verwandtschaftsbeziehungen nach außen hin eine ständige Einnahmequelle, aus der seine

Insassen je nach ihrer Stellung im Klerus einen mehr oder minder ergiebigen Nutzen ziehen. Da für den Konvent kein gemeinschaftlicher Tisch besteht, liegt für den einzelnen hierin oft genug eine nicht zu verachtende Beihilfe, läßt ihm doch die Klosterverwaltung je nach seinem Rang innerhalb der Gesamtheit nur Naturalien, wie Korn, Butter usw., zukommen. Aller irdischen Sorgen sind nur die Lamen enthoben, die sich ganz und gar dem Studium der religiösen und philosophischen Literatur oder auch der Medizin- und Tantra-Systeme hingeben wollen.

Da der Buddhismus in Wirklichkeit keine Gelübde auf Lebenszeit kennt, steht den Adepten seines Mönchtums auch bei den Lamaisten nichts im Wege, jederzeit in den Laienstand zurückzukehren. Diese Rückkehr in die Welt geschieht, wenn sie freiwillig erfolgt, ohne besondere Zeremonien. Vorschrift ist, daß der Austretende dem Abt eine Butterlampe, eine Weihrauchkerze, etwas Tee und einen Teller mit Fleisch darbietet. Nachdem der Abt ein entsprechendes Gebet über den aus dem Klosterverband Scheidenden verlesen und ihn mit einem Buche gesegnet hat, verläßt der einstige Kleriker in weltlicher Kleidung und mit all seiner beweglichen Habe das Kloster. In den meisten Fällen fehlt aber dem ins Kloster Eintretenen der Mut zu diesem Entschluß. Solche Menschen gehören dem Mönchsstande nur mehr mit Unlust an; sie sinken schnell zu Drohnen des Lamaismus herab, die immer mehr Wert auf Essen und Trinken legen, die ihre Geldgier nicht mehr bezähmen können und deren Moral zu wünschen übrig läßt. Meist ist das Ende dann die zwangsweise Versetzung in den Laienstand wegen Vergehens gegen die Klostersatzungen und die Gelübde. Wenn ein Gelong oder Schabi gegen die vier Grundversprechungen des Mönchtums verstößt, so bestimmt die Klosterregel, ihm alle Mönchsgewänder und Geräte abzunehmen. Außerdem erhält er achtzig Schläge. Nach einer Probezeit gilt er als rehabilitiert, vergeht er sich aber aufs neue gegen das gleiche Gelübde, so wird er aus dem Kloster ausgestoßen und nach weltlichen Gesetzen gerichtet; seine Habe aber wird eingezogen.

Sowohl für die freiwillig aus dem geistlichen Stand Scheidenden als auch für die Ausgestoßenen hat die tibetische Sprache ein und das gleiche Wort: Talog oder Kalog<sup>936</sup>).

Einer Gestalt, die im Leben des einzelnen Lamaisten, des Mönchs wie des Laien, eine hervorragende Rolle spielt, möchten wir hier noch Erwähnung tun, des Tsawai-Lamas<sup>937</sup>). Der Ausdruck, den Jäschke in seinem Wörterbuch mit „Lehrpriester“ wiedergibt, wobei er dem Sinne nach annähernd das Richtige trifft, bedeutet in wörtlicher Übersetzung „Wurzel-Lama“. Damit soll gesagt werden, daß dieser Mönch zu dem Gläubigen in einer besonders engen Beziehung steht. Auch wird dieser Lama von den Laien selbst gewählt. In ihm soll das sittliche Verhalten jedes einzelnen seine wurzelhaft gefestigte, unerschütterliche Grundlage finden. Der „Wurzel-Lama“ ist also eine Art Seelenberater oder ständiger Beichtvater, dem man sich durch irgendwelche inneren Beziehungen oder auch einfach als Wohltäter und „Gabenherr“ besonders verbunden fühlt. In den lamaistischen Schriften ist von dem Tsawai-Lama sehr oft die Rede. Jeder Mönch, der einem beliebigen Gläubigen das in Anmerkung 836 näher erörterte Lung Abischik vermittelt, wird damit ohne weiteres zu dessen Tsawai-Lama.

Endlich sei noch die Rede von einer Klasse oder, genauer, von Klassen geist-



licher und halbgeistlicher Personen, die im täglichen Leben des Lamaisten eine bedeutende und je nach den Umständen gefürchtete Rolle spielen. Mangels Kenntnis und Zugänglichkeit irgendwelcher einschlägigen Literatur müssen aber alle Versuche, sie in die Ordnung des Klerus der Gelben Kirche ein- oder ihr anzugliedern, vor der Hand als verfrüht gelten. Mit dem üblichen Satz, daß sie „gewissen“ Sekten angehören oder besondere Orden bilden, ist da wenig geholfen. Am leichtesten ist noch mit den als Bande aus den Klöstern austretenden Mönchen fertig zu werden, die, wie berichtet, durch Rezitieren heiliger Schriften und Vollziehen der einfachen Riten bei den Hirten ihre Dienste ausüben. Von ihnen unterscheiden sie sich übrigens äußerlich durch das kurzgeschorene Haar. Selbstverständlich haben die Zelteigentümer und Besitzer der Herden für das leibliche Wohl ihrer Hauskapläne Sorge zu tragen. Ihre Stellung zur Gelben Kirche steht fest, da wir wissen, daß sie dieser ihre Erstlingsweihe verdanken. Gleiches gilt von den lamaistischen Anachoreten oder Einsiedlern, die im Rahmen der Gelugpa-Kirche eine vollkommen anerkannte Erscheinung sind. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß Milaräpa<sup>938</sup>), der bedeutendste und wohl allein geschichtlich hervorragende Einsiedler des Lamaismus, der Roten Lehre angehörte. Die Vertreter dieser fanatisch anmutenden Richtung religiöser Einkehr erfreuen sich bei der Geistlichkeit wie beim Volk hoher Achtung. Ihr tibetischer Name ist Ritö oder Ritöpa<sup>939</sup>). Ursprünglich ist darunter ein Mann zu verstehen, der in der Einsamkeit eines Berges (*ri*) sein Leben zubringt, um sich dort unter Kasteiung und Fasten dem Nachsinnen über religiöse Fragen hinzugeben. Heutzutage bringen die meisten dieser Einsiedler, wenn auch fern vom Weltgetriebe, so doch in der Nähe von Klöstern ihre Tage zu. Sie hausen dort in kleinen Hütten, den Tschamkang<sup>940</sup>), wo sie ein Buddha wohlgefälliges Leben führen. Ihre geringen Bedürfnisse beziehen sie vom Kloster. Wenn sie ganz eingeschlossen sind, wird ihnen manchmal auch durch Gläubige das Essen gebracht und durch ein doppeltes Gitter zugeschoben. Es ist schwer, in das Dasein dieser Mystiker und in ihre seelische Verfassung einzudringen. Die deutsche Übersetzung einer von Pozdnejev in russischer Sprache geschriebenen Abhandlung gibt darüber einige zuverlässige Aufschlüsse<sup>941</sup>).

Neben diesen fanatischen Einsiedlern, die in dauernder Weltabgeschiedenheit leben, gibt es aber noch Anachoreten „auf Zeit“. Jedem Lama, der über dem Durchschnitt stehen will, wird es als Verdienst angerechnet, wenn er sich jährlich, zum mindesten aber alle drei Jahre, einige Wochen oder Monate vom Treiben der Welt, auch der klösterlichen, zurückzieht. Das kann auf zwei Arten geschehen, die den Grad der asketischen Veranlagung und die Willensstärke des die Einsamkeit Suchenden kennzeichnen. Entweder flieht er ganz aus dem lauten Treiben in die Stille der Natur, oder er bleibt in seiner Wohnung, in der er sich dann allerdings für die Zeit der Einkehr von jeder Berührung mit der Außenwelt abschließen muß. Wegen der Einzelheiten, der vorbereitenden und begleitenden Nebenumstände bei diesen „Betrachtungen“, die ihrer Herkunft nach keine Besonderheit des Buddhismus sind, vielmehr auf die altindischen Kontemplationen zurückgehen, sei auf die unter Anmerkung 941 erwähnte Schrift verwiesen.

Diese beiden Vertreter geistlicher Lebensäußerung, der Hirtenkaplan mit noch unfertiger Ausbildung und der Zelot von rauher Bußgewalt, lassen sich einigermaßen dem



übrigen Klerus an- und eingliedern. Bei den andern ist das aber nicht mehr der Fall. Daß ihre Vertreter neben und unter den Mönchen der Gelben Kirche bis zu einem gewissen Grade sogar mit deren Einverständnis ihr Wesen treiben, ist einestheils der bekannten religiösen Duldsamkeit des Buddhismus, andererseits aber auch seiner Aufnahme-fähigkeit, ja geradezu -gefälligkeit zuzuschreiben.

Alles, was nach dieser Richtung in Erscheinung tritt, dürfte zu denjenigen Roten Sekten in inniger Beziehung stehen, die vorzugsweise das Zauber- und Beschwörungswesen pflegen. Die Rotmützen-Lamen schlagen, wenn sie sich zur Meditation niedersetzen, ihre lange rote Schärpe um den Kopf. Als kennzeichnendes sinnbildliches Abzeichen führen sie einen Stab, der in einen Dreizack endet. Dieses Wahrzeichen kommt übrigens auch, wie wir gesehen haben, im gelb-lamaistischen Kultus vor<sup>942</sup>). Von einem zu diesen Gruppen gehorigen Magier, der in Lussar seine Orakeltätigkeit ausübt, ist in dem Kapitel über die Tulkus die Rede. Auch er gehört einer Art Roten Sekte an, ist also kein Anhänger Tsongkhas. Derartige Magier sollen u. a. die Gabe besitzen, aus den Wolken Regen hervorzuzaubern und durch Anwendung bestimmter Riten Dämpfe aus der Erde emporsteigen und Quellen springen zu lassen. Man spricht ihnen sogar die Fähigkeit zu, mittels ihrer magischen Künste Feinde durch Fernwirkung zu töten.

Die Roten Lamen üben übrigens auch die Kunst des Wahrsagens aus; sie sind Propheten und Seher und stehen in dieser Eigenschaft als Mopas (*Bild 102*) auf einer Stufe mit den Bonpo-Priestern<sup>943</sup>). Alles ist diesen Zauberern enthüllt. Sie finden versteckte Dinge wieder, können Teuerung und Seuchen voraussagen und durch Beschwörungsformeln fernhalten; sie sollen auch über die Gabe, Dämonen zu bannen, verfügen. Bei ihren Verrichtungen bedienen sie sich männlicher und weiblicher Medien, die Pawos bzw. Pamos<sup>944</sup>), ursprünglich Helden und Heroinen, heißen, was wohl auf ihre Macht über die bösen Geister Bezug haben soll. Im Trancezustand verkünden sie Orakelsprüche.

Andere Anhänger der tantristischen Riten geben vor, die in fremden Menschen ruhenden Kräfte auf sich herüberziehen zu können. Damit wollen sie die eigene Lebensdauer verlängern. Sie behaupten u. a., das Gesetz der Schwere aufheben zu können, eine Fähigkeit, die schon den Siddhas<sup>945</sup>) im alten Indien zugeschrieben wurde. Von den Roten Lamen wird ferner erzählt, daß sie Teile von Menschenleichen genießen, um dadurch ihre Zauberkräfte zu steigern. Bei ihren magischen Manipulationen werden sie von einer Gehilfin, ihrer mystischen Gattin, der Ssanga Jum<sup>946</sup>), der in die geheimen religiösen Instruktionen eingeweihten „Mutter“, erfolgreich unterstützt. Wunder vermag nach tibetischem Glauben auch die Ngagpa Jum<sup>947</sup>), die im praktischen Tantrakult erfahrene „Mutter“, die Gattin des Zauberers, zu wirken, sofern sie die besonderen Weihen erhalten hat. Auch die Reskjangs<sup>948</sup>) wären hier zu erwähnen, eine Abart der anerkannten tibetischen Asketen, die sich der Fähigkeit rühmen, die innere Lebenskraft steigern zu können. — Überhaupt spielen Zauberwesen und Okkultismus in Tibet eine hervorragende, in vielen Fällen ausschlaggebende Rolle. Ich will mich über dieses Thema nicht kritisch äußern, da ich den Stoff zu wenig beherrsche. Doch habe ich Medien und Zauberer bei ihrer Arbeit beobachten können und dabei den Eindruck gewonnen, als ob einige dieser urwüchsigen Adepten der Roten Sekte über Kräfte verfügen, mit denen sie leicht zu beeinflussende Naturen zu bestimmten Handlungen zu zwingen vermögen.



**Bild 100** Mongolischer Lama



**Bild 102** Ein Zauberer (Mopa) der «Roten Sekte»



**Bild 101** Mongolischer Gelong, der Khampo des Zerklosters  
Junri-gomba im Kälte-nör-Gebiet



**Bild 103** Novizen schnupfen Tabak, dem Schafung beigemischt ist



**Bild 104** Ein herkulisch gebauter Mönch neben einem zwergenhaften Ordensbruder

**Bild 105** Gelongs aus Kumbum



**Bild 106** Lamen aus Kumbum



**Bild 107** Alter Gelong mit Damaru und Kangling, einer aus einem Menschenknochen hergestellten Trompete

Auch die Bettelmönche mit dem Kangling<sup>949</sup>), der Trompete aus einem menschlichen Schenkelknochen, und mit dem Damaru<sup>950</sup>), der kleinen, mit Menschenhaut überzogenen Doppeltrommel aus zwei Schädelschalen, sind im Kloster anzutreffen (*Bild 107*). Dort tragen sie zwar das Mönchsgewand, verstecken aber ihre beiden eben erwähnten Geräte wohlweislich solange, bis sie das Kloster wieder verlassen haben. Trompete und Doppeltrommel — auch sonst im Kultus der Gelben Kirche im Gebrauch — sind als Wahrzeichen<sup>951</sup>) nur den Bettelmönchen zu eigen. Der Tibeter nennt sie Naldschor-pas<sup>952</sup>), was wörtlich bedeutet: „die der betrachtenden Ruhe sich Hingebenden.“ In diese Klasse gehören auch Asketen, Rāpas<sup>953</sup>) genannt, in deutscher Übersetzung „die in Leinwand Gekleideten“. Die tüchtigsten Bettelmönche sind die Arjopas<sup>954</sup>). Jahraus, jahrein durchziehen sie ganz Tibet und halten in allen Kultstätten Einkehr. Im allgemeinen sind sie durchaus nicht so verarmt, daß sie unbedingt zu dem freien Wanderleben, das sie führen, ihre Zuflucht nehmen müßten. Manche dieser Almosensammler, wie z. B. die Kenner der religiösen Zaubergebräuche, die Wahrsager, Geisterbeschwörer und Heilkünstler, sind gar nicht übel daran, da sie von der Bevölkerung sehr gesucht werden und oft ganz ansehnliche Einkünfte haben. Die wirklich Armen aber sind einzig und allein auf Almosen angewiesen, deren Umfang wieder von der größeren oder geringeren Einstellungsgabe und Geschicklichkeit im persönlichen Verkehr mit ihren Landsleuten abhängt. Im übrigen darf es uns nicht wundernehmen, wenn es unter der Unzahl der echten Arjopas auch viele unechte gibt, die nur den Stand und das Gewerbe schänden. Solche Bettler führen gern mißbräuchlich die Abzeichen der Asketen mit der Absicht, ihr Geschäft einträglicher zu gestalten.

Nach diesen letzten Ausführungen wird vielleicht mancher Leser geneigt sein, vom aufgeklärten Standpunkt aus vieles als Verirrung zu brandmarken, wobei noch nicht ganz ausgemacht ist, ob wir wirklich besser sind. Ich kann jedenfalls aus eigener Anschauung urteilen und betonen, daß ich im Verkehr mit Lamen viel häufiger Gutes als Schlechtes habe feststellen können. Jedenfalls traf ich unter den lamaistischen Mönchen eine große Anzahl Menschen, die unsere Hochachtung und Wertschätzung in vollem Maße verdienen. Auch trägt der Lamaismus im allgemeinen durchaus nicht den Keim der moralischen Zersetzung zur Schau. Er erweist sich vielmehr in manchem noch gesund. Als Ursachen dafür können wir betrachten:

1. gewisse Wahrheitsbelange, die auch dem Buddhismus nicht abzusprechen sind;
2. die entschieden religiöse Umbildung, die diese Lehre auf Kosten einer Einbuße an ethischen Werten erfahren hat;
3. der überlieferungstreue Kollektivismus und schließlich
4. das Entgegenkommen der ursprünglichen Lehre gegenüber den autochthonen Anschauungen und Elementen.

So kommt es denn auch, daß sich eine so gewaltige, obschon uns fremdartige und unverständliche Lehre durch Jahrhunderte gehalten hat und auch heute noch hält. Falls nicht schwere Einwirkungen von außen einsetzen, hat es auch den Anschein, als ob dieses System auch in Zukunft noch ziemlich lange bestehen bleiben werde, schöpft es doch aus Quellen, die, wie es scheint, nicht versiegen. Ja, von uns aus gesehen, ist es wie ein Wunder, wie ein kaum zu lösendes Rätsel, daß sich ein Gebilde wie der Bud-

dhismus, eine so ungemein abstrakte Lehre, im Lamaismus als eine die Sinne verwirrende Götter- und Dämonen-Phantasmagorie in den wie für die Ewigkeit gefügten Organisationen erhalten konnte. Den Ansatz zu einer Deutung des Rätsels machen wir etwa, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß der abendländische Individualismus dem Asiaten ein durchaus fremdes Element ist. Und auf dem Untergrunde der ganz entpersönlichten Wesenheit des Asiaten konnte natürlich auch das starrste System das Bindemittel abgeben, das dieser religiösen Institution Bestand verlieh.

---

---

## XI. KAPITEL

### Die Tulkus oder Inkarnationen

„Lebender Buddha“ ist der Ausdruck, den die Abendländer den Wiedergeburten geben, die in der lamaistischen Glaubenslehre und Hierarchie eine so hervorragende Rolle spielen. Aber diese Bezeichnung besteht zu Unrecht, trotz der vielen und zum Teil guten Bücher, die in europäischen Sprachen über den Buddhismus und Lamaismus veröffentlicht wurden. Wahrscheinlich kam jener Ausdruck über das chinesische Huo Fu, was allerdings „lebender Buddha“ bedeutet<sup>955</sup>), in den europäischen Sprachgebrauch. Doch den Kern der Sache trifft dieses Wort bestimmt nicht. Weder das Tibetische als die Kirchensprache des Lamaismus noch das Mongolische, das Idiom seines größten Missionsgebiets, kennen den Ausdruck. Das Tibetische gebraucht den Begriff Tulku<sup>956</sup>), „Veränderung, Umgestaltung, Inkarnation, Reinkarnation“, vom Zeitwort tulba<sup>957</sup>): „sich verändern“, während ku „Leib“ entspricht. Wir können also den ganzen Ausdruck mit „Körper der Verwandlung“ oder, wie der Buddhist Badsar Baradijn<sup>958</sup>), mit „der verklärte, der offenbarte Leib“<sup>959</sup>) wiedergeben. Dieser Auslegung kommt auch die Bedeutung des zugrunde liegenden Sanskritwortes Nirmāṇakāya nahe, dem wiederum im Mongolischen wörtlich der Ausdruck Chubilghan-u Beje<sup>960</sup>) entspricht. Man sieht, wie peinlich genau und wie zuverlässig die einheimischen mongolischen Übertragungen und terminologischen Lexika sind. Übrigens war der mongolische Ausdruck Chubilghan zur Bezeichnung der „Wiedergeburten“ im Abendland früher bekannt als das tibetische „Tulku“. Wir verdanken nämlich die ersten zuverlässigen Nachrichten über den Lamaismus mongolischen Quellen, die Pallas in seinen heute äußerst seltenen „Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften“ (2 Bände, XIV und 232 und X und 437 Seiten, St. Petersburg 1776 und 1801) zugänglich machte.

In der Anwendung des Ausdrucks „Lebender Buddha“ auf die Inkarnationen liegt insofern ein Mißgriff, als er immer auf den geschichtlichen Buddha bezogen wird. Das Wort Buddha wird somit irrtümlich als Eigenname des Gründers des indischen Lehrsystems aufgefaßt. In Wirklichkeit ist es weiter nichts als ein Kennwort mit der Bedeutung „jemand, der geistige Erleuchtung erreicht hat“. Die Bezeichnung „Buddha“ kommt also somit tatsächlich jedem „lebenden Wesen“ zu, das, buddhistisch ausgedrückt, den „Zustand der Erleuchtung“ erreicht hat. Allerdings ist die Möglichkeit, diesen Zustand zu erreichen, an zwei Bedingungen geknüpft. Das betreffende Wesen (der

Buddhismus hat ja bekanntlich sechs „Wesensklassen<sup>961)</sup>“) muß — um wiederum in der Sprache des kanonischen Schrifttums zu reden — 1. „einen kostbaren Menschenleib gefunden haben<sup>962)</sup>“, denn nur die in ihn gelegten geistigen Fähigkeiten verbürgen seinem Träger, bei bestimmter Entwicklung den ersehnten Zustand zu erreichen, und 2. muß es Gelegenheit haben, mit einem wirklichen Buddha, also mit einem bereits zur Erleuchtung Gelangten, zusammenzutreffen. Zur Vereinfachung dieser Forderung hat die spätere Lehre des Lamaismus an die Stelle eines wirklichen Buddha als dessen Vertretung die Tulkus gerückt. In dem uns vorliegenden lamaistischen Text unter dem Titel „Der Schmuck der Erlösung<sup>963)</sup>“, dem wir die oben angeführten, mit 1 und 2 bezeichneten Sätze entnehmen, liegt der entscheidende Nachdruck allerdings auf dem ersten Satz. Dabei geht es, wie stets beim Streben nach einem hochgesteckten Ziel, nicht ohne Zwischenstufen und einen ansehnlichen Aufwand von Tatkraft ab, der sich manchmal über ganze Weltperioden erstreckt. „Was ist nun“, so fragt das genannte Buch, „bei solch einem Streben unbedingt notwendig<sup>964)</sup>?“ Es gibt darauf folgende Antwort: „Der Keim, die Grundlage, der ‚gute Freund<sup>965)</sup>‘ (mit andern Worten ‚der führende Lama‘), die Mittel zur Durchführung (der ‚lobenswerten Entschlüssen‘ im Sinne der buddhistischen Lehre), die Vergeltung und die Taten<sup>964)</sup>.“ Und wem nun Zweifel aufkommen, ob denn auch in ihm der „Keim“ vorhanden, dessen Entwicklung unter Leitung des Lamas zur endgültigen Buddhaschaft führt, dem wird der tröstliche Bescheid zuteil: „Der Keim ist das Wesen eines Buddha, und dieses Wesen ist in alle Geschöpfe ausgegossen . . .“ „Alle Geschöpfe tragen in sich ein Buddha-Teilchen<sup>964)</sup>.“ Des Menschen Aufgabe besteht darin, es zur Entwicklung kommen zu lassen: „Wie man aus Silbererz reines Silber gewinnen, aus Sesamsamen Sesamöl<sup>966)</sup> pressen und aus Milch Butter herstellen kann, so kann auch aus einem jeden Lebewesen ein Buddha entstehen (wörtlich: gemacht werden)<sup>964)</sup>.“

Aus diesen Ausführungen geht klar hervor, daß nach der Lehre des Lamaismus, wie im Grunde genommen des ganzen Buddhismus, in der Bezeichnung „Buddha“ im Hinblick auf das Endziel eines jeden Menschen gar nichts Besonderes liegt<sup>967)</sup>. Vielmehr sind alle dazu berufen, dereinst diesen Titel zu führen, vorausgesetzt, daß sie es sich angelegen sein lassen, den dorthin führenden Pfad zu beschreiten. Somit verliert der Begriff „Lebender Buddha“ als Bezeichnung für die Tulkus seine Berechtigung, besonders darum, weil jemand, der bereits, wie der geschichtliche Buddha, den Zustand der Erleuchtung erlangt, mit andern Worten — ins Nirvāṇa eingegangen ist, für ein Dasein in irdischer Hülle nicht mehr in Frage kommt. Nur Wesen, die sich noch auf einer Vorstufe der Buddhaschaft befinden, oder Buddhas, die zum Heil der noch auf Erden Weilenden auf den Genuß ihrer Buddhaschaft vorläufig und oft für unendlich lange Zeit verzichten, können also als Tulkus in die Erscheinung treten.

Nach dem volkstümlichen Glauben der Lamaisten haben wir nun unter den den Kirchenadel darstellenden Tulkus entweder die Verkörperung eines Heiligen oder eines verstorbenen Gelehrten oder die Fleischwerdung eines nicht-menschlichen Wesens, wie einer Gottheit oder eines Dämonen, zu verstehen. Die Inkarnationen genießen stets eine höhere Verehrung als die gewöhnlichen Kleriker und Würdenträger der Lamaserien, mögen diese auch noch so hoch in Rang und Amt stehen.

Die Vertreter der ersten und zweiten Gattung von Tulkus, also der Inkarnationen

von Heiligen und Kirchenlehrern des Lamaismus, sind außerordentlich zahlreich. Zur letzteren Gattung gehören in ihren höheren Erscheinungsformen und darum in kirchliche Würden gekleidet nur einige wenige Verkörperungen, wie z. B. der Dalai Lama als Inkarnation des Bodhisattva Avalokiteśvara<sup>968</sup>), der sozusagen Schutzpatron Tibets und Statthalter des Dhyāni-Buddha Amitābha ist. Andere Verkörperungen sind der Taschi Lama oder Pantschen-Erdeni<sup>969</sup>), der Erzabt des in Süd-Tibet gelegenen Klosters Taschilhunpo (etwa „Bollwerk, Masse der Wohlfahrt<sup>970</sup>)“, und der Chutuktu<sup>971</sup>) von Urga<sup>972</sup>), in dem man eine Verkörperung des für die Geschichte des Buddhismus in Indien wichtigen tibetischen Historikers Tāranātha sieht. Diese Verkörperung fand, nachdem im Jahre 1911 die nördliche Mongolei mehr oder minder selbständig geworden war, mit dem Ableben der achten Wiedergeburt<sup>973</sup>) ein Ende. Sowohl Tāranātha als auch seine Inkarnationen gehörten übrigens der Dschonang-Sekte<sup>974</sup>) an, einer der Roten Lehre nahestehenden Richtung. Das ist auch der Grund, weshalb die Anhänger Tsongkhapas für die Schriften dieses bedeutenden Geschichtsschreibers so wenig übrig haben und ihn am liebsten ganz totsichweigen.

Von Tāranātha ist uns bekannt, daß er im Jahre 1575 geboren wurde. Über sein Leben sind wir nur mangelhaft unterrichtet. Lebensbeschreibungen der Chutuktus von Urga, die natürlich vorhanden sind und nach der Anlage derartiger Werke<sup>975</sup>) auch immer Angaben über das Leben der vorausgegangenen Daseinsform der in Frage kommenden Persönlichkeit enthalten müssen, sind leider auch nicht beizuschaffen. Vielleicht halten die Lamen der Gelben Kirche dieses Schrifttum absichtlich geheim, ist uns doch bekannt, daß der fünfte Dalai Lama, Agwan Losang Dschamtso<sup>976</sup>) der Große (1617—1680), nicht nur alle Klöster der Dschonang-Sekte in solche der Lehre Tsongkhapas umwandelte, sondern daß er auch die Druckplatten ihrer Schriften versiegeln ließ<sup>977</sup>).

Zur heterodoxen Richtung, und zwar der Karmapa<sup>978</sup>) (nach Waddell der *rñin-ma*<sup>979</sup>), gehört auch die Wiedergeburt der volkstümlichen Göttin dieser Sekte, die den indischen Namen Vajravārāhī, tibetisch Dordsche-Pagmo<sup>980</sup>), trägt, was wörtlich „Diamant-Sau“ bedeutet. Veranlassung zu diesem sonderbar anmutenden Titel gibt der Umstand, daß die Verkörperungen dieser Göttin ein Muttermal im Nacken tragen, das dem Rüssel eines Schweins gleicht. Man muß die Göttin in die zweite Gattung der Tulkus miteinreihen, denn als Äbtissin eines Frauenklosters namens Samding<sup>981</sup>) (halbwegs Lhasa-Taschilhunpo) hat sie Anspruch auf eine Stelle in der geistlichen Rangordnung. Sie darf also auch ähnliche Ehrungen, wie sie den genannten Kirchenfürsten zustehen, beanspruchen, wenn auch in geringerem Umfange. Als Verkörperung einer Göttin steht sie aber auch gewissermaßen auf der Übergangsstufe zu den niedrigeren Erscheinungsformen der dritten Gattung der Tulkus, nämlich der, die von Gottheiten und Dämonen als Wohnsitz auserkoren wurden. Es handelt sich dabei vorzugsweise um autochthone oder landeigene Götter bzw. Dämonen, von denen wir aber, da die Erforschung der Urgottheiten der Tibeter bis heute, von den Arbeiten Professor Dr. A. H. Franckes abgesehen, noch wenig greifbare Ergebnisse geliefert hat, meist nur einige Namen kennen, wie Apa, Ama, Aca (sprich Atscha), Aneba<sup>982</sup>) usw.

Eine bekanntere Gestalt ist die des Pekar<sup>983</sup>), eines Geistes oder Halbgottes, der



einerseits als Beschützer aller bildlichen Darstellungen des lamaistischen Pantheons, seiner heiligen Schriften und der übrigen Kultgegenstände auftritt<sup>984</sup>) und anderseits als Kordag-Dschalbo, „schützender Geisterkönig“, zum Wächter des Eigentums der gesamten Klöster geworden ist<sup>985</sup>). Sein ursprünglicher Ort der Verehrung war Nätschung<sup>986</sup>), das „kleine Haus“ in der Nähe von Lhassa, wo er sich noch heute als „Wächter der Religion<sup>987</sup>)“, Tschödschong, wiederverkörpert. Man erweist ihm in ganz Tibet kultische Verehrung. Die einheimischen Geschichtswerke wissen zu erzählen, daß ihn kein Geringerer als Padmasambhava aus dem Kloster Otantapuri im indischen Magadha hergeführt haben soll. Padmasambhava, der von den Mongolen in der Unterschrift einer bildlichen Darstellung nicht zu Unrecht Jeke Tarnitschi, „der große Zauberer“, genannt wird<sup>988</sup>), soll in hervorragendem Maße die Gabe besessen haben, sich die landeigenen Gottheiten und Dämonen gefügig zu machen und sie nach ihrer „Bekehrung“ in den Dienst der buddhistischen Religion zu stellen. Wie so vielen andern, über deren persönliche Verhältnisse wir nicht unterrichtet sind, ist es also auch dem Pekar ergangen. Unter einem feierlichen Eide wurde er zunächst verpflichtet, das große Kloster Samjä, das Padmasambhava selbst erbaut hatte<sup>989</sup>), zu beschützen. Später erweiterte er diesen Wirkungskreis über das Gesamtgebiet des Lamaismus und ist schließlich bis auf den heutigen Tag das Staatsorakel für Tibet geblieben. In dieser Eigenschaft spielt er natürlich eine wichtige Rolle. Diese Tätigkeit, die sozusagen je nach Notwendigkeit von Amts wegen geübt wird, ist aber im Verein mit der Fähigkeit, zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten gegenwärtig zu sein, für den im Tschödschong inkarnierten Pekar durchaus kein Hindernis, nach Bedarf auch Privatpersonen als Orakel zur Verfügung zu stehen. Was Wunder also, daß man ihm in den verschiedensten Klöstern besondere Tempel errichtet.

Auch Kumbum hat ein solches Orakel besessen. Der schon oft genannte Cybikov weiß darüber auf Grund der einheimischen Quellen und aus eigener Beobachtung folgendes zu berichten<sup>990</sup>):

„... Noch weiter die Schlucht hinauf liegt der Tempel des Nätschung-Tschödschong<sup>991</sup>) mit einer chinesischen Inschrift, deren Inhalt man mit den Worten ‚Die majestätische Tugend regiert glänzend‘ wiedergeben könnte. Der im Jahre 1692 errichtete Bau beherbergt eine Menge Darstellungen von ‚Hütern der Lehre‘ und auf ihren Kult bezügliche Gegenstände. Früher offenbarte sich in diesem Tempel der Geist eines der ‚Hüter der Lehre‘, des Königs Pekar (bei Cybikov — in mongolischer Aussprache Bechar), der häufiger Nätschung-Tschödschong genannt wird. Während des Mohammedaneraufstandes stürzte sich der Lama, der den Orakeldienst des Pekar verrichtete, gerade, als er diesen herbeirief, in der Verzückung auf die Schar der Feinde. Dabei fand er den Tod. Seit dieser Zeit steigt der Geist des Tschödschong in Kumbum auf niemanden mehr herab. Er ist über die Mönche dieses Klosters erzürnt, weil sie an dem Kampf gegen die Dunganen teilgenommen und damit die Gebote ihrer Religion, keinen Menschen zu töten, übertreten hatten.“ Wenn nun nach den vorliegenden Mitteilungen Kumbum für den Tschödschong kein Tätigkeitsfeld mehr darbieten kann, so scheint es doch, als ob er sich in seiner allernächsten Nähe niedergelassen hätte und dort seinen Wahrsagedienst ausübte. Ein Tagebuch des schon erwähnten Abtes des kalmükischen Klosters

Dundu Churul („Mittleres Kloster“) namens Lobsang-Scharab, bekannter unter dem Namen Bāsa Bakschi, berichtet über diesen Tschödschong folgendes<sup>992</sup>):

„Als wir noch in Urga waren, sagte uns der gerade dort weilende Kambo-Bakschi<sup>993</sup>) vom Schara Müren (dem ‚Gelben Fluß‘)<sup>994</sup>): ‚Wenn Sie nach Kumbum kommen, so wohnt dort der sogenannte Lüi-tsche-Tschödschong<sup>995</sup>); es ist das ein ‚Hüter der Lehre‘, der sich auf einen Chinesen niederläßt. Ihn müssen Sie bitten, über Ihre nächste Reise vorauszusagen. Sagt er ‚Gut!‘, dann machen Sie sich weiter auf! Sagt er ‚Schlecht!‘, dann müssen Sie umkehren!‘ In Erinnerung an diese Worte erkundigte ich mich nach der Wohnung dieses Lüi-tsche-Tschödschong. Da sagte man mir, daß etwa 3 Kilometer von Kumbum in nördlicher Richtung Lussar-Choto<sup>996</sup>) läge, eine kleine chinesische Handelsniederlassung. Dort sei seine Behausung.“ Nachdem unser Gewährsmann in banger Sorge um die Antwort des Orakels, von seinen Gefährten begleitet, noch einige Tage in Kumbum unter Gebet und Verehrung der Heiligtümer zugebracht hatte, machte er sich mit einem mongolischen Lama und einem weiteren Kameraden zum Tschödschong nach Lussar auf: „Wir berichteten dort über unser Vorhaben, baten, den Tschödschong herbeizuberufen, und wurden schließlich auch einer Antwort gewürdigt. Die Herabkunft dieses Tschödschong geht in folgender Art und Weise vor sich: Der erwähnte Lüi-tsche hat ein Zimmer mit einer kleinen Buddha-Statue. In diesen Raum beruft er den Tschödschong. Es handelt sich bei den Lüi-tsche übrigens um zwei Chinesen: Vater und Sohn. Der Vater ist ungefähr sechzig Jahre alt, der Sohn etwa dreißig. Wer den Tschödschong herbeiholen lassen will, muß beiden Lüi-tsche 500 durchlochte chinesische Münzen zahlen. Man sagt, daß für dieses Geld dem Schutzgeist Opfergaben und Weihlämpchen dargebracht werden. Wir erlegten also die 500 Münzen und sprachen: ‚Wir haben die Absicht, nach Tibet zu pilgern, und fragen an, ob uns auf dem Wege Unglücksfälle zustoßen werden.‘ — Daraufhin die Lüi-tsche: ‚Lasset uns zu unserm Schutzgeist beten<sup>997</sup>)!‘ Mit diesen Worten legte der Sohn einen alten Brokatkaftan an, wie er ihn gewöhnlich bei der Herabrufung des Genius trägt, setzte eine hohe, schwarze chinesische Mütze auf, nahm eine 2 m lange Lanze in die Hand und setzte sich auf einen Stuhl, die Augen der Buddha-Figur zugewandt. Der Vater ergriff daraufhin kleine Klangbecken<sup>998</sup>), ließ sich neben seinem Sohn auf die Erde nieder und begann Gebete zu sprechen. Wir standen draußen an der Tür und schauten zu. So vergingen ungefähr zwanzig Minuten, in deren Verlauf der Alte die Klangbecken schlug und Gebete las. Der Sohn führte indes sitzend mit dem Körper schaukelnde Bewegungen aus, wobei er in Zittern geriet und plötzlich vom Stuhl flog. Endlich legte der Alte die Klangbecken, die er geschlagen hatte<sup>999</sup>), beiseite, erhob sich, trat näher herzu und fragte irgend etwas in chinesischer Sprache. Der Sohn schien in bewußtlosem Zustande zu sein. Als nun der Vater zwei-, dreimal an ihn laute Fragen richtete, antwortete der Sohn einige Worte und stand darauf sofort, anscheinend wieder in vollkommen klarem Zustand, auf. Dann entledigte er sich seines Schutzgenius-Gewandes und begab sich mit dem Vater in das Wohnzimmer. Dort sagte der Sohn zu uns: ‚Nach der Prophezeiung werden sich auf der als Pilgerfahrt unternommenen Reise weder Böses noch Zwischenfälle ereignen, doch lange an Ort und Stelle zu bleiben geht nicht an.“

Soweit der Bericht des Bāsa Bakschi. Ihm können, gleichfalls aus höchst maßgebender

Feder stammend, noch einige weitere Notizen hinzugefügt werden, die die bisherigen Angaben ergänzen und besonders auf die Herkunft der Verehrung der Tulkus der Tschödschongs ein helles Licht werfen. Bemerkenswert ist dabei, daß Cybikov<sup>1000</sup>) die schon erwähnte Einführung des Kultes dieser Wiedergeburten durch Padmasambhava unterstreicht. Er weist besonders darauf hin, daß sich der Kult zur Zeit des Auftretens Tsongkhas bereits so gefestigt hatte, daß ihn die reformierte Lehre damals ohne weiteres übernahm und bis auf den heutigen Tag beibehielt.

Aus diesen Ausführungen Cybikovs erfahren wir aber auch, daß von den verhältnismäßig vielen verkörpertem „Hütern der Lehre“ nur sehr wenige, und zwar alle von niedriger Rangstufe, ihre Fähigkeiten als Orakel offenbaren. Als die volkstümlichsten unter den Tschödschongs gelten nach Cybikov die sogenannten „Fünf Könige“, unter denen wiederum Pekar oder der „Herrscher der Taten“, der jetzt bei den Lamaisten unter dem Namen „Nätschung“<sup>1001</sup>) bekannter ist, den ersten Rang einnimmt. Über den Ursprung der erwähnten Bezeichnung als Nätschung wird folgendes erzählt:

„Seit langer Zeit war König Pekar Gegenstand der Verehrung im Kloster Tsalgungtang<sup>1002</sup>), das sieben Kilometer südöstlich von Lhasa am linken Ufer des Flusses Üj liegt. Nach einem unglücklichen Ereignis hatten die Einwohner von Tsalgungtang, aufgebracht durch die Unachtsamkeit ihres Schutzgeistes, seine Figur in einen kleinen Kasten gelegt und diesen den Fluten übergeben. Da sah nun einer von den Mönchen des Klosters Bräbung<sup>1003</sup>), wie das Kästchen vorüberschwamm. Er fischte es aus dem Flusse und brachte es ins Kloster. Auf dem Wege dorthin packte ihn die Neugierde, was wohl darin enthalten sein möchte, und er öffnete den Deckel. Da sprang der Tschödschong daraus hervor, setzte sich auf einen Baum und schrie: ‚Nätschung, Nätschung!‘ (‚Wenig Raum, wenig Raum!‘). Verblüfft über ein solches Wunder, eilte der Mönch ins Kloster, wo er erregt das Vorkommnis erzählte. Da faßte man den Entschluß, an dieser Stelle für den Tschödschong einen Tempel zu errichten. Der Tschödschong nahm dann in einem der Mönche seinen Wohnsitz und sprach durch ihn in Orakeln.“ —

Aus der gleichen Quelle sei noch ergänzend hinzugefügt, daß eine der Wiedergeburten dieses Tschödschong von Bräbung, als sie den dritten Erzabt von Taschilhunpo, Lobsang Dondub<sup>1004</sup>), an den Hof nach Peking begleitete, dort neben den Anrechten auf den Gebrauch eines gelben Ehrenschildes und einer Sänfte auch den Titel eines Tschödsche, eines „Herrn der Lehre, der Religion“<sup>1005</sup>) erhielt. Der Tempel dieser Wiedergeburt in Bräbung wurde vom Kaiser bestätigt und mit der üblichen chinesischen Inschrift in goldenen Lettern auf blauem Grunde geschmückt und geehrt. Von Cybikov wird auch die schon früher erwähnte Angabe erhärtet, daß „jeder, der an der einen oder andern Frage interessiert ist, das Anrecht besitzt, die Berufung des Tschödschong in Anspruch zu nehmen“. Das Entgelt steht zur Wichtigkeit der gestellten Frage in einem gewissen Verhältnis. Es bewegt sich aber im allgemeinen in bescheidenen Grenzen; selbst das Staatsorakel berechnet bei Privatpersonen im Höchsthalle nur etwa 14 Mark deutschen Geldes. Frage und Antwort können mündlich oder schriftlich gestellt und gegeben werden. Die Verwaltungsbehörden und die Lamen von Bräbung und den andern großen Klöstern üben hierbei eine gewisse Aufsicht aus, so daß unter Umständen bei Antworten, die geeignet sind, das religiöse Gefühl oder das Ansehen des Staates zu

untergraben (also auch im tibetischen Kirchenstaat kann das vorkommen!), den Orakeln die weitere Tätigkeit untersagt wird.

Übrigens gelten die so einflußreichen Inkarnationen des Pekar als Nätschung von Brabung und eine andere, diejenige des Tschödschong vom Kloster Gadong<sup>1006</sup>), als die hauptsächlichsten Ratgeber des Dalai Lama und der gesamten höheren Regierungskreise.

Über das Thema der Inkarnationen landeigener Gottheiten läßt sich noch so vieles anführen, daß der Gegenstand erschöpfend eigentlich nur in einem besonderen Werke behandelt werden könnte. Immerhin hoffe ich dargetan zu haben, daß den Wiedergeburt der autochthonen Gottheiten vor allem in ihrer Eigenschaft als Orakel im Staats- und Privatleben eine wichtige Rolle zukommt.

Die Tulkus von Göttern, Dämonen und Feen treten in Legenden als Heroen auf, während einige Persönlichkeiten unter ihnen — Männer sowohl wie Frauen — eine gewisse schreckliche Berühmtheit genießen. Die Mehrzahl unter ihnen sind Ngag-pas<sup>1007</sup>), das heißt Menschen, die Zaubersprüche kennen und anzuwenden wissen. Das tibetische Wort Ngag gibt den Sanskritausdruck „Tantra“ wieder. Damit bezeichnet man ein System von magischen Formeln, die aus heute unverstandenen Silben in den Lauten der heiligen indischen Sprache bestehen. Ihre Wirkung hängt von der richtigen Aussprache dieser Silben ab. Sie dienen dazu, Götter und Dämonen heraufzubeschwören, um sie sich für bestimmte Zwecke dienstbar zu machen. Die Formeln heißen im Sanskrit auch Mantras oder Dhāraṇīs<sup>1008</sup>). Wenn der Buddhismus, der einst an die Pforten Tibets pochte, nur zwei „Fahrzeuge<sup>1009</sup>)“, das damals schon minder geachtete „kleine“, skr. Hinayāna<sup>1010</sup>), und das durch die Ausdehnung der Lehre von den Bodhisattvas besonders zur Geltung gekommene „große“, skr. Mahāyāna<sup>1011</sup>), kannte, die den Rettung suchenden Menschen über den Strudel des Daseins<sup>1012</sup>) ans jenseitige Ufer des Nirvāṇa führen sollten, so zimmerten die klugen Bauleute des ersten Zeitabschnitts des Lamaismus noch ein drittes „Fahrzeug“: Ngag-dschi tegpa, das „Gefährt der Zaubersprüche“<sup>1013</sup>) oder „Fahrzeug der Festsetzungen“ (Bannungen). Diesem sich anzuvertrauen, waren auch die Nachfolger der reformierten Lehre Tsongkhapas zu sehr gewohnt, als daß sie sich von ihm hätten lossagen können. Auch heute würden sie sich von ihm nicht trennen. Darum kennt denn auch der Lamaismus noch ein Tantra- oder Mantrayāna, das die Tibeter selbst mit Dordsche-tegpa<sup>1014</sup>) bezeichnen, weil beim Aussprechen der Bannformeln das Dordsche fleißig gehandhabt wird.

Die Tantralehre hat ihren Niederschlag gefunden im tibetischen heiligen Kanon, dem Kandschur<sup>1015</sup>), und in dessen Kommentar, dem Tandschur<sup>1016</sup>), und zwar in den in beiden Enzyklopädien vorhandenen umfangreichen, aber meist aus kleinen Traktaten bestehenden Abschnitten des „Dschud<sup>1017</sup>)“, wörtlich: „Wurzel, Grundlage.“ Unabhängig davon besteht noch eine ganze Flut von ebenso wenig umfangreichen Schriften gleicher Art. Wie so vieles im religiösen tibetischen Schrifttum, wird auch der Ursprung der Tantras und Dhāraṇīs dem geschichtlichen Buddha zugeschrieben. Das war auch unzweifelhaft die Anschauung des Reformators Tsongkhapa, der, wie Cybikov aus der tibetischen Lebensbeschreibung<sup>1018</sup>) mitteilte, „seit jungen Jahren eifrig bemüht war, alle Werke des Siegreichen zu studieren“, und der nach der gleichen Quelle auch die im IX. Kapitel, Seite 176 mitgeteilte Äußerung in bezug auf das Tantrasystem getan hat.

Bei solcher Einstellung des Reformators selbst nimmt es nicht wunder, wenn der Gelugpa-Lamaismus und seine überzeugten Anhänger keineswegs an einen Abbau des Tantrismus dachten, sondern im Gegenteil das mitübernommene Erbe hegten und pflegten und für einige seiner Vertreter, wie bei den Inkarnationen der Tschödschong, eine Eingliederung in die geistliche Rangordnung ihrer Kirche schufen. Aber auch ohne diese Eingliederung wäre das Fortbestehen dieser Erscheinungen über die Reformation hinaus natürlich; denn wohl schwerlich dürften diese, selbst nicht durch das rücksichtsloseste Vorgehen, ausgerottet werden können. Daß aber der reformierte Lamaismus dem Tantrasystem bis heute stets seine besondere Fürsorge angedeihen ließ, geht aus der Gründung und dem Bestehen eigener „Dschud“-Fakultäten hervor, von denen auch in Kumbum eine vorhanden ist.

Diese Dschud-Fakultäten entfalten ein verhältnismäßig reges Leben, und ihre Angehörigen gelten als geachtete Vertreter der Wissenschaft in der Auffassung des Lamaismus. Übrigens befindet sich die in der ganzen lamaistischen Welt am stärksten besuchte Ngagpa-Fakultät im Kloster Bräbung. Hier versammeln sich, wenn wir uns an die Angaben des Abtes Bāsa Bakschi halten, zum Studium des „Dschud“ und der damit verbundenen Götterdienste hin und wieder bis zu zehntausend lamaistische Kleriker<sup>1019</sup>). Dies ist um so erstaunlicher, als nach einer Angabe bei Cybikov<sup>1020</sup>) dieser Fakultät im Verhältnis zur Hörerzahl der andern ein recht geringer Prozentsatz angehört. Welch hohe Achtung man in lamaistischen Kreisen dem Stande der Ngagpas und den Hochschullehrern des Tantrasystems zollt, geht z. B. auch daraus hervor, daß gerade in Bräbung, das sich der besonderen Fürsorge des Dalai Lama erfreut, Agwan Dordschijev jahrelang das hohe Amt eines Ngagpa bekleidete. Mit Dordschijev, dem Träger politischer Sendungen zwischen Tibet und Rußland, hatte sich im ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts die europäische Tagespresse befaßt, und zwar in Verbindung mit der militärischen Unternehmung der Engländer gegen Lhasa. Der Lharamba Tsannjid Khampo-Lama Agwan Dordschijev<sup>1021</sup>) lebt heute noch. Die Angaben über seine politische Tätigkeit widersprechen sich. Mongolischerseits wird versichert, er habe am Hofe des Dalai Lama niemals die hohen Stellungen eingenommen, die ihm zugeschrieben worden sind, sondern dort nur das hohe Amt eines Soibun bekleidet. Damit bezeichnet man einen Geistlichen, der an der Spitze des persönlichen Hofstaats einer hohen Inkarnation steht und folglich auch der Suite des Dalai Lama angehört. Die Bezeichnung Soibun ist nach den Angaben von Professor Pozdnejev heute fast nur noch ein Ehrentitel<sup>1022</sup>).

Eine besondere Klasse der Tulkus bilden die Wiedergeburten der Khandthomas oder, wenn wir so sagen dürfen, Feen. Das Wort<sup>1023</sup>) bedeutet ein „am Himmel hinschreitendes (weibliches) Wesen“, was auch im mongolischen Äquivalent getreu zur Wiedergabe kommt. Der entsprechende Sanskritausdruck lautet *Dākinī*. Unter diesen Feen spielen die folgenden Göttinnen oder *Dākinīs* der Weisheit eine besondere Rolle: die *Buddhaḍākinī*, die *Vajraḍākinī*, die *Ratnaḍākinī*, die *Padmaḍākinī* und die *Karmaḍākinī*, also die Feen der Buddhaschaft, des Donnerkeils (des Sinnbildes Indras), des Kleinods, des Lotus und des Schicksals. Diese fünf weilen nicht mehr in der Welt, werden also auch nicht wiedergeboren. Dagegen ist die Zahl derer, die wieder und wieder neue Daseinsformen annehmen, unendlich groß. Diesen sind Hunderttausende

von Begleiterinnen zugeteilt, die alle über übersinnliche Kräfte verfügen. Unter den noch der Welt in fortlaufenden Daseinsformen angehörenden Khandthomas, zu denen übrigens auch die Dordsche-Pagmo zählt, gibt es solche, die ursprünglich der brahmanischen Götterwelt entstammen, und andere, die von vornherein der Sache des Buddhismus ergeben waren. Ihre Verkörperungen können sowohl Nonnen<sup>1024</sup>), Gelongmas, als auch verheiratete Frauen sein. Die letztere Klasse hat naturgemäß keinen Platz unter der kirchlichen Aristokratie, da die Zugehörigkeit zu ihr an die klösterlichen Gelübde gebunden ist.

Zu den weiblichen Inkarnationen gehören unter andern auch jene beiden Gestalten des lamaistischen Pantheons, die in den beiden Gemahlinnen des berühmten tibetischen Herrschers Srongtsangambo ihren Kern haben, also auf geschichtliche Persönlichkeiten zurückgeführt werden. Die eine war im Brautstand einmal eine nepalesische Prinzessin und verkörpert sich als „Grüne Tārā“, tibetisch Dolshang<sup>1025</sup>), die andere, eine chinesische erfreut sich als „Weiße Tārā“, tibetisch Dolkar<sup>1026</sup>), unter den Gläubigen eines weitaus größeren Zuspruchs. Damit ist die Zahl der Dolmas, die von den Mongolen, bei denen sie ganz besondere Verehrung genießen, auch „die (zum Nirvāṇa) hinüberführenden Mütter<sup>1027</sup>“ genannt werden, keineswegs erschöpft. Die lamaistischen Religionschriften erlauben den Schluß, daß einundzwanzig vorhanden sind. Es gibt auch Sammel-darstellungen von ihnen. Im übrigen führt die Tārā schon an und für sich eine stattliche Anzahl von Namen, die in einer besonderen Schrift „Die hundertundacht Namen der göttlichen und ehrwürdigen Dolma<sup>1028</sup>“ aufgezählt sind. Diese Zahl ist heilig, wir finden sie daher auch wieder in den „Hundertundacht Kügelchen“ der Gebetsschnur des Lamaisten.

Obgleich der Buddhismus das Vorhandensein einer ewigen wandernden Seele leugnet und diese Vorstellung als einen ketzerischen Irrtum ansieht, ist doch die Masse seiner Anhänger wieder in den alten Hinduglauben zurückgefallen oder hat sich, was vielleicht richtiger ist, nicht von seiner Anschauung losmachen können. Nach diesem wechselt nämlich die Seele von Zeit zu Zeit ihren verbrauchten Körper gegen einen neuen aus, etwa in der Weise, wie wir alte Kleider gegen neue austauschen. Auf Grund dieser Lehre wurde, wie wir soeben an der Tārā gesehen haben, eine Reihe von Verkörperungen ein und derselben Personen anerkannt, deren Existenzen sich über Jahrhunderte erstrecken. Wenn aber nun ein Tulku als die Inkarnation einer Gottheit betrachtet wird, die gleichzeitig noch in einer andern Form vorkommt, so kann die Vorstellung des „Ich“, das sein fleischliches Kleid wechselt, nicht länger aufrechterhalten werden. Die Mehrzahl der Lamaisten grübelt aber hierüber nicht lange nach, und in der Praxis werden deshalb alle Tulkus, selbst die der Wesen aus dem Jenseits, als Reinkarnationen ihrer Vorgänger angesehen.

Immerhin haben sich die lamaistischen Theologen bemüht, einiges Licht in die recht verworrenen Lehren von der Wiederverkörperung zu bringen. Sie schufen nämlich eine Lehre der gleichzeitig lebenden Verkörperungen des „Leibes“ und des „Geistes“ einer und derselben Persönlichkeit. Wir verdanken die ersten und — soweit uns bekannt — bisher einzigen Nachrichten hierüber dem bereits mehrfach erwähnten russischen Professor Pozdnejev, der auch in dieser Hinsicht aus eigenen Beobachtungen und dem Studium der einheimischen Quellen urteilt. Zwar beziehen sie sich auf mongolische

Verhältnisse, doch wir wissen ja, daß der mongolische Lamaismus eine getreue Kopie seines tibetischen Vorbildes darstellt. Pozdnejev berichtet in diesem Zusammenhang von den Dörböten, einem ursprünglich in der Dsungarei<sup>1029</sup>) nomadisierenden oiratischen oder kalmükischen Volksstamm, der trotz der lamaistischen Einstellung gleich den Kalmüken auf russischem Boden keine Wiedergeborenen kannte. Als die Dörböten gegen Ende des 18. Jahrhunderts in die Nähe der Chalcha-Mongolen<sup>1030</sup>) übersiedelten, bei denen sich das System der Tulkus längst voll entfaltet hatte, machte sich bei ihnen Hand in Hand mit einem kräftigen Aufleben des Lamaismus auch der Wunsch rege, eine Wiedergeburt ihr eigen zu nennen. In den sechziger Jahren des verflossenen Jahrhunderts schickten sie daher an den Naru-Bantschen-Chutuktu<sup>1031</sup>) eine Gesandtschaft ab, mit der Bitte, ihnen einen Tulku nachzuweisen bzw. einen solchen bei ihnen einzusetzen. Der Chutuktu antwortete ihnen, daß für sie die Zeit noch nicht gekommen sei, einen eigenen männlichen Tulku zu haben, daß aber ihre Tempel und Tempelhütten unter dem Schutz der Wiedergeburten der Weißen und der Grünen Tārā ständen. Diese Wiedergeburten wohnten unter ihnen schon längst in näher bezeichneten Jurten ihrer Weideplätze. Und tatsächlich fand die Gesandtschaft nach ihrer Rückkehr an Ort und Stelle die vom Naru-Bantschen-Chutuktu gemeinten Mädchen, die nun offiziell zu den Wiedergeburten der Tārā erhoben wurden. Bald darauf starb die Verkörperung der Grünen Tārā. Nun erschien beim Naru-Bantschen eine neue Gesandtschaft, die das Ersuchen stellte, er möge als weiteren Tulku ein Kind männlichen Geschlechts bezeichnen, da eine weibliche Wiedergeburt im Kloster nicht wohnen dürfe und da diese nicht das Recht habe, den Glauben aktiv zu repräsentieren, das Volk zu belehren und das Buddha-Opfer darzubringen. Daraufhin erklärte der Naru-Bantschen, daß erstens die Tārā als männliches Wesen nur ein Tulku des Geistes<sup>1032</sup>) sein könne, der Tulku ihres Leibes<sup>1033</sup>) aber unbedingt ein Mädchen oder eine Frau sein müsse; daß zweitens diese Wiedergeburt des Leibes bereits in der Familie eines Leibeigenen des Fürsten der Dörböt zur Welt gekommen und daß drittens der gesuchte Tulku des Geistes der Grünen Tārā noch nicht erschienen sei.

Im übrigen teilt Pozdnejev mit, daß später der sehnliche Wunsch der Dörböten doch noch in Erfüllung gegangen sei. Im Jahre 1879 soll nämlich in ihrem Hauptkloster eine männliche Wiedergeburt der Grünen Tārā als sechsjähriger Knabe gelebt haben, den aber unser Gewährsmann persönlich nicht gesehen hat. Dagegen hatte Pozdnejev zweimal Gelegenheit, bei den Dörböten mit einer weiblichen Inkarnation der Weißen Tārā zusammenzutreffen und sich mit ihr zu unterhalten. Es war das eine etwa vierzigjährige Frau, die sich in bezug auf Kleidung usw. in nichts von den übrigen Mongolinnen unterschied. Als Besonderheit war ihre übliche Kopfbedeckung mit einem metallischen Vajra<sup>1034</sup>) geschmückt. Bei den Mongolen und erst recht bei den unter russischem Zepter stehenden Burjaten und Kalmüken herrschte damals der Glaube, die Herrscher und Herrscherinnen des Zarenreiches seien Wiedergeburten der Weißen Tārā gewesen. Als Pozdnejev sich mit einer Frage über ihr Verhältnis zum regierenden russischen Kaiser an die Wiedergeburt wandte, hatte der sie begleitende Lama schlagfertig erklärt, daß sie selbst die Inkarnation des Leibes der Weißen Tārā sei, die sich in ihren früheren Daseinsformen tatsächlich in Rußland verkörpert habe. Er erinnerte an die Kaiserinnen Elisabeth und Katharina die Große, die damals auch tatsächlich Herrschergewalt innegehabt hatten.



Jetzt aber, so behauptete der Lama, habe der Tulku des Leibes der Tārā im Gebiet der Dörböts Wohnung genommen, während die russischen Kaiser als Männer Wiedergeburten des Geistes seien.

Die erwähnte weibliche Wiedergeburt verfügte über sechs Filzjurten, mit denen sie von Weideplatz zu Weideplatz zog, um die Verehrung der Gläubigen entgegenzunehmen. Eins der Zelte diente den sie begleitenden Lamen als Unterkunft; in einem andern, besonders eingerichteten, dem „Standquartier des Buddha<sup>1035)</sup>“, wurden von Zeit zu Zeit, je nach Bedarf, Götterdienste abgehalten<sup>1036)</sup>.

Alle diese Wiedergeburten blicken, wie wir bereits feststellen konnten, auf eine Reihe von Ahnen zurück. Diese sind nach den buddhistischen Anschauungen nötigenfalls, wie z. B. beim Chutuktu von Urga, beim Dalai Lama und Pantschen-Erdeni, künstlich konstruiert; es ist also ein Urahn<sup>1037)</sup> festgelegt. Dem Vertreter oder Träger solch einer Wiedergeburtenreihe und ihrer etwaigen gleichzeitigen Parallelexistenzen liegt es nun in seinem gegenwärtigen Dasein ob, seinem Vorbild und dessen charakteristischen Eigenschaften, Funktionen und religiösen Lehren nach Möglichkeit nahezukommen und sie in ihrer ganzen Fülle zu verwirklichen. Vorbedingung dafür ist eine einwandfreie Ahnenreihe oder Tulku-Erbfolge nach rückwärts. Besonders wesentlich ist das für Verkörperungen, die die Daseinsformen von berühmten Gelehrten bilden. Das kommt bei dieser Gruppe der Tulkus auch besonders in den Lebensbeschreibungen zum Ausdruck. Professor Grünwedel kleidet diese Norm in folgende Worte: „Die Nachweisung der traditionellen Übertragung bestimmter Lehrstoffe ist die Hauptsache, genau wie die Biographien der Großlamen nur die fortlaufenden Wiedergeburten des Fleisch gewordenen göttlichen Funkens enthalten. Die Charakteristik eines Großlamas liegt also nicht etwa in seiner Biographie, sondern in dem Nachweis seiner Wiedergeburt und dem verherrlichenden Attest in seiner letzten Existenz<sup>1038)</sup>.“ — Obgleich das nicht unbedingt notwendig erscheint, ist es doch Regel, daß der Urahn einer chubilghanischen Erbfolgenreihe der Ordensgemeinschaft angehöre.

Eine erstaunliche Ausnahme bilden in dieser Richtung die Eltern des Reformators Tsongkhapa. Die Wiedergeburt des Vaters führt stets den Titel Adschja Tsang<sup>1039)</sup>. Eine dieser Inkarnationen, Scherabsangbo<sup>1040)</sup>, war es, die nach den Worten der Klosterchronik im Jahre 1687 für den Khampo einen Palast erbaute<sup>1041)</sup>. Die Verkörperung der Mutter des Reformators führt heute noch als Titel das Wort Schingsa, das einen Bestandteil ihres vollen Namens Schingsa-Atschoi bildet<sup>1042)</sup>. Ihre Wiedergeburt erscheint aber auch als Verkörperung des Geistes, also als männliches Wesen, das als Lama im Kloster Rardscha-gomba am oberen Huang-ho erzogen und verehrt wird, aber im Range der Inkarnation des Vaters Tsongkhapas untergeordnet ist. Beide Wiedergeburten, Vater und Mutter, haben ihren Wohnsitz in Kumbum. Letztere besitzt dort sogar ihre eigene Residenz, während die väterliche Inkarnation als oberster Herr und dem Namen nach als Eigentümer des „Klosters der hunderttausend Bilder“ gilt.

In ähnlichen Fällen werden Laien-Tulkus meist in die Geistlichkeit eingereiht. Nonnen, die Tulkus von Göttinnen und Heiligen sind, führen zuweilen ein Einsiedlerleben, sind aber in der Regel Äbtissinnen in Nonnen- und sogar in Mönchsklöstern. Dies verpflichtet sie übrigens nur dazu, bei feierlichen Gelegenheiten auf dem Thron im Tempel



anwesend zu sein. Die übrige Zeit bringen sie in ihrem Palast zu, wo sie von Laienschwestern oder Nonnen bedient werden.

Außer den durch Reinkarnation geschaffenen Familienmitgliedern gibt es übrigens auch noch andere, die von der Schwester des Reformators und weiteren Verwandten herühren. Auch der Stamm, aus dem die Mutter entsproß, zählt sich jedenfalls zu der Verwandtschaft. Die Frauen dieses Stammes, mögen sie nun wirklich verwandt oder mag die Verwandtschaft auch nur eingebildet sein, tragen alle ein Eigentümliches Schmuckstück und einen besonderen Hut (*Bilder 116 und 117*). Das Schmuckstück ist ein schweres Gebilde aus Leder, teilweise mit Tuch überzogen und mit Stickereien, weißen Muscheln, Glasperlen sowie Gold und Silberbrokat verziert. Bemerkenswert ist das Mittelstück in Gestalt einer Urne, in der die fortgesetzten Opfer versinnbildlicht werden sollen, die diese Frauen der gebenedeiten Mutter Tsongkhas darbringen. Das Schmuckstück ist aber auch ein sichtbares Zeichen dafür, daß sich die Frauen der Verwandtschaft der Mutter Tsongkhas rühmen. Die Familie des Reformators ist übrigens nicht rein tibetischen Ursprungs; sie gehört einem Stamme an, in dem Chinesen, Mongolen und Tibeter vermischt waren. So ist denn auch die Muttersprache dieser Abkömmlinge Tsongkhas ein chinesischer Mischdialekt.

Die Mehrzahl der Tulkus setzt sich, wie die Sachlage lehrt und es der klösterlichen Umwelt entspricht, aus Personen männlichen Geschlechts zusammen. Als Kinder werden sie auf Ansuchen einer Abordnung des Klosters, dessen Wiedergeburt das Zeitliche gesegnet, von einem höheren Geistlichen eines andern Klosters, der auch stets eine Inkarnation ist, ausgewählt (*Bilder 110, 111 und 135*). An einem vom Klosterastrologen, dem Tsikhan<sup>1043</sup>), festgesetzten Tage begibt sich eine Abordnung von Lamen an Ort und Stelle, um die Wesensgleichheit des Kindes mit dem Tulku, der diese Welt verlassen, festzustellen. Man zeigt dem Kinde Gebrauchsgegenstände, hauptsächlich kultische Requisiten aus dem Besitz seines Vorgängers, die zu der dem Kleinen zugedachten Würde passen. Greift das Kind danach oder bezeichnet es diese Gegenstände, vorausgesetzt, daß es schon sprechen kann, als sein Eigentum, so ist bei einer hinreichenden Wiederholung derartiger Fälle die Identität gewissermaßen erwiesen, und befriedigt kehren die Lamen in ihr Kloster zurück. Daraufhin wird das Kind noch ungefähr drei Jahre im Hause der Eltern belassen. Schon während dieser Zeit, noch auf den Armen der Mutter, nimmt es die Huldigungen der Gläubigen und ihre Gaben entgegen, jedoch sind diese bereits Eigentum des Klosters, wie denn überhaupt der Glaube an die Wiederverkörperungen eine beträchtliche Einnahmequelle für die Wiedergeburt selbst wie auch für die Mönchsgemeinschaft, der sie angehört, bildet. Dazu kommt noch das weltliche Erbe von den Vorgängern, wird doch der anerkannte Tulku Eigentümer des ganzen Reichtums, den seine Vorexistenzen oft im Laufe langer Jahrhunderte angesammelt haben. Solch ein Tulku hat unter Umständen palastartige Wohnsitze in verschiedenen Teilen Tibets und der Mongolei, und seine Vieh- und Pferdeherden können nach Tausenden zählen. In den Kellergewölben der Paläste einiger Wiedergeburten in Kumbum lagern riesengroße, aus gediegenem Gold geschmiedete Scheiben oder Räder (das Sinnbild der buddhistischen Lehre). Ihr schweres Gewicht allein bietet Sicherheit gegen Diebe, da die massigen Stücke nur durch mehrere Menschen vom Fleck geschafft werden könnten.

Außerdem sind sie so groß, daß sie aus den Aufbewahrungsräumen nicht ohne Zerstörung der Öffnungen herausgebracht werden können. Überdies würde der Lärm, den solch ein Diebstahl verursachte, sofort alle Wachen auf die Beine bringen.

Schon bevor der junge Tulku das elterliche Haus verläßt, wird ihm vom Kloster ein Lama als ständiger Begleiter und Führer beigegeben. Als fünf- bis sechsjähriges Kind verläßt er dann die Stätte seiner frühesten Jugend und wird in feierlichem Zuge von der Geistlichkeit ins Kloster eingeholt. Vor dessen Haupttor erwarten der Abt und die übrigen hohen Würdenträger den Kleinen und geleiten ihn unmittelbar in den Haupttempel, wo er auf den ihm gebührenden Thron gesetzt wird. Die Lamen nehmen gleichzeitig dem Range nach auf den niedrigen Bänken Platz.

Nun beginnt die Darbringung des sogenannten Danschik- oder Dangsuk-Mandal, einer besonders prunkvollen Art des Maṇḍala, dessen Einzelheiten in dem Abschnitt über die Kultgeräte geschildert wurden. Der Abt und sein nächster Stellvertreter, der Tschödsche, halten vor dem Thron des jungen Tulku das Maṇḍala hoch, während die Mönche folgenden Hymnus singen<sup>1044</sup>):

„Vor dir, erhabener Lama, neigen wir uns, der du die Grundlagen des Glaubens trägst, der vollkommen über das Wissen gebietet, vor dir, dem großen Meere, das alle Kostbarkeiten hervorbringt.

Vor dir verneigen wir uns, erhabener Lama, dessen Kenntnis klar ist wie das Licht, dessen Barmherzigkeit tief ist wie die Mitte des Meeres, dessen rettende Kräfte denen des Vajrapāṇi<sup>1045</sup>) gleichen.

Alle Buddhas der vier Ansammlungen der Tantras<sup>1046</sup>) haben in dir Gestalt genommen, o heilbringender Lama! Vor dir verneigen wir uns, o erhabener Lama, der ruhig und leicht uns die Siddhis der beiden Arten<sup>1047</sup>) verleihen kann.

Die Hüter und Genien der Heiligen Lehre haben ein feierlich' Gelübde geschworen<sup>1048</sup>) und vollführen auf dein Geheiß die Werke der vier Arten<sup>1049</sup>). Vor dir verneigen wir uns, o erhabener Lama, der alle Hindernisse (für die Heiligkeit der Bodhi<sup>1050</sup>)) zu jeder Zeit aus dem Wege räumen kann, sobald es sein Begehrt.

Vor dir verneigen wir uns, erhabener Lama, der in sich die wahren Eigenschaften aller erlösenden Buddhas umfaßt, der die Quelle jeder höheren Lehre bildet und der Herr des Saṃgha<sup>1051</sup>) ist.

O Quelle des Heils — du, Lama, und die drei Kleinodien<sup>1052</sup>), Ayuschi-Buddha<sup>1053</sup>), du rettende Tārā-Mutter und ihr übrigen Buddhas, geruht doch Siddhis zu verleihen, die den Leib der Verwandlung stärken!

Und du, o Heiliger, der du Fleisch geworden, um uns des Mitleids Meer zu offenbaren, geruh auch du zu leben und deiner Füße Spur zu festigen, um uns des Himmels Kostbarkeiten und den Padma (die Lotosblume) des Glaubens zu erschließen!

Geruhe du, den Kreis deines maßlosen Wissens zu erweitern, die Strahlen all deiner vielfachen Vorzüge auszustreuen, unwandelbar alle beseelten Wesen im Glauben zu festigen und aller Orten deiner Lehre Licht zum Leuchten zu bringen!

Durch den Segen des Lamas und der Drei Erhabenen Kostbarkeiten<sup>1054</sup>), durch den tatkräftigen Schutz der machtvollen Genien und Hüter mögen sich festigen die Spuren der Füße unseres Lamas und sich ausdehnen allerorten und immerdar seines Wohlwollens Werke!

Wir aber und alle übrigen wollen von nun ab bis zu der Zeit, da wir der Bodhi Heiligkeit erlangen, in jeder Wiedergeburt deine Jünger sein, auf daß uns Leben gespendet werde durch den Himmelstrank deines Wortes und wir dich ehren durch die Opfer der Erfüllung deiner Lehre!

Und so festige sich denn das Zeitalter des Lebens unseres fleischgewordenen Lamas, es dehnen sich aus seines Wohlwollens Werke aller Orten und immerdar! Mögen auch wir, seine Jünger, uns nimmermehr von ihm trennen und letzten Endes zu Buddhas werden<sup>1055</sup>)!“ (Nach der russischen Übertragung aus den „Skizzen“ von Pozdnejev.)

Mit dieser verhältnismäßig kurzen Feierlichkeit hat die amtliche Einführung des neuen Tulku in den Rang und die Würden seines Vorgängers ihr Ende erreicht. Ähnliche Zeremonien folgen, bei denen der Wiedergeburt von andern Lamen und Privatpersonen Glückwünsche dargebracht werden. Dabei kommt auch das Materielle zu seinem Recht.

Das weitere Leben des jungen Tulku unterscheidet sich, sobald er die für das Studium der religiösen Schriften und der Riten erforderliche geistige Reife erlangt, in nichts von dem der übrigen gleichaltrigen Klosterinsassen. Selbstverständlich ist, daß die mit der Unterweisung des jungen Tulku betrauten, zu den gelehrtesten Kreisen gehörigen Lamen viel Zeit auf die Durchnahme der Lebensbeschreibungen der Vorexistenzen ihres Schützlings verwenden, so daß in ihm die unerschütterliche Überzeugung von seiner persönlichen Wesenseinheit mit jenen feste Gestalt gewinnt. Kulturgeschichtlich höchst interessant ist es, daß, solange China noch Kaiserreich war, die einzelnen Verkörperungen namhafter Klöster Tibets und der an Tulkus noch reicheren Mongolei der Reihe nach an den Hof von Peking beordert wurden, um dort für das Wohlergehen der Kaiserlichen Familie gewisse Götterdienste, tibetisch Kurimdo<sup>1056</sup>), abzuhalten.

Die Bestattung der Tulkus verdient hier eine ausführliche Schilderung, weil in dem westeuropäischen Schrifttum bisher nichts darüber zu finden ist. Unsere Quelle ist wieder das Werk von Pozdnejev, der darüber aus eigener Beobachtung berichtet<sup>1057</sup>).

Die Bestattung erfolgt auf zweierlei Art: die Toten werden entweder verbrannt oder einbalsamiert und als Mumien in den Stüpas oder Tschorten beigesetzt. Gebräuchlicher ist die Verbrennung. Unmittelbar nach dem Hinscheiden wird der Leib der Inkarnation in die Haltung des sitzenden Buddha gebracht und der rechte Arm vom Ellenbogen ab emporgehoben. Dem Tulku gibt man irgendeinen Kultgegenstand in die Hand, etwa ein Glückchen oder ein Dordsche. Am zweiten Tage beginnt die Balsamierung der Leiche, wobei man keine Sektion vornimmt, sondern sich darauf beschränkt, sie mit wohlriechenden Stoffen und Weingeist enthaltenden Flüssigkeiten einzureiben. Dann wird sie mit einer Mischung aus Salz, Wacholder und andern Bestandteilen bestrichen. Dieses Verfahren gelangt aber nur zur Anwendung, wenn die Leiche zur Verbrennung bestimmt ist. Die Verbrennung selbst geht drei Wochen oder auch einen Monat nach dem Ableben vor sich. Tag und Ort für den Vollzug dieses Ritus werden durch die Klosterastrologen festgestellt. Drei Tage vorher wird die Leiche der Wiedergeburt von den ihr anhaftenden salzigen Stoffen befreit und im Palast zur Verehrung durch die Gläubigen aufgebahrt. Am Vorabend der Verbrennung erfolgen die endgültigen Vorbereitungen. Dabei wird die Leiche von Kopf bis Fuß mit in flüssiges Harz und Butter getauchten Leinwand-

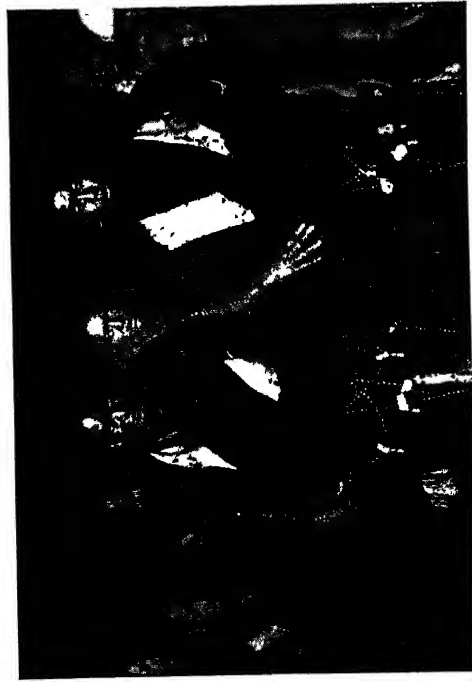


Bild 108 Zwei Polizeilamen in ihrem Festgewand



Bild 109 Ein Dobbob (Polizeilama)



Bild 110 Ein junger Tulku



Bild 111 Verehrung eines jungen Tulku



**Bild 112** Der Wächter des Tempels des Mystischen Metallberges (28) neben dem Glockenturm des Glockenberges



**Bild 113** Tsoktschen-schelugo (Tsoktschen-tschengu) neben einem Polizeilama, der den Eisenstab trägt

streifen umwickelt. Dann wird der ganze Körper noch einmal mit einem breiten Leinwandstreifen in Form eines Andreaskreuzes umwunden, und zwar in ähnlicher Weise, wie bei uns die Kinder in Windeln eingeschnürt werden. Über das Ganze kommt noch eine dünne Lage Watte, die gleichfalls mit flüssigem Harz getränkt ist. Auf dem Scheitel wird ein hornartiger Wattezipfel angebracht, der gewissermaßen als Zündschnur zu dienen hat. Nach diesen Handhabungen wird die Leiche auf eine mit weißem Tuch ausgeschlagene Bahre gehoben.

Die Überführung an den Ort der Verbrennung beginnt gewöhnlich am frühen Morgen und, wie sich denken läßt, unter stärkster Beteiligung des Volkes. Den Zug eröffnet der rangälteste Lama, der in diesem Falle stets in einer weißen Sänfte getragen wird. Weiß ist auch hier wie bei den Chinesen die Farbe der Trauer. Darauf folgt die Bahre mit der Leiche selbst, dann die Geistlichkeit und schließlich das Volk. An der Stätte, wo nach den Angaben der Astrologen die Verbrennung vor sich gehen soll, ist inzwischen eine Grube ausgehoben worden, die bedeutend breiter ist, als es für die Unterbringung des Toten erforderlich wäre. Auf den Grund dieser Grube wird eine große eiserne Pfanne gelegt und auf sie ein dreifußartiges, gleichfalls eisernes Gestell von entsprechenden Ausmaßen gesetzt. Dann schichten die Lamden so lange Holzscheite um die Pfanne herum, bis der Rand der Grube erreicht ist. In einiger Entfernung davon wird gegen Norden eine Erderhöhung geschaffen, der die Rolle eines Altars zufällt. Er trägt die Götterfiguren. Seitlich davon sind die Sitze für den die Trauerfeierlichkeiten abhaltenden Klerus aufgestellt.

Inzwischen ist die Prozession angelangt. Die Lamden nehmen auf ihren Sitzen Platz und beginnen sofort mit der Rezitation der für die Bestattung bestimmten götterdienstlichen Agenden. Die Leiche der verbliebenen Wiedergeburt wird in der Lücke zwischen dem Altar und der Grube aufgestellt. Sobald die Verlesung der Gebete beendet ist, läßt der rangälteste Lama eine Weile durchdringend seine Kultglocke ertönen. Dann nehmen die ältesten und angesehensten Gelongs den in der Buddhapose hockenden Toten von der Bahre und setzen ihn auf den Dreifuß in der Grube. Nun erhebt sich der die Feierlichkeit leitende Lama von seinem Sitz und begibt sich, von dem übrigen Klerus begleitet, an den Rand der Grube. Dort zündet er den Wattebausch auf dem Scheitel der Leiche an. Gleich darauf setzen auch die älteren Lamden die zwischen die Holzscheite gelegten leicht entzündlichen Stoffe in Brand. Bald hat die leckende Flamme die harz- und buttergetränkte Leinwand ergriffen, in die der Tote gewickelt ist. Jeder der übrigen Geistlichen hält es für seine Pflicht, ebenfalls zur Unterhaltung der verzehrenden Macht des Leichenfeuers beizutragen, und wirft daher Harz, Reisig, Wolle und trockenes Gras in die lodernden Flammen. Andere wieder gießen geschmolzene Fette oder Brantwein ins Feuer.

Sobald die Feuersäule die Leiche ergriffen hat, verlassen die Lamden nach abermaligen kurzen Gebeten und einem leisen melodischen Gesang ihre Sitze und begeben sich in der Reihenfolge, in der sie gekommen, ins Kloster zurück. Nur einige besonders bestimmte Mönche bleiben bei der schwelenden Leiche.

Solch eine Verbrennung dauert manchmal bis Mitternacht, oft sogar auch bis zum Morgen des andern Tages. Aus der Asche, die schließlich von der Pfanne gesammelt wird, werden unter Beimischung einer eigens für diesen Zweck zubereiteten, außer-

ordentlich feinen Tonerde und einer Klebmasse kleine Götterfiguren geformt, die dann entweder in den Tempeln oder in einer besonders hierfür an der Stätte der Verbrennung der Wiedergeburt errichteten Kapelle zur Aufstellung gelangen. Die nicht verbrannten Salzreste werden von den Gläubigen aufbewahrt, um sie in Krankheitsfällen als hochgeschätztes Heilmittel zu benutzen.

In der eben geschilderten Weise verfährt man, wenn die hinfälligen irdischen Überreste eines Tulku im Lande bleiben. Aber es gibt auch Wiedergeburten, die auf dem berühmten Wu-t'ai-schan, dem fünf Gipfligen Berge<sup>1058</sup>) und sagenumwobenen Wohnsitz der Gottheit Mañjuśrī<sup>1059</sup>) im Westen der chinesischen Provinz Kan-su, beigesetzt werden. Früher wurde zu Lebzeiten des Tulku durch ein Bittgesuch an den chinesischen Kaiser die Erlaubnis zur Beisetzung sichergestellt. Waren dann noch die hohen Kosten gedeckt, so wurde die Asche nach der Verbrennung in einem Kästchen aufbewahrt, das in einem kleinen metallenen Tschorten untergebracht war. Die Überführung selbst erfolgte auf dem geschmückten Sattel eines weißen Kamels. Im Klostergelände des Wu-t'ai-schan werden diese Tschorten auf einem besonderen Friedhof für die Inkarnationen aufgestellt, der von den chinesischen Kaisern gestiftet worden ist. Es gilt jedenfalls bei den Lamaisten für heilbringender, auf dem Wu-t'ai-schan beigesetzt zu werden, als in Tibet.

Soll die Leiche einer Wiedergeburt als Mumie aufbewahrt werden, so wird sie dem gleichen Balsamierungsverfahren unterworfen, nur nimmt es bedeutend längere Zeit in Anspruch. Auch gelangen dabei stärker wirkende Stoffe zur Anwendung. Naheres hierüber müßten Fachleute zu ermitteln versuchen. Der Unterschied zwischen der Behandlung der Tulku-Leiche beim Mumifizieren und dem vorhin erwähnten Verfahren besteht darin, daß sie nicht nur mit Salz eingerieben, sondern auch die Haut mit einem feinen, nadelartigen Instrument durchbohrt wird. Schließlich wird beim Mumifizieren die mit einer dünnen Salzschicht und obengenannten Stoffen umkleidete Leiche in eine weitere Packung ähnlicher Art gesteckt, so daß man schließlich einen Salzklumpen vor sich zu haben glaubt. In dieser Verfassung bleibt der Tote zwei Monate lang im Aufbewahrungsraum, dann erst wird er von der Hülle befreit. Da die Mumie nunmehr völlig ausgetrocknet ist, kann damit begonnen werden, die nicht von den Kleidern bedeckten Teile des Leibes, vor allem das Gesicht, zu vergolden. Augenbrauen, Schnurrbart und Lippen werden durch Bemalung angedeutet. Die Augen läßt man geschlossen.

Eine derartig behandelte Leiche wird tibetisch Ringssel oder Peldung genannt, was ursprünglich „kleine, sehr harte, glitzernde Splitterchen“ bedeutete, die sich in der Asche gewisser, aber nicht aller heiligen Lamen finden sollen<sup>1060</sup>). Später bekam die Bezeichnung den Sinn von „Reliquie“, was nicht zutreffend ist, da ja die Mumie des Tulku nicht verbrannt, sondern als Ganzes aufbewahrt wurde. Der präparierte Leichnam wird schließlich in einem silbernen Tschorten untergebracht und in feierlichem Offizium im Tempel aufgestellt, wo ihm göttliche Ehren erwiesen werden.

Die Mumien heiliger Wiedergeburten in den großen Klöstern in Augenschein zu nehmen, ist für den Europäer unmöglich. Das trifft selbst auf das mongolische Urga, das heutige Ulān-Bātor-Choto zu, das für lamaistische Studien noch immerhin bis vor kurzem am zugänglichsten war. In kleineren Konventen dagegen kommt es vor, daß die Lamen die Reliquien ihrer lokalen Heiligen gegen ein geringes Entgelt zeigen.

---

---

## XII. KAPITEL

### Von den Verehrungsformen und Götterdiensten des Lamaismus

**G**reifen wir zu einem der vielen Bücher über den alten Buddhismus oder studieren wir eine der zahlreichen Schriften, die sich mühen, die Lehre des alten indischen Weisen dem Westländer unserer Tage mundgerecht und annehmbar zu machen, so finden wir, daß die Bezeichnung „Religion“ in der uns geläufigen Auffassung auf den ursprünglichen Buddhismus gar nicht paßt, ebensowenig aber auf das zutrifft, was seine heutigen Sendboten in Europa und Amerika zu verbreiten suchen. Denn die dargebotene Lehre ist eine praktische Lebensweisheit, die ohne den Begriff einer Gottheit oder überhaupt eines göttlichen Gedankens auskommt oder — genauer gesagt — auszukommen versuchte und auch heute noch auszukommen versucht. Es bleibe dahingestellt, von wie vielen Anhängern und auch berufenen Vertretern all der Schattierungen, die heute als Buddhismus gelten, dieser grundlegende dogmatische Atheismus überhaupt noch im Sinne des Meisters, der ihn ja als Agnostizismus ausgelegt hat, verstanden wird. Aber es will uns scheinen, als ob die Zahl der Buddhisten, gleichviel, ob Mönche oder Laien, die auf dem Erkenntnispfade bis zur letzten Konsequenz wandeln, heute recht gering ist, und ferner, daß diese Persönlichkeiten jedenfalls recht einsam dastehen, das heißt ohne Einfluß auf die große Masse. Immerhin, sie sind vorhanden und dürften in erster Linie unter den Bewohnern der fern von dem großen Verkehr liegenden Klöster und unter den Klausnern in den Höhlen der schwer zugänglichen und wild zerklüfteten Berge des tibetischen Hochlands zu suchen sein<sup>1061</sup>). So hat z. B. Frau Alexandra David-Neel auf ihren wiederholten Reisen zur Erforschung der religiösen Psyche der Lamaisten in entlegenen Winkeln Angehörige verschiedener Orden angetroffen, die durchaus noch auf der ursprünglichen atheistischen Grundlage des Buddha standen. In einem Falle waren es sogar Nonnen, die sich in einem längeren Gespräch der französischen Forscherin gegenüber, ganz entgegen der Annahme, als völlig von diesem Gedanken durchdrungen erwiesen. Sie erklärten unumwunden, daß sie die gesamten zahlreichen Riten und das ganze Kultwesen des Lamaismus — also ihres eigenen Glaubens — für vollkommen überflüssig hielten<sup>1062</sup>)!

Selbstverständlich liegen diese Lehren auch dem gewaltigen Unterrichtsstoff zugrunde, der noch bis auf den heutigen Tag den Lehrplan in den Fakultäten der großen Lamaklöster bildet. Diese Disziplinen werden besonders in den höheren Kursen der Tsannjid-Fakultäten<sup>1063</sup>) durchgenommen, doch gibt es verhältnismäßig wenige Mönche, die diese Studien abschließen. Infolgedessen ist die Zahl derer, die bis auf den Urgrund der



Erkenntnis, den Atheismus der buddhistischen Lehre, durchgedrungen sind, gering. Daß diese selbst dem Gebildeten schwer faßlichen Vorstellungen unter solchen Umständen und bei dem Mangel jeglicher Belehrung über die Grundlagen der buddhistischen Weltanschauung und Ethik nicht Allgemeingut der Massen werden konnten und können, ist angesichts des geringen geistigen Vermögens der äußerlichen Bekenner des Lamaismus nur allzu verständlich. Für diese mußte und sollte vielmehr aus der ursprünglich atheistischen Weltanschauung und der daraus entspringenden Lebensform heraus eine Religion im ausgesprochensten Sinne dieses Wortes entstehen, und zwar mit dem zum Gott erhobenen Stifter, dem Buddha, und ferner mit dem größten Pantheon der Welt.

Es ist hier nicht der Ort, diesem merkwürdigen und geradezu gegensätzlichen Entwicklungsgang, den der Buddhismus in den vielen verschiedenen Wandlungen bis zu seiner heutigen Gestaltung durchgemacht hat, auf Schritt und Tritt nachzugehen. Auch für den Lamaismus müssen wir uns an dieser Stelle eine solche Untersuchung versagen. Hier wollen wir das Augenmerk vorläufig nur auf den Kultus der lamaistischen Glaubenslehre lenken und klarzumachen versuchen, wie sich der denkende Lamaist selbst mit diesem Widerspruch zwischen der ursprünglichen atheistischen Lehre einerseits und dem Vorhandensein und der Geltung des heutigen Pantheons andererseits abfindet; ferner wie er sich mit dessen zahlreichen bildlichen und sinnbildlichen Darstellungen sowie der ihnen erwiesenen Verehrung auseinandersetzt.

Folgen wir dabei zunächst dem „Katechismus“ von H. S. Olcott. Er ist zur Einführung in den Buddhismus zwar trefflich geeignet, sonst aber einseitig für die Werbung im Abendland zusammengestellt<sup>1064</sup>). In diesem Buche wird das Verhältnis zwischen der buddhistischen Auffassung und der Verehrung der Buddha-Statue und anderer Sinnbilder der Lehre folgendermaßen klargelegt.

Nachdem in der Antwort auf Frage 292<sup>1065</sup>) davon die Rede ist, daß der Buddha selbst ein entschiedener Gegner jeder kultischen Verehrung war, die dem Menschen auf dem Wege zum Ziel nur Fesseln auferlegt, heißt es weiter: „Aber verbeugen sich denn die Buddhisten nicht vor dem Bilde des Buddha und seinen Reliquien und opfern vor dem Buddha-Standbild Blumen, Weihrauch und Kerzen?“ Darauf erfolgt die Antwort: „Ja, aber nicht in dem Sinne eines Götzendieners oder Bilderverehrs.“ Und dann wird vom Unterschied zwischen dieser Art der Verehrung und der echt-buddhistischen mit folgenden Worten gesprochen: „Unser heidnischer Bruder betrachtet seine Götterbilder nicht nur als sichtbare Darstellungen seines unsichtbaren Gottes oder seiner Götter, sondern der eigentliche Bilder- und Götzdiener glaubt bei seiner Verehrung, daß das Bild in seiner Substanz einen Teil der alles durchdringenden Gottheit enthalte.“ „Der Buddhist aber verehrt die Statue des Buddha und die anderen erwähnten Dinge lediglich als Erinnerungszeichen an den größten, weisesten, gütigsten und mitleidvollsten Menschen, der jemals gelebt hat.“ Im folgenden wird dann zur Rechtfertigung dieses Brauchs darauf hingewiesen, daß eine derartige Verehrung der Reliquien und anderer Erinnerungszeichen von großen Männern und Frauen bei allen Völkern üblich sei. Als kanonische Begründung hierfür wird eine Stelle aus dem Mahāparinirvāṇasūtra<sup>1066</sup>) angeführt. In ihr sagt Buddha: „Es sei wohl möglich, daß ein Mensch, der in andachtsvoller Gesinnung an den zur Erinnerung an den Buddha errichteten Stūpas weile, inneren

Trost und Frieden erringen könne bei dem Gedanken: „An dieser Stelle ist der Tathāgato<sup>1067</sup>) geboren, hier hat er zum ersten Male die Heilslehre verkündet, und hier ist er zum ewigen Frieden eingegangen<sup>1068</sup>)“. Nach diesen Auslassungen kommt also der Anhänger des Lamaismus ziemlich schlecht weg, denn er erweist ja seine Verehrung nicht nur „der Statue des Buddha, den Reliquien und sonstigen Erinnerungszeichen“, sondern in noch höherem Maße den „sichtbaren Darstellungen seiner Götter“. Er wird also ob dieser Tatsache dem im Sinne des Olcottschen „Katechismus“ eingestellten Buddhisten als ein „heidnischer Bruder“ zu gelten haben. Der „arme, tiefstehende Lamaismus“ wird auch sonst bei Olcott nicht gerade gut beurteilt. Ihm ist er „der entarteteste Zweig des Buddhismus, und seine Hierarchie stimmt mit den Grundideen der Buddhalehre nicht überein“. „Gleichwohl übt er selbst in dieser Form noch einen sehr heilsamen, besänftigenden Einfluß auf die mongolischen Völker aus<sup>1069</sup>)“. — Merkwürdig ist jedenfalls, daß in der von Olcott und seinen Anhängern vertretenen Bewegung mit dem Ziele der Einigung aller Buddhisten<sup>1070</sup>) einmal eine Strömung bestand, die gerade den höchsten Würdenträger dieser „heidnischen Brüder“, den Dalai Lama, zu ihrem Oberhaupt aus-  
ersehen hatte<sup>1071</sup>).

Im Gegensatz zu diesen Ausführungen ist es interessant, jetzt einmal einem gebildeten Lamaisten, Badsar Baradijn, über das Wechselverhältnis zwischen lamaistischer Auffassung von Buddha, Gottheit und Gottheiten einerseits und Kult andererseits zu lauschen. Es muß hier ausdrücklich betont werden, daß sich weder unser Gewährsmann noch seine Glaubensgenossen als „Lamaisten“ bezeichnen, sondern als „Buddhisten“. Ja selbst die Klöster Tibets, der Mongolei und seiner engeren Heimat, Transbaikaliens, nennt Baradijn immer „buddhistisch<sup>1072</sup>)“. Übrigens hat sogar der Dalai Lama seinerzeit gegen die Bezeichnung „Lamaismus“ für die in Tibet und der Mongolei historisch gewordene Ausdrucksform buddhistischer Glaubenslehre und buddhistischen Glaubenslebens Widerspruch erhoben. Baradijn äußert sich in diesem Zusammenhange wie folgt<sup>1073</sup>):

„Wir müssen hier einige Worte über die Bedeutung der bildlichen Darstellungen für die Buddhisten selbst anführen:

„Die drei Grundgegenstände der Verehrung sind die heiligen Darstellungen, die Bücher und die Denkmäler (Sanskrit *caitya*), Sinnbilder für die drei Elemente des Daseins des Buddha, und zwar des Leibes, des Wortes und des Gedankens<sup>1074</sup>). Diese Gegenstände soll der Buddhist als Sinnbilder betrachten, und zwar als Hilfsmittel, um im Menschen religiöse Emotionen und Gefühle hervorzurufen. Dabei erübrigt sich von selbst der Beweis, daß der Buddhismus eine Religion ist, die jeden Fetischismus ausschließt (wie sich das aus den kränkenden Ausführungen Olcotts über die ‚heidnischen Brüder‘, auf die Bekenner der lamaistischen Form des Buddhismus angewandt, ergibt). Daneben erhebt sich aber auch jene andere Frage, wie der Buddhist die zahllos vielen und verschiedenen Gestalten seines Pantheons betrachtet, da doch der ursprüngliche ‚Buddhismus‘ überhaupt kein Pantheon kannte! Diese Frage wird folgendermaßen beantwortet. Es gibt ein höchstes Wesen<sup>1075</sup>), das Buddha heißt und nur durch die innere Erfahrung des Menschen begriffen werden kann<sup>1076</sup>).

Jedenfalls ist das Wesen dieses Buddha und Sein Dasein<sup>1077</sup>) einzig, gleich dem ewigen, unveränderlichen, alles umfassenden Raum. In dieser Beziehung nennt man mich manchmal einen Monotheisten. Dieses Wesen, als die ewige Quelle der Güte, sozusagen die alles umfassende kosmische potentielle Kraft des Guten, besitzt aber auch eine unerschöpfliche ‚kinetische Energie‘, nämlich Seine göttliche Manifestation zu Nutz und Frommen der lebenden Geschöpfe. Diese göttliche Manifestation des Höchsten Wesens ist ebenso vielgestaltig wie das Leben der ganzen leidenden Welt.

In der Welt der beseelten Kreaturen aber wird die Fähigkeit des Höchsten Wesens, sich offenbaren zu können, unter den Gestalten eines Śākyamuni, Maitreya, Mañjuśrī, Avalokiteśvara<sup>1078</sup>), einer Tārā<sup>1079</sup>) usw., kurz, in einer Schar zahlloser Buddhas, Bodhisattvas, Götter, Göttinnen, Yidam<sup>1080</sup>), Tschödschong<sup>1081</sup>) u. a. erkennbar. Gerade aus diesem Grunde bezeichnet man mich auch als Polytheisten. Schließlich aber nennt man mich auch noch einen Atheisten, weil ich außer Buddha, diesem einzig-möglichen Ideal für alle Lebewesen, keinen Gott anerkennen kann.“ —

Soweit Baradijn, dessen Ausführungen man deutlich das Bestreben ansieht, sich der Auffassungsgabe des Europäers und dessen Ausdrucksweise anzupassen.

Keim des buddhistischen Kultus ist die Verehrung der Symbole für die „drei Elemente der Existenz des Buddha“. Darunter versteht man die Verehrung seines Standbildes, seiner Lehre in Form eines Buches und seiner engeren Gemeinschaft, des Saṃgha, unter dem Sinnbild eines Stūpa oder Caitya. Aus dieser Verehrung hat sich das lamaistische Pantheon mit seinen zahllosen Gestalten entwickelt. Ebenso aber haben wir auch in der allen Buddhisten gemeinsamen einfachen Verehrungsformel für die „Drei Kleinodien“, wie man ja diese Sinnbilder nach der buddhistischen Ausdrucksweise zu nennen pflegt, auch den Ansatz zu jenem umfangreichen Schrifttum zu erblicken, das besonders im Lamaismus bis auf den heutigen Tag die Texte und Formulare zu den Götterdiensten bietet. Dabei darf es nicht überraschen, wenn wir hier geradenwegs von einer für die götterdienstlichen Handlungen bestimmten Literatur sprechen: denn einerseits kommen die formelhaften kurzen Ausrufungen und Wünsche für die Reinigung von eigenen Sünden sowie für das Wohlergehen des persönlichen Ichs und der andern Wesen, die der Laie zum Ausdruck seiner Frömmigkeit gebraucht, auch in den Ritualbüchern der Lamen vor. Andererseits aber ist die Zahl dieser Formeln im Laienmunde so gering, daß sie sich in Verbindung mit den übrigen Ausdrucksformen der Laienandacht kurz abtun lassen. Abgesehen von einigen Dhāraṇīs oder Bannformeln, die der eine oder andere kennt und deren Gebrauch ihm von den Lamen in Gestalt des „Lung“, einer Art Weihe, zugebilligt worden ist<sup>1082</sup>), lassen sich diese Devotionsformeln bei den weltlichen Bekennern des Lamaismus auf drei zurückführen.

Die erste Formel ist das Sechssilbengebet „Om maṇi padme hūṃ“, dessen Hersagen meist von eifriger Betätigung der Gebetsmühle begleitet und oft zahlenmäßig überwacht wird, indem man die 108 Kügelchen oder Perlen der Gebetsschnur durch die Finger gleiten läßt. Die Einschätzung dieser mystischen Formel, die inhaltlich dem Betenden naturgemäß ganz unverständlich ist, wird am treffendsten durch den lama-

istischen Ausspruch gekennzeichnet: „Die Sechs Silben sind der Nachen, der aus dem Kreislauf (der Wiedergeburten, des Samsāra) führt, sie sind die Leuchte, die das Dunkel der Unwissenheit erhellt<sup>1089</sup>)“. Im übrigen aber haben sich in der Erklärung dieses Kardinalgebetes und seiner Anwendung — wenn hier der Begriff „Gebet“ überhaupt zutrifft — eine ganze Reihe von Lamen schriftstellerisch versucht. Aus den einschlägigen Abhandlungen sei nur ein Titel hervorgehoben: „Der Nutzen und das Verdienst des Umdrehens des Maṇi-Rades<sup>1084</sup>)“.

An zweiter Stelle steht die dem gesamten Buddhismus gemeinsame „dreifache Zufluchtsformel<sup>1085</sup>)“. Sie kann entweder den einfachen Wortlaut haben: „Ich nehme meine Zuflucht zu den Drei Kleinodien<sup>1086</sup>)“. Mit dieser Formel beginnen übrigens die meisten lamaistischen Bücher ohne Rücksicht auf ihren sonstigen Inhalt. Oder aber sie ist ausführlicher in folgende Form gefaßt: „Ich nehme meine Zuflucht zu dem Buddha, ich nehme meine Zuflucht zur Lehre, ich nehme meine Zuflucht zu der geistlichen Gemeinde<sup>1087</sup>)“. Für den Lamaismus der Gelben Kirche hat diese Formel noch eine Erweiterung erfahren, indem ihrem Text die Worte „Ich nehme meine Zuflucht zu dem Lama“ vorangestellt worden sind. Von dieser Erscheinung war bereits im Kapitel über Tsongkhapa die Rede<sup>1088</sup>).

Weniger bekannt, aber dennoch im Munde der Laien häufig ist die dritte Formel. Sie lautet: „Dadurch, daß ich den erhabenen Drei Kleinodien meine Verehrung erweise, mögen in bezug auf mich und alle Lebewesen die Sünden und Hindernisse beseitigt werden!“ Manchmal erfährt aber dieser kurze Text eine Änderung, und seine Schlußworte klingen in den Wunsch aus „... mögen wir alle Buddhas werden<sup>1089</sup>)!“ Gerade dieser auf das Heil aller Geschöpfe abzielende fromme Wunsch wird unzähligmal gesprochen, und zwar sowohl auf dem Khora als auch gelegentlich der zahlreichen K'ou-t'ous vor den Heiligtümern und an den Mani-Stationen, aber auch beim Kiang-tschag auf den Gebetsbrettern. Also nicht nur die Sorge um das eigene Seelenheil findet in diesen bis ins Unendliche fortgesetzten Niederwerfungen ihren Ausdruck, sondern auch die Absicht, alle Lebewesen der Erlösung entgegenführen und sie der Buddhaschaft teilhaftig werden zu lassen.

Schon oben, gelegentlich der Schilderung der Übungen auf den Gebetsbrettern, haben wir feststellen können, daß die Niederwerfungen<sup>1090</sup>) von einer ganz bestimmten Reihenfolge körperlicher Bewegungen begleitet sind. In ihnen liegt nach lamaistischer Auffassung ein tiefer Sinn. Er wird nach den Erklärungen der Mönche verschieden gedeutet<sup>1091</sup>). Folgen wir hier einer solchen Auslegung:

Indem der Betende die Flächen seiner beiden Hände aneinanderlegt, will er zum Ausdruck bringen, daß er sich in seinem Bestreben, den Buddhazustand zu erreichen, sowohl an die „Mittel“ als auch an die „Weisheit“ — die beiden Hauptsachen auf dem Weg zum Heil<sup>1092</sup>) — halten werde; mit andern Worten: er werde sich praktisch und theoretisch betätigen. Wenn er die Hände über den Kopf hebt, deutet dies auf seine Absicht, in den Tuṣita-Himmel, die Region der allervollendetsten Buddhas, zu gelangen. Wenn er die Stirn mit den Händen berührt, soll damit ein Gebetswunsch zum Ausdruck gebracht werden, alle jene Sünden zu tilgen, die im Leben des Leibes ihren Ursprung haben<sup>1093</sup>). Die Annäherung der Hände an die Kehle versinnbildlicht das gleiche Ver-

langen hinsichtlich der Verfehlungen der Zunge<sup>1094</sup>), während das Herunterziehen vor die Brust auf die Reinigung von den Sünden der Gesinnung oder des Herzens abzielt<sup>1095</sup>). Mit dem Hinwerfen auf die Knie bekundet der Gläubige seinen Wunsch, den „fünf Pfaden<sup>1096</sup>“ nachzuwandeln, die zur höheren Vollkommenheit führen. Mit der Berührung des Erdbodens durch die Stirn soll die Absicht bezeugt werden, ein Bewohner der elf lichten Regionen zu werden<sup>1097</sup>). Das Ausstrecken der Hände und Füße soll sinnbildlich den Wunsch verkörpern, es möchten im Wesen des Betenden alle vier Arten der guten Handlungen<sup>1098</sup>) zur Verwirklichung gelangen. Durch das gerade und gleichmäßige Ausstrecken des ganzen Körpers soll die Absicht zum Ausdruck gebracht werden, gegen alle Widerwärtigkeiten und alles Ungehörige in der stofflichen Welt anzukämpfen. Mit der Wiederaufrichtung vom Erdboden bekundet der Betende, er wolle nicht für immer am Irdischen und dem Samsāra hängen, sondern seinen Weg nach dem Nirvāṇa richten. In dieser Weise werden die Niederwerfungen je nach Wunsch und Eifer in beliebiger Menge wiederholt. Jedes Niederfallen und Wiederaufstehen versinnbildlicht die Absicht, die belebten Wesen, die in den Reichen der niederen Daseinformen verweilen, aus ihnen zu befreien und sie den lichten Gefilden von Sukhāvātī zuzuführen. Soweit diese lamaistische „Erklärung“ der Niederwerfung, in der für uns vieles dunkel bleibt, da es nicht möglich ist, den tibetischen Mönchen in ihre Vorstellungswelt zu folgen und ihre Sprache der Beziehungen zu verstehen.

Eine andere Erläuterung der einzelnen Bewegungen bei diesen Niederwerfungen<sup>1099</sup>) vergleicht die Stellung der Hände mit der Lotosblüte und die zwischen den Handflächen sich ergebende Höhlung mit der „Leere<sup>1100</sup>“, jenem Begriff des Mahāyāna-Buddhismus, der in der Philosophie des Nāgārjuna<sup>1101</sup>) eine so hervorragende Rolle spielt. Die Berührungen von Stirn, Kehlkopf und Brust werden als Ausdruck für den Wunsch des Betenden gedeutet, mystische Fähigkeiten für die Funktionen von Leib, Zunge und Gesinnung zu erwerben<sup>1102</sup>). Diese Erklärung ist wohl auf tantristische Herkunft oder Überarbeitung zurückzuführen.

Die geschilderten Formen der Andacht und Verehrung bei den lamaistischen Laien stehen zu den zahlreichen Götterdiensten in den Klöstern und deren Tempeln in keiner Beziehung. Auch nicht im passiven Sinne. Ein lamaistischer Tempel ist keine Kirche und besitzt keinen „Gemeinderaum“. Das gegenseitige Verhältnis von Laien und Geistlichkeit ist daher auch ein ganz anderes, als es unsern Vorstellungen entspricht. Für den Klerus ist der lamaistische Laie eigentlich nur der „Gabenherr<sup>1103</sup>“, der nach Vermögen für die leiblichen Bedürfnisse der Insassen des Klosters sorgt, in dessen Nähe er ansässig ist oder seine Herden weiden. Er bedarf der Dienste und Amtshandlungen der Lamén nur insofern, als es die Wechselfälle des Lebens erfordern. Als solche kommen in Frage: Geburt eines Kindes, dessen Namengebung, das Stellen des Horoskops, die Festlegung des Zeitpunkts einer Eheschließung oder eines günstigen Tages für den Beginn des einen oder andern Unternehmens. Aber auch die Bestattung eines Toten gehört hierher, samt den sich anschließenden Zeremonien und Riten für die Erlösung aus dem „Bardo“, dem Zwischenzustand der Seele bis zur Erlangung einer neuen Wiederverkörperung<sup>1104</sup>), und Beeinflussung bzw. „Korrektur“ dieser letzteren durch die astrologisch vorgebildeten Lamén. Dies ist auch der Grund, weshalb der lamaistische Laie selbst an hohen Feier- und Gedenk-

tagen, z. B. beim Butterfest in Kumbum, den in den Tempeln abgehaltenen Götterdiensten nicht mit tiefer Inbrunst lauscht. Er beschränkt sich vielmehr darauf, vor den Tempelpforten in der oben geschilderten Weise seine Verehrung kundzutun, die Tschorten zu umkreisen, voller Eifer mit der Länge seines Körpers das Khora um die ganze Klosteranlage auszumessen und Khadaks zum Schmuck der Götter- und Heiligenfiguren in den Tempeln zu stiften. Auch Butterlampen vor den Altären läßt er anzünden und verfolgt mit Aufmerksamkeit die im Klosterhofe stattfindenden Gebräuche und Darbietungen bei den religiösen Tänzen.

Anders steht es mit den Verehrungsformen der Geistlichkeit, also dem eigentlichen Götterdienst des Lamaismus.

Der Buddhismus wird von den Religionswissenschaftlern als eine „Buchreligion“ bezeichnet und verdient dieses Beiwort angesichts des gewaltigen Schrifttums sowohl kanonischen als halbkanonischen Charakters, das er in all seinen Verzweigungen im Laufe der Jahrhunderte hervorgebracht hat, mit Recht. Als atheistische Lehre mußte der Buddhismus natürlich auf das Gebet verzichten, gab es doch für ihn keine Gottheit, an die man sich hätte wenden können. Nachdem er aber im Lamaismus zu einem Gebilde geworden war, das von den Gestalten zahlreicher unwirklicher Größen, aber auch von Heiligen mit wirklichem, geschichtlichem Hintergrund beherrscht wird, war es nur allzu natürlich, daß diese neu entstandene Religionsform ihren Gottheiten und Heiligen einen ausgeprägten Kult widmen mußte. So wurde denn auch allmählich das Buch in den Dienst dieser Ausdrucksform der Religiosität gestellt, und es dauerte nicht lange, da wuchs die kultische Literatur des Lamaismus schnell an. Kaum zu übersehen sind allein schon die Titel der zahllosen Schriften in tibetischer, aber auch in mongolischer und kalmükischer Sprache<sup>1105</sup>).

Im nachfolgenden soll der Versuch gemacht werden, das Gesamtgebiet dieser literarischen Schöpfungen in kultischer Hinsicht kurz zu kennzeichnen und durch einige Proben zu belegen.

Im IX. Kapitel findet sich (Seite 187) eine Erörterung über eine besondere Gattung der lamaistischen Literatur, die als „Gesammelte Werke“ (tibetisch Ssumbum<sup>1106</sup>) erscheinen. Sie entstammen ausnahmslos der Feder der bedeutendsten geistlichen Leuchten des Lamaismus<sup>1107</sup>). Natürlich gibt es in diesen Sammlungen ganze Bände, die ausschließlich als Agenden bei den Götterdiensten bestimmt sind. Nach einer Äußerung von Professor Pozdnejev scheint es in lamaistischen Kreisen sogar gebräuchlich zu sein, besonders diese Teile der „Gesammelten Werke“ als „Ssumbum“ zu bezeichnen<sup>1108</sup>). Die Agenden zerfallen nun inhaltlich in drei Teile, deren erster den tibetischen Namen „Rabssal“ trägt. Dieser Ausdruck bedeutet in wörtlicher Übersetzung „außerordentlich klar“<sup>1109</sup>) und wird auch von den Mongolen mit dem genau entsprechenden „Maschi Gegen“<sup>1110</sup>) wiedergegeben. In speziellem Sinne enthält das Rabssal heilige Hymnen zu Ehren der Buddhas. Unter ihnen findet man — in dichterischer Form ausgelegt — neben überschwenglichen Lobliedern eine Aufzählung der Großtaten, die die einzelnen Buddhas in ihren verschiedenen Wiedergeburten zum Heil der beseelten Wesen verrichtet haben. Diese Gruppe von Liedern wird tibetisch als Todpa<sup>1111</sup>) bezeichnet, ein Wort, das Schmidt in seinem „Verzeichnis der tibetischen Holzdrucke usw.“ mit „Lobpreisung“<sup>1112</sup>)

übersetzt. Eine zweite Gruppe innerhalb des Rabssal bilden die Darlegungen, die wir am besten „Bekenntnisse des Glaubens“ nennen könnten, wenngleich sie, nach dem tibetischen Ausdruck „Shab<sup>1113</sup>“ zu schließen, unter den Begriff der oben (Seite 247) erwähnten Zufluchtsformeln gehören. Die dritte Gruppe des Rabssal umfaßt Gebete im eigentlichen Sinne des Wortes, also richtige Bitten<sup>1114</sup>), und die vierte enthält schließlich die sogenannten Wunschgebete oder Segenswünsche<sup>1115</sup>). Sie sind im Lamaismus überaus häufig und wurden gerade von Tsongkhapa zunächst in Lhasa, dann aber auch in allen Klöstern der Gelben Kirche zu einem besonderen Kult erhoben. Die Rezitation einiger dieser Segenswünsche ist ausschließlich dem Lama vorbehalten, der den betreffenden Götterdienst leitet. Diese Einschränkung bezieht sich hauptsächlich auf die Wunschgebete, die an die bereits auf Erden erschienenen Buddhas, also an Vipaśyī, Krakucchanda, Śikhī, Kanakamuni, Viśvabhū, Kāśyapa und an den geschichtlichen Buddha Gautama, gerichtet werden<sup>1116</sup>).

Der zweite Teil eines Ssumbum, als Agende genommen, besteht aus ritualen Texten, die als Titel den gleichen Namen tragen wie die Gottheiten, zu deren Ehren sie gesprochen werden. Es sind das die „Furchtbaren“ oder „Schrecklichen“, die wir schon aus der Beschreibung unter ihrer mongolischen Bezeichnung als „Dokschit“ kennengelernt haben. Einige von ihnen begegnen uns nochmals bei der Schilderung der religiösen Tänze, in denen sie als „Beschützer der Lehre“ gegenüber den übelwollenden Mächtschaften der bösen Dämonen, die gegen die „Lehre“ alles Schlimme im Schilde führen, eine hervorragende Rolle spielen. Die „Furchtbaren“ sind „bekehrte“ Dämonen, deren Aufgabe es ist, die äußere Welt gegen das Böse zu beschützen. Um ihnen diesen Auftrag zu erleichtern, ist ihr Aussehen schrecklich gestaltet<sup>1117</sup>). Solcher Gottheiten und ihrer Verkörperungen gibt es nun allerdings eine große Menge, doch berücksichtigt der uns hier beschäftigende Teil der Agende für den Kultus nur folgende neun<sup>1118</sup>):

Sanskrit:	tibetisch:	mongolisch:
1. Mahākāla	Nagpo (der Schwarze), oder Gonpo (der Beschützer)	Jeke Chara (der große Schwarze)
2. der Weiße Mahākāla	Gonkar (weißer Beschützer)	Tsaghan Itegel (wie tibetisch)
3. Dharmarāja	Tschödschal (Religionskönig)	Nom-un Chaghan (Herrscher der Lehre, wie tibetisch) oder Erlik Chaghan (der wilde Herrscher)
4. Devī	Lhamo (himmlische Frau)	Ukin-Tegri (wie tibetisch)
5. Vaiśravaṇa	Namssā	Tein sonos'chal-tu-in Kübegün (der Sohn des völlig Informierten)
6. — — — —	Bigtse	Egetschi Degütü (die jüngere Schwester)
7. Íśvara	Tsangpa (der Reine, Brahma),	Esrua (Modifikation des Sanskritaus- drucks: der Herr)
8. Yamāntaka	Dschigdsched (der Entsetzen Verursachende)	Erlik tonilghan Uiledükschi (der Wilde, welcher die Erlösung vollführt)
9. Hayagrīva	Tamdin oder Tamdrin (der Pferdestimmige)	Morin-Egeschiktü (wie tibetisch).

In den täglichen oder kleinen Offizien verehrt man gewöhnlich nur diejenige „furchtbare“ Gottheit, die von dem betreffenden Kloster ein für allemal als Schutzgeist erwählt ist. Bei den feierlichen oder großen Offizien aber werden gleichzeitig fünf,

sechs oder sogar alle unter 1—8 genannten schrecklichen Gottheiten verehrt, und zwar im Einklang mit der Zahl der verfügbaren Lamen und — ihrem guten Willen. Der unter 9 genannten Gottheit, dem Hayagrīva, wird nur einmal im Jahre ein Dienst gewidmet, und zwar am letzten Tage vor dem Butterfest<sup>1119</sup>).

Der dritte und vierte Teil der Agende umfaßt die ausgesprochen mystischen Elemente, die uns unter dem Sanskritausdruck Tantra, tibetisch Dschud, bekannt sind. Sie zerfallen in vier Gruppen, das Kriyātantra, Ācāryatantra, Yogatantra und Anuttarayogatantra<sup>1120</sup>). Die Riten und Gebete, die in diesem letzten Teil der Agende enthalten sind, gelangen aber nicht in allen Klöstern zur Anwendung, sondern nur in denen, die, wie Kumbum und die andern großen Konvente Tibets und der Mongolei, eine besondere Tantra-Fakultät und natürlich auch den dazugehörigen Tempel<sup>1121</sup>) besitzen. Das ist aber wiederum nur in Klöstern der Fall, in denen auf den sogenannten Tsannjid-Anstalten das Studium der höheren buddhistischen Theologie und Philosophie betrieben wird.

Auf diesen Agendentexten, die einen ansehnlichen Umfang haben, baut sich das gesamte Kultwesen der lamaistischen Götterdienste auf. Daneben gibt es kleinere Formulare für besondere Amtshandlungen wie z. B. bei der Namengebung für ein Kind, in Krankheits- und Sterbefällen, die wir etwa mit Kasualien bezeichnen könnten. Hin und wieder kommt es auch in Klöstern und begüterten Laienhäusern vor, daß die Lamen auf Veranlassung eines frommen weltlichen Erdenbürgers den ganzen Kandschur mit seinen 108 Bänden von A bis Z vortragen. Um das Verfahren abzukürzen, wird dazu eine möglichst große Anzahl von Mönchen zugezogen. Die einzelnen Bände werden unter sie verteilt, so daß die verschiedensten Texte gleichzeitig und gemeinschaftlich zum Vortrage gelangen. Dadurch erwirbt sich der zahlende Laie „Tugendverdienst“. Sagt doch ein lamaistisches Sprichwort: „Ob man die Tugend selbst ausübt oder dies durch einen (andern) Menschen tun läßt, ist an sich gleichgültig“<sup>1122</sup>)“.

Bezeichnend ist eine Zeremonie, die jeder geweihte Mönch der Gelben Kirche frühmorgens in seiner Behausung vollzieht, gleichsam als Morgenandacht. Dieser religiöse Brauch heißt das „Wasseropfer“<sup>1123</sup>). Es soll nach der Erklärung der Lamen vier Gruppen von Lebewesen geistliche Wohltaten zugute kommen lassen: 1. den beseelten Geschöpfen, die im Luftraum hausen; 2. den Seelen der Abgeschiedenen, soweit sie noch nicht eine neue Daseinsform angenommen haben<sup>1124</sup>); 3. den Pretas oder Hungergeistern, die in den Vorhöfen der Hölle weilen, und 4. den Höllenwesen selbst. Als Geräte für diesen Ritus werden benötigt: eine kleine, schädelförmige silberne Schale, in die der Lama Wasser gießt; ein Maṇḍala, auf das Brotkorn gestreut wird, ein Vajra oder Gebetszepter und schließlich jenes Glöckchen, das mit dem Vajra gemeinsam stets beim Aussprechen der Bannformeln benutzt wird. Bei der Vollziehung dieses Ritus ist ein dreiteiliges Gebet zu sprechen. Der erste Teil erinnert an das Gebot des Buddha Śākyamuni, nach dem man allen belebten Wesen Wohltaten erweisen müsse, und erfleht für den Betenden die Hilfe der Götter zur rechten Ausführung der heiligen Handlung. Im zweiten Teil werden alle die obenerwähnten Wesen herbeigerufen, wobei die Arten der Pretas<sup>1125</sup>) sowie die Abteilungen der heißen und kalten Höllen besonders genannt werden; diese Aufforderung wird mit Aussprüchen von Bannformeln begleitet,



indes der Lama jedesmal das Glöckchen ertönen läßt und den Vajra in die Höhe hebt. Im dritten Teil werden alle die genannten Wesen eingeladen, von dem ihnen dargebrachten Opfer zu genießen. Darauf werden sie von neuem aufgezählt. Der Lama vergleicht bei der Aufforderung eines jeden einzelnen unter ihnen sein Opfer mit den Speisen und Getränken, mit denen in alten Zeiten die Buddhas und Bodhisattvas die zu einem bösen Schicksal verdamnten Wesen befriedigten, wenn sie sich heldenmütig für das Wohl und Wehe dieser armen Wesen einsetzten. So heißt es dort z. B.: „Ich erquicke die Pretas mit einem Strom von Milch, der herabkommt von der Hand des machtvollen heiligen Avalokiteśvara. Mögen sie stets durch diese Waschungen Kühlung genießen!“ Nach diesen Worten spricht der Lama wiederum eine Bannformel aus, taucht den mittleren Finger ins Wasser und spritzt mit einer ruckartigen Bewegung die daran haftenden Tropfen in die Luft, um darauf den gleichen Vorgang mit Korn vom Maṇḍala zu wiederholen. Damit wird in geheimnisvoller Weise die Sättigung jener beseelten Wesen versinnbildlicht, die unter einem unheilvollen Schicksal schmachten. Die Ausführung dieser Zeremonie mit ihren Rezitationen nimmt im ganzen bis zu zwei Stunden in Anspruch.

Doch nun in den Tempel!

Die Aufforderung, sich dort zu versammeln, kann an die Lamen je nach den Umständen oder dem besonderen Brauch eines Klosters in vierfacher Weise ergehen<sup>1126</sup>). In den weitaus meisten Fällen wird ein natürliches Muschelhorn<sup>1127</sup>) benutzt, in das der Lama von einer besonderen Erhöhung<sup>1128</sup>) oder auch vom Dache eines Tempels mit der vollen Kraft seiner Lungen bläst, um dann den Ton allmählich ersterben zu lassen. Gleich darauf beginnt er mit einem ganz leisen Blasen, das zum stärksten Ton anschwillt. Das wird dreimal wiederholt. Für die zweite Art des Rufes wird ein bronzenes Klangbecken verwendet<sup>1129</sup>), wie es auch im Götterdienst gebraucht wird. Dann kennt man noch den



382

Ruf zum Tempel durch das Lingbu<sup>1130</sup>), eine Art Flöte, die wir auch unter den Kultgegenständen finden. Am eindrucksvollsten wird das Signal zur Versammlung mit Hilfe langer, tubaartiger Trompeten (Sk. 382) aus dem gleichen Inventar<sup>1131</sup>) gegeben.

In Ergänzung zu diesen allgemeinen Angaben seien meine eigenen Beobachtungen erwähnt:

Das Wecken erfolgt in Kumbum sommers und winters um 6 Uhr früh vom kleinen Türmchen oberhalb des Einganges in der Hofumfassungsmauer der „Großen Klassiker-Halle“ aus durch zwei lange und ein kurzes Signal mit dem Muschelhorn oder der Tuba, nachdem kurz vorher der weißgekleidete Novizen-Musikant, dem manchmal ein zweiter beigegeben wird, den feierlichen Spruch erschallen ließ:

„Ehre sei Buddha!  
In der Sprache der Götter,  
der Nāgas, der Dämonen und der Menschen,  
in der Sprache aller Wesen,  
so viele es deren auch gibt,  
verkünde ich die Lehre!“

(Entnommen aus Alexandra David-Neel, „Heilige und Hexer“, S. 96.)

Nach 15 Minuten Pause wird das Tuben- oder Muschelhornsignal wiederholt und nach weiteren 15 Minuten geschieht folgendes:

Abwechselnd bearbeitet ein Lama ein trommelartiges Gebilde in langsamem Tempo mit zwei Paukenschlägern; ein anderer schlägt mit zwei Holzstöcken mehrere Takte auf die Trommel, dann auf die Brüstung. Nach einem von beiden Trommlern erzeugten Wirbel tritt kurze Zeit Stille ein. Schließlich entlocken ein oder zwei Lamden silbergefaßten Muscheltrompeten tremulierende Töne, die langsam anschwellen und ebenso abklingen.

Am Mar-brang, dem Roten Palast auf der Höhe, wurde z. B. am 31. Januar 1927 in der Weise zur Versammlung gerufen, daß zwei Lamden große, auf dem Dach des Wirtschaftsgebäudes aufgestellte Tuben bliesen. Jede der Tuben hatte eine Länge von 1,6 m, eine Mündungsweite von 20 cm und ein Mundloch von 9 cm.

Schon nach den ersten morgendlichen Rufen zur Versammlung erhellen sich im Winter die Wohngelesse, und bald darauf setzen sich die Lamden nach der Großen Versammlungs-Halle in Marsch. Aus allen Ecken des Klosters eilen die Mönche einzeln und in Gruppen dem Tempel zu, in dem die Morgenandacht abgehalten werden soll. Die im Vorhof angekommenen setzen sich entweder auf die Steinstufen oder stehen plaudernd herum (*Bilder 118 und 119*). Die Schabis dagegen nehmen im Vorhof mit Front zum Tempel zweigliedrig Aufstellung in Form eines rückwärts offenen Rechtecks, und zwar derart, daß die vorderste Doppelreihe auf die untersten Stufen der Steintreppe zu stehen kommt.

Unterdessen sprechen die im Vorhof versammelten Lamden beim letzten Trompetenstoß das Migtsema, den an Tsongkhapa gerichteten kurzen Hymnus<sup>1132</sup>). Dann ziehen die Mönche ihre Stiefel aus, legen den Gelben Hut auf die linke Schulter, steigen die breite Steintreppe hoch und begeben sich, mit dem Gebkö an der Spitze, barfuß auf ihre Plätze in der Großen Versammlungs-Halle. Im Vorhof bleiben nur die Stiefel zurück, und zwar gehört das an der Rückwand der Galerie und in der Nähe des Hauptportals aufgehäufte Schuhzeug denen, die das Getsul- und Gelonggelübde abgelegt haben, und das längs der Hofumfassungsmauer der Außengalerie liegende den Novizen. Merkwürdig ist, daß die Hoffläche sorgsam von Stiefeln frei gehalten wird. An gewissen Tagen fügen die Lamden ihren Stiefeln übrigens auch ihr oberstes Kleidungsstück und selbst die Gebetsschnur bei. Das Ganze wird in den Umhang eingerollt.

In dem Augenblick, wenn die letzten Lamden den Saal betreten, gibt der bei den Schabis stehende Gebkö-Lama ein Zeichen. Daraufhin werfen auch die Novizen die Schuhe ab und stürmen unter wildem Geschrei zum offenstehenden Mitteltor der „Großen Klassiker-Halle“. Seltsamerweise wird ihnen dies aber von Lamden in dunklen Gewändern und mit breiten Kupferringen am Oberarm vor der Nase zugeschlagen. Erst auf ein mehrmaliges wildes Gebrüll der Novizen wird ihrem Drängen und Drücken nachgegeben und das Tor geöffnet. Jetzt erst können die Schabis im Tempelinnern ihre Plätze einnehmen.

Für das Verhalten der Lamden und Novizen im Tempel, für den Anmarsch und den Abmarsch bestehen übrigens ganz bestimmte Vorschriften. Sie sind manchmal in der Nähe des Tempelportals angeschlagen<sup>1133</sup>).

Nun sind alle Mönche und Novizen in der Großen Gebetshalle versammelt. Jeder

sitzt an dem ihm seinem Range nach zugewiesenen Platz auf den niedrigen, mit Polstern bedeckten Bänken, die im vorderen Teile des Tempels beiderseits der zur Hauptfront senkrecht stehenden Säulenreihen des Saales entlang laufen. Dort nimmt er in Buddha-stellung Platz, schlägt seine Füße in den Umhang ein und legt das lange und schmale Gebetbuch vor sich hin. Ein Flüstern geht durch den Saal: die in der Tempelmitte Versammelten geben leise Titel und Nummer des vom Leiter der Andacht bekanntgegebenen Gebets an die Nebenleute weiter. Dann herrscht tiefe Stille. Der Gesichtsausdruck dieser regungslos sitzenden Mönche ist verklärt. Das mystische Dunkel erhöht die eindrucksvolle Wirkung. Und wenn einmal ein Vorlauter, und sei es auch nur durch eine Kleinigkeit, dem Gebkō-Lama unangenehm auffällt, so weiß sich dieser sofort und nachdrücklich Ruhe zu verschaffen, indem er mit seinem schweren Stab zweimal gegen eine Säule klopft.

Auch außerhalb der Tore in der Säulengalerie und im Hof sorgen zehn Lamén verschiedenen Alters für Ruhe. Zur Winterszeit stehen sie mit ihren nackten Füßen auf den in der Säulengalerie liegenden Kleiderballen und vertreiben durch geschickte Würfe mit Holzscheiten oder Steinen allzu freche Hunde. Mitunter drängen sie aber auch Laien zurück, die in ihrem Bestreben, sich dutzende Male auf den Boden zu werfen, den Toren zu nahe gekommen sind.

Die Besucherzahl der Morgenandacht wechselt im Laufe der Jahreszeiten und Monate. So konnte ich z. B. am 18. Dezember 1926 höchstens ein Fünftel der gesamten Mönche in der „Großen Versammlungs-Halle“ feststellen. Am Tage darauf war sie schon um 8 Uhr morgens in Gegenwart des Khampo mit Mönchen so voll besetzt, daß etwa zweihundert keinen Einlaß mehr finden konnten und dem Götterdienst außerhalb der Halle folgen mußten. Am 6. Februar 1927 traf ich beim Morgengötterdienst wiederum nur wenig Mönche an. Auffallenderweise vollzog sich dieser ganz geräuschlos: man hörte fast kein lautes Wort.

Noch hat die Andacht nicht begonnen, da gewartet werden muß, bis sich der Khampo, auf seinem erhöhten Sitz auf vielen seidenen Kissen thronend, endlich in Buddhahaltung niedergelassen hat. Die übrigen gewichtigen Personen, die zu dem Götterdienst in besonderer Beziehung stehen, haben die ihnen zugewiesenen Plätze schon längst eingenommen. So sehen wir z. B. den Vorbeter mit der tiefsten Baßstimme, den Umdsat<sup>1134</sup>), auf seinem erhöhten Thron bei P (siehe Sk. 146), neben ihm, ebenfalls erhöht, den Leiter des Götterdienstes, der später beim Konzert für die Deckelschläger den Ton angibt. Vor ihm steht auf einem kleinen Tischchen neben den drei kultischen Werkzeugen, dem Donnerkeil (Dordsche), der kleinen Handtrommel und der Handglocke, ein Behälter für Weihwasser. Gegenüber dem Umdsat thront auf dem mit Teppichen und bestickten gelben Kissen überdeckten höchsten Sitz inmitten der Inkarnationen der Abt. Je niedriger die Inkarnationen ihrem Range nach sind, um so weiter rückwärts liegt der ihnen zugewiesene Platz.

Bei einer andern Gelegenheit hatte übrigens der Khampo seinen Sitz zwischen dem Haupteingang und dem großen Lichtschacht mit Front zur Tempelmitte. Dort wurden ihm während des Götterdienstes von vorbeihuschenden Lamén in gebeugter Haltung Speisen und Tee gereicht. Die Sitzreihen der Mönche waren dabei hufeisenförmig angeordnet, mit der offenen Seite gegen den Kirchenfürsten.

Nun zurück zur Beschreibung des Götterdienstes. Beiderseits des Haupttores haben der Gebkö und sein Gehilfe ihre angestammten Plätze. Auch den übrigen Rangstufen und Berufsvertretern sind bestimmte Standorte zugewiesen. Sonderbarerweise befindet sich die Musik nicht, wie bei uns, in gesammeltem Chor unter einheitlicher Leitung, sondern die verschiedenen Instrumente sind über den ganzen Saal verteilt. So sitzen z. B. die Flötenspieler in der Nähe des Umdsat, und die Posaunenbläser haben ihre 2—5 m langen Tuben in der Gegend von *F* (*Sk. 146*) aufgestellt.

Der Götterdienst beginnt. In tiefstem Baß und ganz langsamem Rhythmus, der durch die Töne eines Silberglöckchens bestimmt wird, intoniert der Umdsat oder Vorsänger die Verlesung oder den Gesang der Abschnitte aus den Schriften der Kirchenväter oder Hymnen und Segenswünsche. Letztere gelten als besonders geeignet, dem einzelnen Mönch und dem Kloster Glück zu bringen; sie halten nach Ansicht der Lamen aber auch Unglück und Krankheit von der geweihten Stätte fern. Bei der Verlesung der heiligen Texte fallen die Mönche alsbald im Chor in den Vortrag des Vorsprechers ein. Nun schlägt der Umdsat die großen und mit Handhaben versehenen Metalldeckel aneinander. An einer bestimmten Stelle greifen alle gleichen Instrumente in dieses „Konzert“ ein, ebenso die Posaunen, die Klarinetten und die großen und kleinen Tamburins. Die Musiker bedienen sich gewöhnlicher Texte, aber auch solcher, die eigentümliche Linien und bogenförmige Zeichen aufweisen und unsern mittelalterlichen Neumen oder Hakennoten ähneln. Rascher und rascher gleiten die Worte über die Lippen des Umdsat und der Mönchsschar. Dröhnender Paukenschlag betont die besonders wichtigen Stellen. Dazwischen mischt sich der Klang des Drilbu, des vom Abt gebrauchten Kultglöckchens.

Die Mönche sind infolge der Anstrengung allmählich in Schweiß geraten, um so mehr, als an dreitausend im Saale versammelt sind und die durch die unzähligen brennenden Butterlämpchen und Weihrauchkerzen stickig gewordene Luft immer wärmer wird. Auch die Stimmbänder der Mönche sind vom Kreischen rauh geworden und bedürfen der Erholung und Auffrischung. Die Geister müssen also neu belebt werden. Kurzum, eine Pause erscheint notwendig.

Die Erholungspause wird manchmal dazu benutzt, daß ein besonders für diesen Zweck gewählter Lama die Tagesordnung verliest, die Angaben über die für später angesetzten Versammlungen, aber auch die Daten enthält, an denen von den Wohltätern des Klosters oder von reichen Lamen Zuwendungen zu erwarten sind. Das können manchmal sehr ansehnliche Geldbeträge oder Naturalien sein. Bei der Verteilung der Spenden erhält jedes Mitglied der Mönchsgemeinde, vom Khampo bis zum letzten Novizen, eine bestimmte Summe Geld oder eine gewisse Menge Naturalien. Beide Zuwendungen sind nach der Stellung abgestuft, die der einzelne im Kloster einnimmt. Den größten Anteil erhalten natürlich die höheren Würdenträger. Es kommt aber auch vor, daß derartige Zuwendungen der für die Bedienung eines bestimmten Tempels vorgesehenen Kongregation oder einer „Landsmannschaft“ gemacht werden. Unter letzterer versteht man eine Vereinigung von Mönchen und Novizen, die den gleichen tibetischen Provinzen entstammen, aber auch die Angehörigen einzelner Nationalitäten, wie der Mongolen oder Burjaten. In solchen Fällen kommt die Spende bestimmungsgemäß nur den Gliedern dieser Sondergemeinschaften zugute.

Im engen Zusammenhang mit der Ankündigung der Zuwendungen und Stiftungen steht die praktische Verwertung eines Teiles der letzteren, insofern nämlich auf Rechnung der Stiftung ein Tee oder sogar eine ganze aus Suppe, Tsamba, seltener aus Fleischbrocken bestehende Mahlzeit verabreicht wird. Bei solchen Gelegenheiten werden oft Hunderte von Hammeln geschlachtet und eine mehrfache Zahl von in Hammelfellen eingenähten, kopfgroßen Butterlaiben in fingerdicke Scheiben zerschnitten. Dabei ist Voraussetzung, daß durch eine solche Speisung den lamaistischen Begriffen von der Heiligkeit der Stätte kein Abbruch getan wird. Bei reicheren Leuten, die die Dienste der Geistlichkeit in Gestalt von Offizien für sich oder ihre Angehörigen beanspruchen wollen oder schon beanspruchten, versteht es sich ganz von selbst, daß sie als Teilbetrag der Gebühren die Mittel zu einer Bewirtung der Mönche zur Verfügung stellen. Das wird, wie wir später sehen werden, manchmal sogar eine recht teure Sache. In einzelnen Klöstern freilich besteht für Abhaltung mancher Offizien, die oft nur von den Lamén, die einem gewissen Tempel zugeteilt sind, abgehalten werden dürfen, eine feste Taxe. Der Wohltätigkeit der „Gabenherren“ ist aber nach oben keine Grenze gesetzt.

Eine solche Bewirtung der versammelten Lamén erfolgte z. B. auch in der „Großen Klassiker-Halle“ am 15. Dezember 1926 und am 31. Januar 1927 während der Pause im Götterdienst. An diesem Tage waren übrigens sowohl der Weg entlang der zum Markt führenden Schlucht als auch die anliegenden Gebäude mit Hakenkreuzen und Zeichnungen bemalt, die einen Köcher und einen Pfeil darstellten.

Wie spielt sich nun eine solche Massenbewirtung ab?

Auf ein Glockenzeichen hin wählen der Gebkö-Lama und seine Gehilfen, das sind die mit Knüppeln bewaffneten Geiks<sup>1135</sup>), fünfundzwanzig Novizen aus, bei großem Gedränge sechzig. Die Auserwählten werden nach der Küche (Thab-khang) geschickt. Ein riesenhafter, würdiger Lama, der ebenfalls mit einem schweren Stock bewaffnete Dschama, führt den Befehl über den Küchentrupp.

Im Küchenraum muß jeder der Novizen aus den längs der Wand aufgestellten Holzstützen ein eimerartiges Holzgefäß mit 50 Liter Fassungsvermögen herausnehmen. Die durch die Küchenangestellten mittels großer Schöpfer mit Tee gefüllten Butten werden durch die Gehilfen nach der „Großen Klassiker-Halle“ getragen. Alles vollzieht sich unter größter Beschleunigung. Zögernde werden durch die Geiks mit Stöcken und Lederpeitschen zur Eile angetrieben.

Im Versammlungsraum, und zwar gleich seitlich der äußeren Eingänge, wurde inzwischen je eine große Tischplatte auf zwei Holzböcken aufgestellt. Jede ist halbmeterhoch mit handtellergroßen und fingerdicken Butterschnitten bedeckt. Die ersten Teeträger haben unterdessen in Reihen vor den Tischen Aufstellung genommen, und an jedem sind fünf Lamén damit beschäftigt, dem dampfenden Inhalt jedes Eimers eine bis zwei Butterschnitten hinzuzufügen. Da der Andrang der Teeträger immer größer wird und sich der ganze Vorgang sehr schnell abwickeln muß, sind die fünf Lamén ihrer Arbeit kaum gewachsen. Immer neue Buttermengen werden auf hölzernen Auftragebrettern von Novizen herangebracht. Die schwitzenden Lamén haben alle Hände voll zu tun, um die Butter gleichmäßig zu verteilen. Dabei aber ist unschwer festzustellen, daß der eine oder andere Butterverteiler in einem Augenblick, in dem er sich vom



**Bild 114** Ein Gelong, der Wächter des Tempels des Mystischen Metallberges (28) bei der Andacht vor dem Glockenturm auf dem Glockenberg



**Bild 115** Wie oben, aber am Fuße des Lha-tschöd (7). Neben dem Kopfe: Räucherkerker

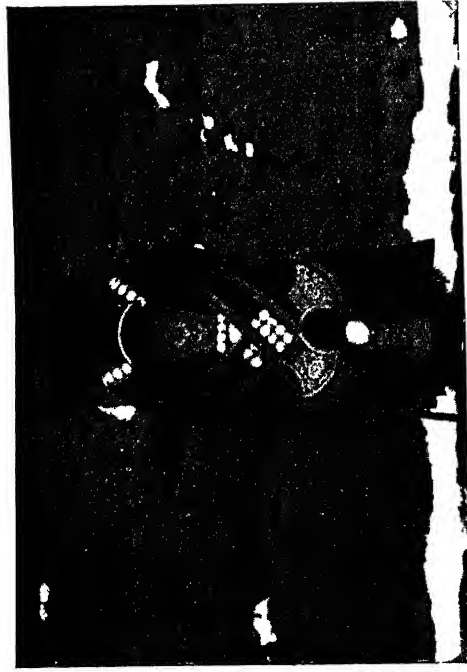


Bild 116 Mit Rückengehäng geschmückte Frau aus dem Geschlecht  
des Tsongkhapa



Bild 117 Wie Bild 116. Seitenansicht



Bild 118 Disputationen im Tschö-ra. Mönche während der Pause



Bild 119 Mönche während der Pause vor der Front der Großen  
Klassiker-Halle (3)

Dschama oder dem Gebkö-Lama und seinen Gehilfen unbeobachtet wähnt, schnell ein paar Butterschnitten in den Falten seiner Toga verschwinden läßt. Schließlich sind nur mehr Butterbrocken übrig, die mit hohlen Händen in die Tee-Eimer geworfen werden.

Die eimertragenden Gehilfen, deren Tee gebuttert ist, werden durch scharfe Rügen und Zurufe zur größten Eile angetrieben, dann in der Nähe der Saaltüren gesammelt und von drei bis vier Ordnern in Gruppen von je sechs bis acht Mann eingeteilt. Auf einen Wink des Dschama stürzen sich dann die einzelnen Gruppen in die ihnen zugewiesenen, von Sitzreihen eingefassten Querschiffe und füllen, an den Reihen entlang schreitend, die dargereichte hölzerne, napfartige Speiseschale jedes Lamas mit Buttertee. Es gilt als selbstverständlich, daß jeder Tibeter, Mönch oder Laie an seiner Brust, unter dem Kleid oder Pelzmantel diese Speisenschale mit sich führt. Schalen aus Silber oder Porzellan sind den Mönchen verboten, doch trifft man bei vornehmen Lamen Schalen aus wohlriechendem Holz an.

Der Mönch hebt nun seine volle Schale vor den Mund, bläst das Butterfett zurück und nimmt einen Schluck des herrlichen Getränks. Mit den Fingern holt er dann aus dem Holznapf ein Stückchen Butter heraus und schmiert sich damit Gesicht, Hände und Haare ein. Dann erst wird der heiße Tee in langen Zügen mit Genuß getrunken. Die zurückgeblasene Butter pflegt man im Eßnapf zurückzulassen, so daß beim Nachgießen wiederum Buttertee, aber in verdünnter Aufmachung, entsteht. Erst beim allerletzten Einschenken verschwindet der letzte Butterrest mit dem Tee zusammen im Magen. Die Tibeter sind gewaltige Teetrinker, und die Lamen würden sicherlich auch zwanzig bis dreißig Näpfe voll zu sich nehmen, wenn sie soviel bekämen. So aber müssen sie sich gewöhnlich mit drei bis vier Schalen begnügen. Aber nicht immer kommt Butter zur Verteilung, so vermißte ich sie z. B. am 14. Dezember abends und am 18. und 19. Dezember des gleichen Jahres gelegentlich der Versammlung in der Großen Klassiker-Halle.



383

Man hört schließlich nur mehr das Schlürfen des Tees und Laute des Behagens. Ab und zu wird aber auch ein unterdrückter Schmerzensruf laut, wenn z. B. ein Geik oder der Gebkö durch einen scharfen Hieb die keuchenden und schwitzenden Teeträger zu noch größerer Eile anspornt. Besonders hart ist diese Arbeit für die kleinen Knirpse von Schabis, die kaum größer sind als die von ihnen geschleppten Tee-Eimer.

Allmählich geht der Tee zur Neige. Die Stille im Saal wird schließlich nur noch durch den Gebkö unterbrochen, der in kurzen Abständen mit seinem schweren Stock auf den Boden aufstößt. Düm, düm — düm, düm — düm, düm —, so hallt es durch den Riesensaal.

In der Küche hat das Jagen und Drängen zur Zeit des Beginns der Pause eine weitere Steigerung erfahren; denn dort treffen jetzt ununterbrochen neue zur Teebereitung bestimmte Wassermengen ein, die in großen Butten gesammelt werden. Das Anschleppen dieser Wassermassen von den Brunnen im dreieckförmigen Grunde der Kumbum-Schlucht im Süden her besorgen Wasserträger (*Sk. 383*), die für ihren Beruf eigens ausgerüstet sind. Um den Leib haben sie einen Gürtel mit einem faustgroßen Lederansatzstück (*a*) geschnallt, das am Kreuz aufrucht. Darauf balanciert beim Tragen der Wassereimer. Am vorderen oberen Teil der Butte sind zwei Lederriemen befestigt, die



der Wasserträger beim Transport über die Schultern nimmt, so daß die Butte fast senkrecht im Gleichgewicht gehalten werden kann. Die vollen, mit kleinen Holzschwimmern (*d*) versehenen Wasserbutten werden von den Trägern im Schnellschritt von den Brunnen über den Vorhof der „Großen Klassiker-Halle“ nach der Küche geschleppt (*Bild 121*). Dieser Dienst stellt wohl die schwerste aller Arbeitsleistungen im Kloster dar; jedenfalls ist sie die unangenehmste, da die Wasserträger, wie erwähnt, durch Peitschenhiebe zu größter Eile angetrieben werden. Dies geschieht z. B. stets, wenn bei großem Besuch der Bedarf an Wasser sehr hoch ist und die Arbeit des Wasserholens nur im Laufschrift bewältigt werden kann. Da der Küchenmeister für die rechtzeitige Bereitstellung von ausreichenden Teemengen persönlich verantwortlich ist, läßt er in solchen Lagen kein Mittel unbenutzt, um seinen Auftrag unter allen Umständen auszuführen. Weiß er doch nur zu gut, daß es für ihn recht unangenehm werden kann, wenn die Teepausen aus Mangel an rechtzeitiger Zufuhr zu lang werden. Deshalb ist der Küchenmeister in solchen kritischen Minuten stets recht aufgeregt; seine Unruhe überträgt sich natürlich auch auf das ganze Küchenpersonal und die Wasserträger und schließlich auch auf die den Polizeidienst versehenen Mönche.

Diese allgemeine Unruhe wird von einigen nahe den Tempeltüren sitzenden Mönchen manchmal dazu benutzt, sich heimlich zu entfernen. Ich war selbst Zeuge, wie der Gebkö einen großen, starken Lama in der Säulenvorhalle bei einem solchen Fluchtversuch ertappte. Der Allgewaltige rief den Sünder zu sich heran. Er mußte sich auf die Knie niederlassen, seinen Oberkörper vorbeugen und mit der Stirn den Boden berühren. Während zwei Polizeilamen den Unglücklichen festhielten, schlug der Gebkö dem Wehrlosen mit seinem vierkantigen schweren Metallstab viermal auf Schädel und Rücken. Als sich der Gezüchtigte vor Schmerz aufbäumte, erhielt er noch weitere acht Schläge, die dumpf dröhnten. Der also Geprügelte wankte schließlich stöhnend in den Gebetssaal zurück.

Die Teepause im Tsogtschen-Dukhang wird gern dazu benutzt, um die Urteile des geistlichen Gerichtes zu veröffentlichen. Vollzogen werden diese hier aber nur, wenn jemand auf frischer Tat ertappt wird oder wenn es sich um Strafen für geringere Vergehen handelt, wie z. B. wegen Sprechens mit dem Nebenmann während der Versammlungen oder wegen anderer Ungebührlichkeiten. Im allgemeinen bestehen die Strafen vornehmlich in Schlägen mit der Peitsche oder einer Ledergeißel, von denen zur Abschreckung je sechs am Eingang zur Wohnung des Gebkö und an den Innenecken des Vorhofes sowie an einem Säulenpfeiler direkt hinter dem erhöhten Sitz des Allgewaltigen hängen. Ausgenommen von körperlichen Züchtigungen sind nur Würdenträger und Greise. Schwere Züchtigungen wegen grober Verstöße gegen die Klosterregeln werden fast ausschließlich außerhalb des Tempels an einem eigens hierzu bestimmten Ort vorgenommen.

Gegen Ende der Pause werden von den Wasserträgern die Reste des Tees am Rande der steilen Schlucht ausgegossen (*Bild 124*). Dann wandern die Eimer nach der Küche zurück und werden wieder in den dort stehenden Gestellen an der Wand untergebracht. Von den Geïks getrieben, rennen daraufhin die ihres Dienstes ledigen, barfußigen Wasser- oder Teeträger, so schnell sie können, nach der Großen Klassiker-Halle zurück, wo sie sich prustend und schwitzend auf ihren Plätzen niederlassen.

Unterdessen sind einige Mönche damit beschäftigt, braune Weihrauchkerzen anzuzünden, die in etwa 60 cm langen Bündeln stecken.

Auch der Gebkö-Lama und sein Gehilfe, die beide während der Pause die für die Andachten vorgeschriebene Tracht abgelegt haben, erscheinen jetzt wieder in vollem Ornat, an dem ein gesticktes breites Band auffällt, das einer Stola gleicht und am Rücken herabhängt. Dem Gebkö und dem Dschama werden die brennenden Weihrauchkerzen ausgehändigt, worauf diese hohen Würdenträger, die Spitze der Kerzen rechts seitlich haltend, in Begleitung der Geïks die Gänge zwischen den Sitzreihen durchschreiten. Schließlich stellen sie sich nahe der Mitte des Riesensaales würdig in Positur und stoßen mit dem schweren Stocke zweimal auf den Fußboden. Dies bedeutet, daß die ungefähr zwanzig Minuten lange Pause ihr Ende gefunden hat.

Der Götterdienst, der einschließlich der Pause bisher zwei Stunden gedauert hat, nimmt seinen Fortgang. Die tiefen Baßtöne der Tuben schwellen langsam an und ab, die Musikinstrumente begleiten piano und später fortissimo die zuerst leise, dann immer lauter abgeteteten oder abgesungenen Strophen.

Selten wird noch eine zweite Pause eingelegt, meist nur dann, wenn sich der Götterdienst länger als dreieinhalb Stunden ausdehnt. Im allgemeinen wird eine Dauer von drei Stunden nicht überschritten.

Gegen Schluß steigern sich sowohl Musiklärm als auch die Stimmen, die unentwegt heilige Schriften rezitieren, zum Fortissimo.

Mit einer schnellen Handbewegung des Leiters wird der Götterdienst abgeschlossen. Sie ist das Symbol für die Leere. Sofort setzt Totenstille ein. Die Lamden verlassen schweigend den Tempel.

Auch der Abt zieht mit Gefolge durch das Haupttor ab und begibt sich in feierlichem Zuge nach dem Mar-brang. Einige mit Peitschen und langen Stöcken bewaffnete Polizeilamen bahnen vor der Großen Klassiker-Halle den Weg durch die neugierige Menge. Am unteren Ende der Halle durchschreitet der Zug das Steintor, zieht den Gang zwischen Küche und Golddach-Tempel hinauf und steigt dann auf dem gepflasterten Weg langsam zum Marbrang empor. Solange der Khampo unterwegs ist, erschallen vom Dache des Roten Palastes ununterbrochen tiefe Tubatöne.

Es ist mir gelungen, eine solche Prozession auf das Filmband zu bannen:

Den Zug eröffnet ein Polizeilama. Hinter ihm marschiert ein zweiter mit einem dicken Stab in der Hand, in dem eine lange, brennende Weihrauchkerze steckt. Ihm folgen, paarweise, mehrere in gelbe Gewänder gehüllte Lamden mit der hohen gelben Mütze auf dem Haupt. Das erste Paar trägt lange Stangen mit einem silbernen Knopf an der Spitze (*Bilder 155 und 156*), bei den nachfolgenden Paaren dagegen ist die Stange oben umgebogen und mit einem Haken versehen, an dem ein in *Skizze 384* abgebildetes Dschaltsan aus gelber Seide hängt (*Bild 153*). Vom nächsten Paar Lamden hält jeder ein Bündel Weihrauchkerzen in der Hand, aus dem eine brennende weit herausragt. Die nächsten zwei Priester schleppen je einen der vierkantigen eisernen Stäbe, die wir als Abzeichen des Gebkö und seiner Gehilfen kennengelernt haben. Ihnen auf dem Fuße folgen zwei Mönche, die silberne Weihrauchgefäße schwingen, und schließlich zwei weitere, die Klarinetten spielen. Mit kurzem Abstand dahinter kommt der Gebkö



384

angewackelt, der während des Götterdienstes die Aufsicht geführt hatte. Zu seinen Pflichten gehört es, den Khampo zu begleiten, sobald er den Mar-brang verläßt. Der eigenartige Gang dieses hohen Würdenträgers ist übrigens nicht nur eine Folge seiner plumpen gestickten Lederhalbschuhe, sondern auch seiner hohen raupenähnlichen Kopfbedeckung, die er beim Gehen dauernd auf dem Haupt balancieren muß. Der Gebkö wie sein Gehilfe halten in den Händen ein Bündel der oben beschriebenen Weihrauchkerzen. Hinter dem Gebkö schreitet in würdiger Haltung unter einem großen runden Schirm der Khampo. Sein gelbes Gewand ist mit Edelsteinen besetzt, das Haupt bedeckt eine mitraartige Mütze, und um seine Schultern legt sich eine gelbe Stola, deren Enden am Rücken übereinanderfallen.

Den Schluß des Zuges bilden mehrere Inkarnationen, hohe Würdenträger und schließlich Lamén, die entweder Gebetsmühlen in der Hand halten oder auf einem Tragbrett Weihwassergefäße, mit Khadaks behängte silberne Kannen, silberne Glöckchen und andere Gegenstände, die der Khampo während des Götterdienstes benötigt, tragen. Wenn die Spitze zu schnell gegangen ist und der Zug auseinanderzureißen droht, warten die Vorausgegangenen mit dem Gesicht zum Khampo so lange, bis der zurückgebliebene Teil des Zuges wieder aufgeschlossen ist.

Beim Herannahen des Abtes fallen die Gläubigen beiderlei Geschlechts zu Boden, einige rutschen heran und erbitten seinen Segen. Mir aber spuckt ein fanatischer Laienjüngling frech ins Gesicht, weil ich keinen K'ou-t'ou gemacht hatte. Diese Unhöflichkeit kann mich aber nicht davon abhalten, zuzugestehen, daß ich von dem Götterdienst und der Prozession einen starken Eindruck empfang. Um wieviel lebhafter muß dieser Eindruck auf das einfache Gemüt eines weltfremden Tibeters gelegentlich der Abendandachten wirken, wenn dazu noch das auf der Plattform der Großen Klassiker-Halle stehende Lamaorchester seine Weisen erklingen läßt. Nach Ansicht der Lamaisten sollen die Götter durch ein solches Konzert gefällig gestimmt werden.

Um die Schilderung des äußeren Ablaufs der Handlung lebendig zu erhalten, wurde vermieden, die Wiedergabe dieser Vorgänge durch Darlegung der liturgischen und rituellen Einzelheiten zu unterbrechen. Dies sei nun nachgeholt.

Zunächst sei der Wortlaut der Texte wiedergegeben, mit denen die Götterdienste ihren Anfang nehmen. Als Quelle dient die russische Übersetzung von Pozdnejev.

Der Text bildet das erste Kapitel eines jeden Ssumbum, ist also ein Rabssal, und stellt inhaltlich, da in ihm alle grundlegenden Dogmen aufgezählt werden, eine Art Glaubensbekenntnis dar. Sein Titel lautet „Modus für das Bekenntnis des Glaubens<sup>1136)</sup>“. Den Text selbst findet man als Einzelausgabe oder Separatdruck nicht nur im persönlichen Besitz eines jeden Klerikers, sondern auch bei den Laien, für die das Schriftchen, auch wenn sie es nicht lesen können, doch wenigstens ein Gegenstand der religiösen Verehrung bleibt. Es heißt darin: „Ich glaube an die allerhabensten und heiligsten Lamén, die den Grund für jegliche Tugenden des Leibes, der Zunge und der Gesinnung gelegt, sowohl meiner eigenen als auch der meiner Ahnen, aller beseelten, den Himmel bewohnenden Wesen, und aller Buddhas der zehn Gegenden<sup>1137)</sup> und der drei Zeiten; — ich glaube an die Lamén, die bei der Verbreitung der 84000 Abteilungen der heiligen

Lehre tätig gewesen und zum Vorbild, zur Wurzel und Grundlage für alle Heiligen und Anhänger des geistlichen Standes geworden sind.“ „Ich glaube an den Buddha, ich glaube an die heilige Lehre, ich glaube an den Klerus. Ich glaube an alle religiös-buddhistischen Scharen und Versammlungen. Ich glaube an die, die mit den Augen der Weisheit ausgezeichnet sind, die den hochrühmlichen Glauben bewahrt. Ich glaube an den Buddha und an die Vertreter der Konzile als an Heilige.“ „Oh, wenn es mir doch zum Lohn für meine Almosen und für ähnliche gute Werke vergönnt sein möchte, zum Wohle der beseelten Wesen ein Buddha zu werden!“ (Dies wird dreimal wiederholt.) „Ich glaube an die Drei Kleinodien. Ich erwecke Reue ob meiner Sünden und für eine jede im einzelnen. Indem ich freudig dem Wohl der lebten Wesen diene, halte ich in meinem Herzen den Buddha und die Bodhisattvas.“

„Um mein eigenes und fremdes Heil günstiger zu erwirken, lege ich heilige Gedanken zugrunde.“ „Oh, wenn es mir, nachdem ich mich entschlossen, in meine Seele den Keim für eine heilige Gesinnung zu legen, beschieden wäre, alle lebenden Wesen zu bewillkommen und ihnen Mitgefühl zu bekunden, dann aber, sobald in meinem Herzen die Heiligkeit völlig Wohnung genommen, zum Wohle der beseelten Wesen ein Buddha zu werden!“ (Dreimal.)

„Oh, daß doch alle Wesen Glückseligkeit genießen<sup>1138)</sup> und der Bedingungen dafür teilhaftig werden möchten! Oh, möchten sie doch frei werden von heftigen und schwächeren Leidenschaften und Ausbrüchen und in Gleichmut verharren! Möchten sie doch von einer Glückseligkeit erfüllt werden, in der es keine Leiden mehr gibt!“ (Dreimal.)

„Ich verneige mich vor dem, der sich losgesagt von den stofflichen Bindungen, der keine Gestalt hat, noch Wiedergeburten kennt, weder verweslich, noch ewig ist, noch zu- oder abnimmt, sich weder durch verschiedene, noch ausschließliche und einzige Eigenschaften unterscheidet, der sich den Genuß tiefen Friedens und unbekümmerter Seligkeit verschafft, der der vollkommenste Buddha und mehr ist, als von ihm gesagt worden!“

„Ich verneige mich vor dem, der die Śrāvakas<sup>1139)</sup> zum Frieden führt, die des Friedens bedürfen, der durch seine Allwissenheit in jeglichem Falle hilfreich ist — für die belebten Wesen und für die übrige Natur; der durch die Kenntnis der Wege das Wohl der Welten begründet, der den festen Grund legt nicht nur für die Schar der all-vollkommenen, mächtigen und vielfältig erleuchteten Śrāvakas und Bodhisattvas, sondern auch der Buddhas!“

„Ich verneige mich vor dem, der da auflöst die Netze der Zweifel und im Besitz eines vielfach erfaßbaren Körpers<sup>1140)</sup> durch die Strahlen des Samādhi<sup>1141)</sup> aus allem hervorgeht!“

„Du, der du die immerwährende Hoffnung aller lebenden Wesen bist, o Buddha, der die unzählbaren Legionen der Dämonen besiegt und in Wahrheit alle Dinge kennt, tritt ein in das Reich, wo der Vollkommenheit Freunde sich einen!“

„So, wie ich die Standbilder (der Genien) wasche nach Maßgabe einer andern (mißfälligen) Gestalt, die sie auf sich genommen, so verehere ich durch Waschungen mit göttlichem, geweihtem Wasser das Antlitz des allheiligen Buddha.“

„Oh, wenn ich doch zum Lohn dafür, daß ich in Ehrfurcht das Diamantantlitz

des Amitābhabuddha<sup>1142</sup>) in göttlichen Flor gehüllt, einen unzerstörbaren Leib erwerben möchte!“

„Oh, daß doch dafür, daß ich dem Angesicht Buddhas Räucherwerk, irdische Wohlgerüche, Schüttungen von Blumen und Schmuck in Gestalt der vier Dvīpas<sup>1143</sup>), des Meru-Berges<sup>1144</sup>), der Sonne und des Mondes dargebracht, alle belebten Wesen im heiligsten Reiche zur Wiedergeburt gelangen möchten!“

Wie man sieht, rechtfertigt der Gesamtinhalt des eben angeführten Textes durchaus nicht die Bezeichnung des Ganzen als eines ausschließlichen „Bekenntnisses des Glaubens“. Daß ihm die Lamen selbst den erwähnten Titel gegeben haben, ist allein auf den Inhalt der einleitenden Teile zurückzuführen. Überhaupt tragen alle Schöpfungen der lamaistischen Liturgie den Charakter von Mischwerken an sich, und ihre Einreihung in die vier Abteilungen des „Rabssal“ als Bekenntnis, Lobpreisung, eigentliches Bittgebet oder Segenswunsch ist angesichts des jeweiligen Gesamtinhalts mehr oder minder willkürlich unter dem Gesichtspunkt der Zugehörigkeit der ersten Sätze zu der einen oder andern Abteilung. Ganz allgemein gesagt, kommt aber in allen diesen liturgischen Texten die Verehrung und Lobpreisung der Drei Kleinodien zur Geltung. Mit diesem Ausdruck reiner Verehrung verbindet sich immer nach mancherlei Übergängen in Form guter Vorsätze und des Hinweises auf die eigenen Tugendverdienste der endliche Wunsch des Betenden, den Zustand eines Buddha für die eigene Person zu erreichen und auch die belebten Wesen des ganzen Weltalls dieser Gnade teilhaftig werden zu lassen.

Nunmehr sei auch eine Probe aus einem als „Lobpreisung“ bezeichneten Text wiedergegeben:

„Zu Füßen des Barmherzigen verneige ich mich, der das Rad der heiligen Lehre im erhabenen Reiche Tuṣita<sup>1145</sup>) dreht bei den Himmelsbewohnern, denen ein hehres Los zuteil geworden und die über heilbringende Vorherbestimmungen gebieten!“

„Zu Füßen des Barmherzigen verneige ich mich, der in seiner Seele erhabene Absichten weckte, fleißig den Übungen des Mitleids obliegt und den belebten Wesen die Möglichkeit schafft, den Weg der Wahrheit zu finden!“

„Zu Füßen des Barmherzigen verneige ich mich, der all seine vielfachen heiligen Wünsche erfüllt und nun als fünfter Buddha und Weltenlenker auf diesem Jambūdvīpa<sup>1146</sup>) erscheinen will!“

„Zu Füßen des Barmherzigen verneige ich mich, der erglänzt wie die Sonne in blendendem Licht und klar wie der Mond, dessen Leib beim bloßen Anblick Ruhe in die Seele ergießt!“

„Zu Füßen des Barmherzigen verneige ich mich, der alles kennt, was nur der Kenntnis unterliegt, der sich teilnahmsvoll aller lebenden Kreatur annimmt und ständig um deren Wohl besorgt ist!“

„Zu Füßen des Barmherzigen verneige ich mich, der alle Furcht vertreibt, so man nur an ihn denkt; der den belebten Wesen Ruhe verleiht, wenn sie an ihn glauben, und übernatürliche Kräfte verleiht, wenn man ihn darum bittet!“

„Oh, möchten doch die belebten Wesen dank dem Tugendverdienst solcher Verehrung des Buddha Maitreya teilhaftig werden, der sich ihrer aller erbarmt!“

„Und wenn Er zum allvollendeten Buddha wird, dann mögen wir Seine allernächsten Freunde werden und, nachdem wir den Nektar Seiner heiligen Lehre genossen, das Ziel des Weges zur unvergleichlichen Heiligkeit, der Bodhi<sup>1147</sup>), erreichen!“

„Oh, möchte uns doch, wenn wir dieses gegenwärtige Leben enden, eine Wiedergeburt im Reiche der Himmlischen, Tuṣita, winken und wir heiliger Vorherbestimmungen teilhaftig werden, wenn wir den barmherzigen Herrscher erfreuen!“

„Oh, möchten angesichts der Wahrhaftigkeit der Drei Kleinodien, besonders aber kraft der wahren Segnungen des Buddha Maitreya all die Wunschgebete, die ich jetzt gesprochen, in Erfüllung gehen!“

„Oh, mögen Wohnung nehmen inmitten aller lebenden Wesen das Glück und die Heiligkeit des barmherzigen Lamas, der Yidam-Buddhas, der Bodhisattvas und der schützenden Genien der heiligen Lehre!“

Diese Stelle aus den „Lobpreisungen“ stellt das Muster eines Hymnus auf den so hochverehrten kommenden Buddha Maitreya dar, den „Messias der buddhistischen Lehre“, dem in den Lama-Klöstern besonders prächtige Tempel mit oft riesenhaften Statuen errichtet werden<sup>1148</sup>). Auch dieser Hymnus klingt in Wunschgebete oder Segenswünsche aus.

Hier sei noch ein ganz kurzer Text aus dieser besonderen Abteilung des „Rabssal“ angeführt. Daß einige dieser Wunschgebete nur von dem den betreffenden Götterdienst leitenden Lama vorgetragen werden, war schon früher auf Seite 250 erwähnt. Es sei hier beigelegt, daß in solchem Falle der Vortrag durch den vorsitzenden Lama gewissermaßen im Namen des Buddha oder Bodhisattva erfolgt, dessen Namen das „Wunschgebet“ als Titel trägt. So ist denn hier von allerlei Qualen und Mühen die Rede, die der Buddha oder Bodhisattva für den Glauben und zum Heil der Gläubigen auf sich genommen. Im Hinblick auf die darin liegenden Verdienste werden dann die Wünsche für die Ausbreitung der Lehre und ihr Gedeihen zum Ausdruck gebracht. Der Ober-Lama zählt also die Heldentaten des Buddha auf, während die eigentlichen Formeln der Wünsche von den übrigen Mönchen gesprochen werden:

Ober-Lama: „Zum Heil der belebten Wesen erduldeten ich in alten Zeiten schweres Ungemach und opferte um ihretwillen meine Ruhe und Seligkeit, deshalb . . .“

Mönche: „Möge der reine Glaube leuchten in die Ewigkeit!“

Ober-Lama: „Für Kranke und Krüppel wies ich in alten Zeiten Arzneien und Mittel der Ernährung (Regeln der Diät<sup>1149</sup>)) an, war den Duldern ein barmherziger Retter, darum . . .“

Mönche: „Möge leuchten der kostbare Glaube in die Ewigkeit!“

Ober-Lama: „Hin gab ich mein Weib, meine Söhne und Töchter, Vieh, Elefanten und Wagen, um die Heiligkeit zu erwerben, deshalb . . .“

Mönche: „Mag leuchten der erhabene Glaube in die Ewigkeit<sup>1150</sup>)!“

Neben diesen Wunschgebeten mit sozusagen unterteiltem Vortrag gibt es natürlich auch solche, die vom ganzen Klerus gleichzeitig verlesen werden. Doch es muß hier aus Raummangel leider auf die Wiedergabe einer Probe verzichtet werden, doch sei angedeutet, daß zu dieser Gruppe auch ein Hymnus gehört, der den Titel führt: „Der Herrscher

der Wunschgebete für einen heiligen und guten Wandel<sup>1151</sup>).“ Diese Schrift gehört zu den verbreitetsten ihrer Art unter den Lamen der Gelben Kirche.

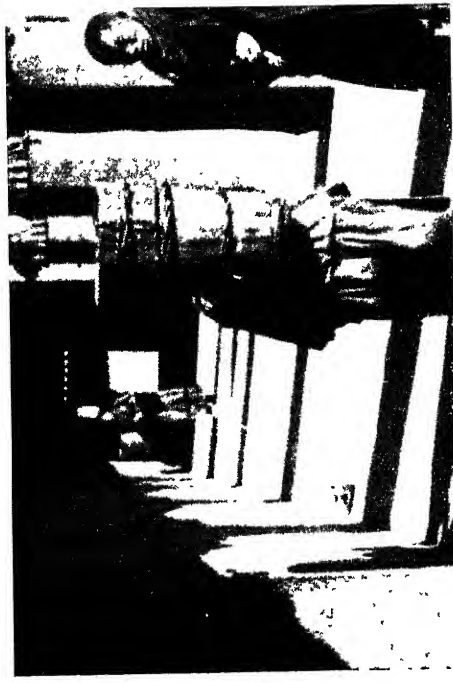
Dagegen ist es nötig, hier noch einiges von den Riten für die „furchtbaren Gottheiten“ anzuführen, von denen, wie wir früher erfuhren, acht bzw. neun im zweiten Hauptteil des „Ssumbum“ besondere Offizien haben. Es kann freilich nicht meine Aufgabe sein, jeden dieser Texte hier ausführlich wiederzugeben, trotzdem gerade auf diesem Gebiet mancherlei vorhanden ist. Auf zwei wesentliche äußere Merkmale bei den Offizien für die „schrecklichen“ Gottheiten muß aber hingewiesen werden: An den bisher behandelten Kulthandlungen nach den Texten des „Rabssal“ nehmen alle Mönche in ihrer gewöhnlichen Ordenstracht teil, mit Ausnahme des den Götterdienst leitenden Lamas, der dabei einen weiten, pelerinenartigen Umhang<sup>1152</sup>) über die Schultern geworfen hat. Bei den Diensten für die „Schrecklichen“ tragen dagegen alle Anwesenden diesen Umhang. Der leitende Lama indessen legt einen Ornat an, der, mit Ausnahme der Kopfbedeckung, in Schnitt und Farben sehr an die Kostüme erinnert, die die Masken der schrecklichen Gottheiten bei den religiösen Tänzen tragen<sup>1153</sup>). Dieser Zusammenhang wird ohne weiteres verständlich, wenn wir an das logische Band denken, das zwischen den hier behandelten Kulthandlungen und den Tänzen besteht. Als Kopfbedeckung für den amtierenden Gelong dient diesmal eine Art Krone, die aus fünf plattenförmigen Gebilden mit je einer Darstellung der fünf „Dhyānibodhisattvas<sup>1154</sup>)“ besteht. Außerdem sind diese Götterdienste im Gegensatz zu den vorher geschilderten Riten immer — wenn auch nur stellenweise — von Musik begleitet.

Weiter gehören zu ihrem unumgänglich notwendigen Bestandteil Opfer, die aus Butter, Teig und allerhand Zutaten hergestellt werden. Drei dieser Opfer, das Torma, Ssor und Linga, werden wir bei der Schilderung der religiösen Tänze als wichtige Requisiten näher kennenlernen. Auf die übrigen können wir hier nicht eingehen. Ferner wird bei den Offizien für die „Schrecklichen“ die Zahl der auf dem Altar stehenden Opferschälchen vermehrt und vor den Sitz des Abtes oder des sonst den Kultus leitenden Geistlichen ein Tischchen gestellt, auf dem sich folgende Gegenstände befinden: 1. das bekannte Glöckchen nebst dem Vajra, 2. eine menschliche Schädelschale, auf einem metallischen Dreifuß<sup>1155</sup>) ruhend, die je nach der Gottheit, der der Dienst gilt, mit Tee, Wein oder Blut gefüllt ist; diese Flüssigkeiten werden an gewissen Zeitpunkten der Handlung vom Abt ausgesprengt; 3. ein Bumba<sup>1156</sup>), das ist eine Tempelkanne mit Weihwasser, aus der ein Büschel Pfauenfedern<sup>1157</sup>) ragt; mit diesem Wasser werden die erwähnten Opfer aus Teig, Butter usw. geweiht, und 4. eine flache Schale oder ein Teller mit Gerstenkörnern, die in die Luft geworfen und damit gleichfalls der furchtbaren Gottheit als Opfer dargebracht werden.

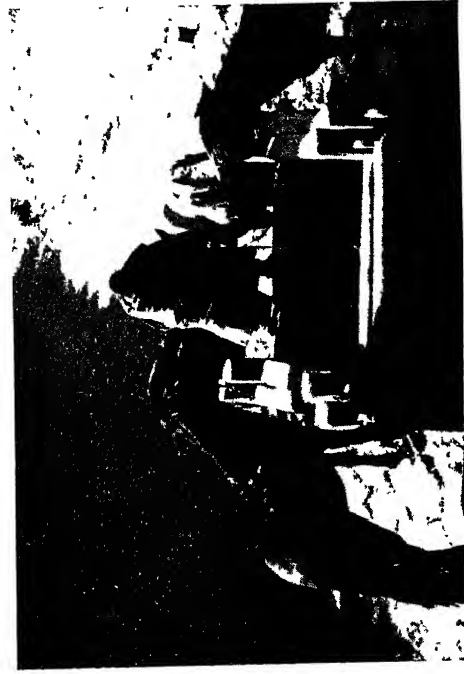
Überdies wird die Absingung oder Verlesung der fraglichen Texte zeitweise vom Abt allein, dann wieder von allen Mönchen mit mystischen Bewegungen der Hände unter eigenartiger, wechselnder Stellung der Finger begleitet. Dadurch sollen gewisse Arten von Opfern versinnbildlicht werden<sup>1158</sup>). Auch kommt bei diesen Kulthandlungen das Schnalzen mit den Fingern sowie Händeklatschen vor, Gesten, die wir in noch viel häufigerem Maße bei den Redekämpfen während der Tsannjid-Prüfungen beobachten können. Hier wie dort haben diese eigenartigen Bewegungen den Zweck, die bösen Genien zu



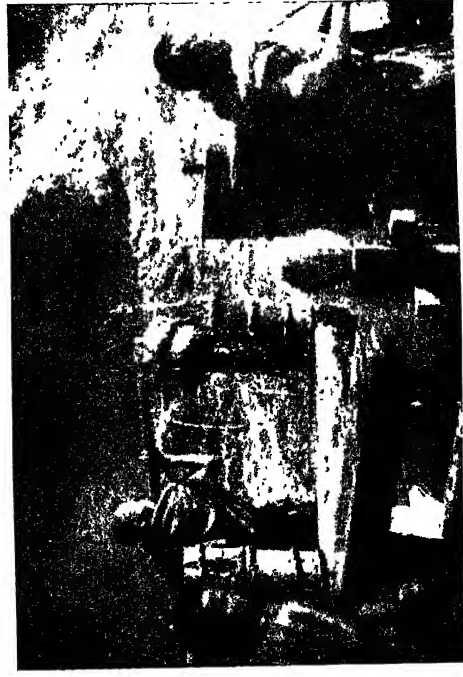
**Bild 120** Versammlung der Mönche im Mar-brang. Nachzügler werden durch Polizeilamen mit Peitschenhieben zur Eile angetrieben



**Bild 121** Wasserträger unter der Galerie der Großen Klassiker-Halle (3)



**Bild 122** Pferdetränke am Brunnen

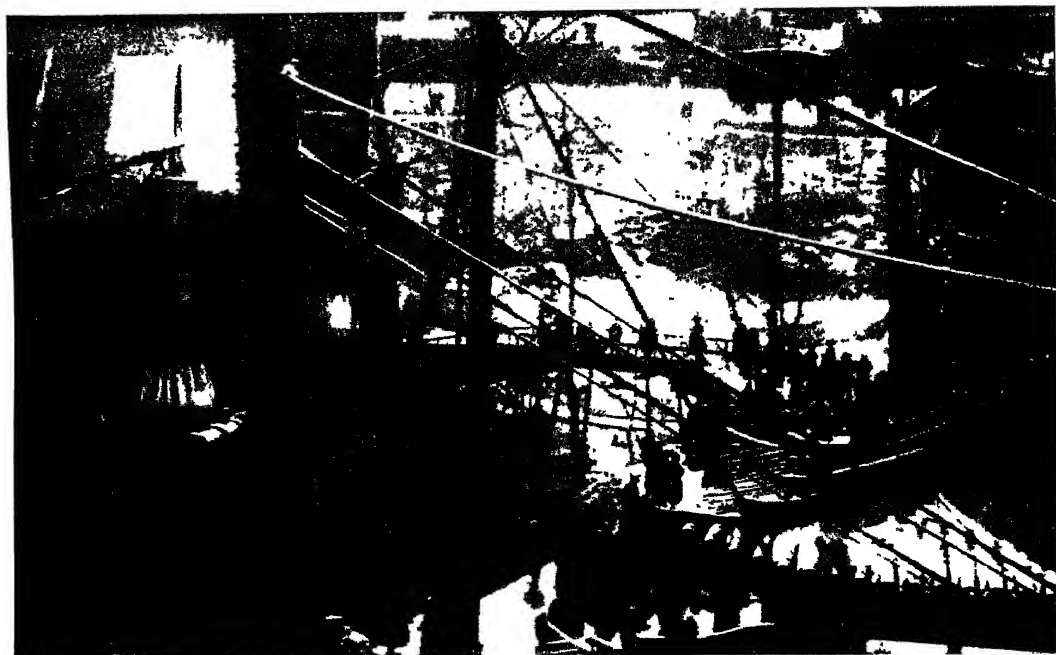


**Bild 123** Wasserträger am Brunnen ostlich Tempel 29. Das Wasser wird von hier nach der Küche (Thab-khang, 21) gebracht





**Bild 124** Lamen in der Andachtpause vor der Front der Hofumfassungsmauer der Großen Klassiker-Halle (3). Novizen bringen den überschüssigen Tee in Eimern nach der Schlucht im Vordergrund und schütten ihn dort aus



**Bild 125** Butterfest. Die beiden Großen Tschödpa. Vorne links Tschödpa Nr. 8, hinten rechts Tschödpa Nr. 12. Rechts vorne Dach des Türmchens über der Ostmauer des Tschö-ra. Im Hintergrund Südwesten

vertreiben. Im Offizium für Mahākāla wird z. B. in einem Falle der Schlag der rechten Handfläche auf die linke von dem Ausruf „Vernichte alles Ungehörige in allen Landen!“ begleitet, während beim Schnalzen mit den Fingern Bannformeln gemurmelt werden.

Bevor der eigentliche Kult beginnt, sind die bereits im Tempel versammelten Lamen gehalten, sich in eine stille Betrachtung der verehrten „schrecklichen Gottheit“ zu versenken. Die schauerlichsten Bilder enthüllen sich dabei der Phantasie des sinnenden Lamas. Pozdnejev hat in Übersetzung eine Probe davon gegeben<sup>1159</sup>): In einem Meer aus Menschen- und Pferdeblut türmen sich spitze Wogen, die einen rechteckigen kupfernen Berg umspülen. Auf ihm ruhen, von unten begonnen, eine Lotosblüte von entsprechender Größe, ferner die Sonnenscheibe, eine menschliche Leiche und ein Pferdekadaver. Darauf steht, mit rotem Antlitz, in schrecklicher Rüstung, ein Bronzeschwert haltend, die Gottheit Dschamssrang<sup>1160</sup>). Sie soll diejenigen Menschen dem Tode überliefern, die ihre religiösen Gelübde gebrochen haben. Aus dem Rachen des Ungeheuers schauen vier grausige Hauer, die Zunge bewegt sich in grimmigem Zorn. Die Augenbrauen lodern in Feuerflammen. Das Haupt ist gekrönt von einem schrecklichen Diadem aus fünf Menschenköpfen. Begleitet ist sie von der Himmelsjungfrau mit drei Gesichtern<sup>1161</sup>) und dem „Gebietern über das Leben<sup>1162</sup>)“, beide mit Marterinstrumenten gerüstet. Dazu kommt ein ganzes Heer von Henkern.

Diese schauerliche Vorstellung kennzeichnet denn auch den nach Beendigung der Betrachtung einsetzenden Kult, den wir mit Rücksicht auf seine Länge hier in Einzelheiten nicht wiedergeben können. In den ersten Zeilen finden wir folgende Anrufungen:

„Ich lade euch ein, die ihr ewigen Aufenthalt im südwestlichen Lande der Leichen genommen: den Herrn des Lebens, die großen roten Henker und die Unholde, die sich nicht den Befehlen des Dschamssrang widersetzen, die todbringenden Schwertträger, die einundzwanzig seligen „furchtbaren Gottheiten<sup>1163</sup>)“, die dreitausend Teufel und Rakṣas<sup>1164</sup>), ja das ganze nach Tausenden zählende Heer der roten Dämonen mit ihren Helfern, die nicht von den Geboten Buddhas, des Meisters, abweichen! Kommt her kraft eures Versprechens!“

„Oh, hochgeborener und majestätischer Schützer Dschamssrang, geruhe, deinen vielstöckigen, aus Schädeln gefügten Palast zu verlassen, dessen Wände aus dunkelrotem Jaspis bestehen und der allseitig eingeeht ist von kupfernen Bergen und weiterhin von Seen, gefüllt mit Menschen- und Pferdeleichen und einem Bodensatz von dieser Tiere Blut — ja, komm herbei aus deinem Palast, der jenseits hinter sieben öden und finsternen Reichen liegt!“

„Ja eilt herzu, ihr Schwärme der Helfer und Scharen der Henker! Kommt sogleich hierher, mir Kräfte zu verleihen, die Taten eines Yogācārya<sup>1165</sup>) zu vollführen und die zehn starken, verderbenbringenden Feinde zu zermalmen! Kommet sofort und, nachdem ihr das Opfer hingenommen, vernichtet alle schwarzen Seiten des Daseins, verwandelt in Staub und Asche die gegnerischen Schadenstifter und die Hindernisse!“

Und weiter heißt es dann später in wertvoller Ergänzung zu der Charakteristik für die schrecklichen Gottheiten in der Abhandlung über die religiösen Tänze:

„Obgleich auch die Eigenschaften des geistlichen Wesens und die Sphäre der Ruhe

unwandelbar ist, sind doch für die Abstellung und Wiedergutmachung des Unrechts die furchtbaren Götter erschienen, erfüllt von außerordentlicher Macht; sie sind die Hüter des Glaubens und der Lehre. Ich verneige mich vor den furchtbaren Gottheiten und den roten Henkern.“

Diesem Abschnitt folgen Bannformeln und Empfehlungen der Opfergaben an die Gottheit und ihre Begleiter, wobei vom Abt die Worte gesprochen werden: „Um Dschamssrang und seine Genossen zu erfreuen, verehere ich sie mit einem großen Meere verschiedenen Blutes. Om ma hūm!“ Dabei hebt der Sprecher die Schädelschale mit ihrem Inhalt in die Höhe und läßt sie dreimal in der Luft kreisen. Die Fortsetzung bildet eine Reihe von Bußgebeten und Reuebekenntnissen, in die auch das hundertzwanzigmal ununterbrochen wiederholte „Om mani padme hūm“ eingeschaltet wird. Daran schließen sich unter den Klängen des Tempelorchesters wieder Darbietungen von Opfern und einige der uns ihrem Charakter nach schon bekannten „Gebetswünsche“ sowie eine Menge verschiedener Bannformeln. Während sie gesprochen werden, ertönt wieder das Glöckchen des Abtes, und die übrigen Mönche führen mit den Fingern schnalzende Bewegungen aus. Die weiteren Abschnitte enthalten Bittgebete an die Begleiter der Gottheit, in denen sie unter anderm angegangen werden, eingedenk des Genusses des „Opfers des roten Fleisches und Blutes“, „den Buddha-Glauben zu schützen, das Ansehen der ‚Drei Kleinodien‘ zu erhöhen und das Licht der Lama-Gemeinde bis in alle Ewigkeiten leuchten zu lassen“. Nun folgen langatmige Lobpreisungen auf Dschamssrang und sein Gefolge — erweitert durch eine Schilderung gleicher Art, wie wir sie schon aus der kehreits mitgeteilten Vision kennen. Im Anschluß werden die Gottheit und ihre Begleiter, denen sich jetzt, nach dem Wortlaut des Textes zu schließen, auch noch Yamāntaka, der Gott des Todes und der Unterwelt, zugesellt hat, gebeten, ihre ganze Kraft für die Vernichtung der Feinde der Religion einzusetzen. Dabei werden sie in echt naiv-realistischer Weise daran erinnert, daß sie doch einst vor dem mächtigen Vajradhara ein feierliches Versprechen und Gelübde abgelegt hätten. Nun sei die Zeit gekommen, es zu erfüllen! Man sieht, es liegt doch Logik in diesen scheinbar so krausen und auf den ersten Blick unentwirrbaren Riten.

Nochmals bieten die Lamen den Gottheiten und ihrem Gefolge die ganze Serie der Opfer an, wobei eins derselben direkt als „Fleisch und Blut der verhaßten Feinde“ bezeichnet und außerdem noch eine Schale mit „rotem Brantwein und Wein“ kredenzt wird. Der abschließende längere Text des ganzen Ritus enthält eine Zusammenfassung der vorgebrachten Bitten und empfiehlt der Gnade und Obhut der gefeierten schrecklichen Gottheit „... auch dieses Kloster selbst, alle sichtbaren und unsichtbaren Dinge von nun an bis auf die Zeit, da wir die Bodhi erwerben“. „Bleibt unverbrüchliche Stützen für den Glauben und für alles, was lebt und webt!...“

Das Teigopfer selbst aber, vor dem dieser Ritus vollzogen wurde, wird außerhalb der Mauern des Klosters auf einem kleinen Scheiterhaufen verbrannt...

Eine religiöse Zeremonie sei noch geschildert, die in den Klöstern recht häufig vollzogen wird, und zwar die Handlung, die auf tibetisch Tüssol, im Mongolischen Ukijal ürgükü<sup>1166</sup>) genannt wird. Das bedeutet wörtlich in beiden Sprachen „Darbringen der Waschung“, ein Ausdruck, den wir am besten mit „Wasserweihe“ wieder-

geben können, handelt es sich doch hier um die Segnung des Wassers, das in den lamaistischen Klöstern in reichlichen Mengen gebraucht wird. Diesem Ritus, der auf keinen Fall mit den eben behandelten Offizien für die „schrecklichen“ Gottheiten in zeitlichem Zusammenhang stehen darf<sup>1167</sup>), geht stets das „Lama-Opfer<sup>1168</sup>)“ voraus. Indessen hat das Tüssol mit den Offizien für die „Furchtbaren“ gemeinsam, daß es unter den Klängen der Musik vollzogen wird. Die Zeremonie selbst braucht nicht unbedingt im Tempel stattzufinden.

Die Äußerlichkeiten einer Wasserweihe, die in einem Zelte stattfand, und die sich anschließende Prozession habe ich in meinem Buche „Om mani padme hum“ (Leipzig 1929, Seite 137—141) geschildert und durch einige Skizzen und Photos illustriert. Diesen füge ich hier noch das *Bild 126* hinzu. Der bei dieser Zeremonie angewandte Ritus besteht aus drei Teilen: Der erste stellt die Bitte dar um die Tilgung aller Sünden der Teilnehmer an der Wasserweihe und Aufforderung an die Buddhas, um des Wohles der Lebewesen willen in den Standbildern des Altars Wohnung zu nehmen. Der zweite Teil erinnert an allerlei Waschungen, von denen die Legenden und historischen Erzählungen des Buddhismus zu berichten wissen, und zählt dann die machtvollen Eigenschaften der Buddhas auf, im Verein mit der an letztere gerichteten Bitte, auch den belebten Wesen, die dieses zu Weihende Wasser benutzen werden, jene Eigenschaften verleihen zu wollen. Der dritte Teil ist eine Danksagung an die Buddhas, wobei die Opfer angeführt werden, die bei dieser Gelegenheit im Tempel dargebracht wurden, und schließlich ein Loblied auf die Wirkungen des Weihwassers selbst. Die Lamen erscheinen zu dieser Zeremonie in ihrer gewöhnlichen Robe. Notwendige Gegenstände sind ein Metallspiegel, eine Vase, eine Kanne und ein Maṇḍala, an dessen Stelle manchmal auch eine eigens für diesen Zweck hergestellte Schüssel<sup>1169</sup>) treten kann.

Alle diese Gegenstände werden vor Beginn der Zeremonie inmitten des Tempels genau gegenüber dem Altar mit den Buddha-Statuen auf einem besonderen Tischchen aufgestellt. Sobald die Verlesung des ersten Teils der Gebete beendet ist, erheben sich vier Lamen von ihren Sitzen; einer hält den Spiegel<sup>1170</sup>) derart vor die Buddha-Statuen, daß sie sich in seiner Fläche spiegeln; ein anderer Lama nimmt die mit reinem Wasser gefüllte Kanne, der dritte hält das Maṇḍala oder die Schüssel unter den Spiegel und der vierte ein Khadak oder ein besonders hierfür bestimmtes reines Seidentuch, das tibetisch Tūrā<sup>1171</sup>) heißt. Wenn nun während der Verlesung des zweiten Teils der Gebete die Waschungen erwähnt werden, gießt der Lama bei Beendigung eines jeden Teilabschnittes und unter Anwendung einer Dhāraṇī aus seiner Kanne Wasser auf den Spiegel, das, über Spiegelbilder fließend, nach dem Glauben der Lamaisten heilige und heilende Kräfte aufnimmt. Nach jedem Begießen sprechen die Offizianten aufs neue eine Bannformel, während der Lama, der das Tuch hält, den Spiegel abtrocknet. Das wiederholt sich im ganzen fünfzehnmal. Es seien hier einige der diese Handlung begleitenden Worte beigelegt:

Die Lamen: „Genau, wie die Himmelsbewohner, als ihr, o Buddhas, geboren wurdet, an euch die Waschung vollzogen, so vollziehe auch ich am Buddha-Leibe mit dem reinen Wasser der Himmlischen diese Waschung.“ (Darauf folgt die Dhāraṇī und das Begießen des Spiegels mit Wasser.)

Die Lamen: „Ich trockne ab ihren Leib mit einer reinen Gewandung, getränkt mit unvergleichlichen Wohlgerüchen.“ (Wiederum eine Bannformel und Abtrocknen des Spiegels.)

Die Lamen: „Obgleich es am Leibe der Siegreichen auch nichts Verwerfliches gibt, trage ich doch dieses Wasser der Waschung zu ihrem Leibe empor, auf daß das Dunkel der Leiber der Lebewesen Licht werde!“ (Dhāraṇī und Ausgießung.)

---

---

### XIII. KAPITEL

## Das Butterfest

### I. Allgemeines, Tschilchor, Tschödpas

In den Offenbarungs- und Kulturreligionen wie in denen von Völkern, die, vom Europäer aus gesehen, auf einer niedrigeren Stufe stehen, läßt sich ein eigentümliches, aber durchaus naturbedingtes Merkmal feststellen, das darin besteht, daß im Ablauf ihres kultischen Jahres gewisse Tage besonders gefeiert werden. Merkwürdig ist dabei, daß in fast allen Religionen diese besonders ausgezeichneten Tage des Jahres zeitlich ungefähr zusammenfallen, soweit nicht klimatische Verhältnisse und feststehende Kalender Verschiebungen verursachen. Diese „Feiertage“ sind gekennzeichnet durch alljährlich wiederkehrende Naturereignisse oder durch den Anfang der Jahreszeiten, des Mondmonats usw. Oder aber man hat sie erfahrungsgemäß als die zweckmäßigsten Zeitpunkte erkannt für Beginn und Beendigung der Arbeiten des Acker- und Weidebetriebs, der Fischerei und der Bienenzucht. Oder sie wurden auch gewählt, da sie das Ende und den Beginn der Schonzeit des jagdbaren Wildes anzeigen. Gerade bei den primitiven Völkern geben die erwähnten lebenswichtigen Betriebszweige den Ausschlag. Im Zusammenhang mit diesem astronomisch oder klimatisch bedingten stets sich wiederholenden Ablauf von Leben und Arbeit kommt es zur Ausbildung von mythisch, magisch oder religiös getönten Gebräuchen. Selbst im Christentum der slawischen Völker Ost-Europas und der Balkan-Halbinsel finden sich derartige Gebräuche, obwohl die kirchliche Sanktion durch Schaffung besonderer Riten den zugrunde liegenden Gedanken ein anderes Antlitz gibt<sup>1172</sup>). Den ersten praktisch erfolgreichen Versuch, derartige durch den Lauf der Himmelskörper oder durch die Jahreszeiten ausgezeichnete Tage zu geschichtlichen Ereignissen in Beziehung zu setzen und ihnen so einen säkular-religiösen Sinn zu geben, hat das Judentum unternommen<sup>1173</sup>). Wenigstens hat kein anderes Volk des Altertums gewisse Tage und Abschnitte des Jahres in so scharfer Prägung aus der Ordnung des Jahres herausgehoben, wie dies die Juden taten. Das Christentum übernahm einige von diesen Einrichtungen als geoffenbartes und überliefertes Gut, gab ihnen freilich den durch die Wende der Zeiten bedingten spezifischen Sinn in säkularer und historischer wie auch in eschatologischer Hinsicht.

Aber noch ein anderer Umstand muß bei den Offenbarungs- und Kulturreligionen als feiertagbildend in Betracht gezogen werden. Diese Lehren, schon an und für sich „Buchreligionen“, wurden geistiger Besitz von Völkern, deren begabteste Vertreter danach

strebten, das überkommene, als kanonisch geltende Schrifttum missionarisch auszuwerten und für seine Anhänger mehr oder minder verpflichtend zu erweitern. Für die Ausbreitung der „Lehre“ aber wird es dabei stets, soweit das schlichte Volk in Frage kommt, das geeignetste sein, mindestens alljährlich einmal die sittlichen Werte der Religion an Ereignisse aus dem Leben ihres Stifters, ihrer hervorragenden Zeugen oder Märtyrer anzuknüpfen. Der Heiligenkalender und das Martyrologium der auf das Urchristentum zurückgehenden Kirche liefern den Beweis dafür, wie gerade die Feste der Heiligen beim einfachen Volk zu besonders beliebten Feiertagen wurden. Die Verbindung mit dem Kern der „Lehre“ dagegen wird am treffendsten durch die festtägliche Hervorhebung der bedeutendsten Ereignisse im Leben ihres Stifters aufrechterhalten. Wieviel sich dabei der einzelne von diesem „Kern der Lehre“ zu eigen macht, ist eine andere Frage, die natürlich im engsten Zusammenhang mit seiner seelischen Verfassung steht.

Diese astronomisch-klimatischen und geschichtlichen Wurzeln sind es nun auch, aus denen, vielleicht noch etwas unterstützt von mythologischem Einschlag, der kirchliche Kalender des heutigen Lamaismus entstanden ist. Und so hat neben den Tagen der Fasten und der Buße auch der Tibeter seine Feiertage, die er in seiner Sprache *Düsang*<sup>1174</sup>) nennt. Sie alle — es ist eine stattliche Anzahl — in der Reihenfolge der Monate des Kalenderjahres aufzuführen, würde zu weit gehen. Aber auch bei eingehender Würdigung der Ereignisse, auf welche die Feste zurückgehen, wäre ein vollkommenes Verständnis nicht zu erzielen. Dies ist nur möglich, wenn einem solchen „liturgischen Kalender des lamaistischen Kirchenjahres“ eine ins einzelne gehende Beschreibung und Gliederung der täglichen Götterdienste nicht nur nach der äußeren, realen Seite, sondern auch unter Mitteilung der Texte mit ihren Übersetzungen vorausginge. Die hierzu nötigen Untersuchungen würden aber schon für sich allein eine in sich abgeschlossene Arbeit darstellen. Nur unter deren Heranziehung scheint es überhaupt möglich, den wahren Gehalt der gewöhnlichen religiösen und feiertäglichen Handlungen, soweit ihre Texte zugänglich sind, unserm Verständnis zu erschließen. Nach dieser Richtung hin ist aber bisher in europäischen Sprachen noch verschwindend wenig geleistet worden. Trotzdem kann nicht geleugnet werden, daß sich schon jetzt an Hand des Schrifttums aus zweiter Hand, hauptsächlich der Übersetzungen in die russische Sprache, einiger bibliographischer Angaben und des Lexikons von Sarat Chandra Das eine einigermaßen befriedigende Skizze herstellen ließe. Dazu liefern die Arbeiten des Inders Sarat Chandra Das, der Gebrüder Schlagintweit, des Engländers Waddell, des Amerikaners Rockhill, unseres Landsmannes Professor A. H. Francke, des russischen Professors Pozdnejev, der Französin A. David-Neel und der beiden buddhistischen Burjaten Cybikov und Baradijn auch nach dieser Richtung wertvollen Stoff über den Lamaismus. Es wäre jedenfalls begrüßenswert, wenn eigene Forschungsreisen nach Tibet und der Mongolei zur vollständigen Erforschung des Lamaismus und seiner Einrichtungen unternommen würden!

Das Butterfest eröffnet uns tiefere Einblicke in die soeben angedeuteten Zusammenhänge zwischen dem Ablauf des Lebens und dem Wesen der Religion.

Bevor wir zu seiner Schilderung übergehen, seien einige Angaben über zwei andere Feste, nämlich das Jarnä und das Lampenfest, vorausgeschickt.

Das Jarnä fällt in den Hochsommer, wurzelt also in klimatischen oder astro-

nomischen Bedingungen, worauf auch das Wort Jarnä<sup>1175</sup>) oder „Sommer-Wohnung“ deutet. Daneben besteht der verwandte Ausdruck Jartschöd<sup>1176</sup>), zu deutsch „Sommer-Opfer“, ein Wort, dessen zweiter Teil, Tschöd, uns noch eingehender beschäftigen wird. Der erste Begriff ist dann zu einem Jarnä Kälē<sup>1177</sup>) erweitert bzw. verändert worden, was wörtlich „Sommer-Wohnungs-Erkenntnis“ heißt. Darunter dürfen wir uns aber keineswegs etwas Liebliches und Erfreuliches vorstellen; es ist vielmehr damit eine durchaus ernste Feier gemeint, die an die Teilnehmer recht schwere Anforderungen stellt. Nach den Angaben von Cybikov<sup>1178</sup>) und Pozdnejev<sup>1179</sup>) wird diese heilige Bußfeier nur in den großen Klöstern begangen. Nur die vollgeweihten Mönche, die Gelongs, und die Getsuls, dürfen daran teilnehmen. Aber auch sie machen nur verhältnismäßig wenig Gebrauch von dieser Erlaubnis, trotzdem die Teilnahme an dieser Bußübung Vergebung sämtlicher Sünden gewährt. Das hat seinen Grund in den hohen, mit der Feier verbundenen Anforderungen, die trotz mancher Erleichterungen viel zu streng sind. So erzählt z. B. Cybikov, daß sich zu einem Jarnä in Bräbung im Jahre 1901 nur fünfhundert Mönche, das heißt der siebzehnte Teil des gesamten dazu berechtigten Klerus, eingefunden hatten.

Dieser religiösen Zusammenkunft liegt die Gewissenserforschung an Hand der 250 bzw. 253 Regeln des Pratimokṣasūtra<sup>1180</sup>) zugrunde, das die Richtschnur für die Mönche ist. Die Bußfeier umfaßt einen reichlich langen Zeitraum, der mit der Betrachtung der verschiedenen Vorschriften des an sich nicht umfangreichen Sūtras, mit Selbstprüfung und mit genau vorgeschriebenen Bußübungen ausgefüllt ist. Am 16. des letzten Sommermonats beginnend, dauert eine derartige religiöse Versammlung 45 Tage! Während der ganzen Zeit dürfen die Teilnehmer das Kloster nicht verlassen.

Ihrer Gewohnheit gemäß führen die Lamē die Einrichtung des Jarnä auf die Zeit des Buddha Śākyamuni zurück. In der Vorrede zur Erläuterung der Texte dieses Daueroffiziums findet sich unter anderm auch eine Erzählung, die über den Ursprung der uns eigenartig anmutenden Bußübung berichtet: „Als einst der allervollendetste Buddha in der Stadt Śrāvastī<sup>1181</sup>) weilte, versprach er, den Sommer im Park des Königssohnes Prasānjita<sup>1182</sup>) zuzubringen. Zur selben Zeit machten sich die Jünger Buddhas auf, um milde Gaben einzusammeln. Wie sie so von einem Ort zum andern zogen, machten sich die Gegner der Lehre Buddhas, die Tirthikas<sup>1183</sup>), in böswilliger Weise mit den Worten über sie lustig: ‚Die Jünger des Śākya-Sohnes übertreten ihre Grundregel, kein Geschöpf des Lebens zu berauben. Jetzt, wo sie sich zur Sommerzeit auf den Bettelgang begeben, stoßen sie auf eine Menge kleiner Tierchen und winziger Insekten, die sie des Lebens berauben, indem sie sie mit den Füßen zertreten.‘ Die Jünger Buddhas eilten zu ihrem Meister und erzählten ihm, was sich ereignet hatte. Der Allervollendetste traf daraufhin die Verfügung, die religiöse Feier in der Sommerzeit abzuhalten. Er gab also den Rat, während des Sommers die Almosengänge einzustellen, irgendwo sesshaft zu bleiben und dabei im göttlichen Dhyāna<sup>1184</sup>), der Betrachtung, zu verharren.“ — Heutigestags aber führen die Lamē diese Ratschläge ihres Meisters, sich der Betrachtung hinzugeben, soweit sie das Gelübde, sich am Jarnä zu beteiligen, auf sich genommen, nicht mehr aus. Dafür bringen sie die 45 Tage im Tempel zu und begeben sich nur nachts in ihre Zellen. Nach Abschluß der schweren Bußzeit halten die Mönche am 46. Tage eine besondere Zeremonie



ab, die sie Gagdsche<sup>1185)</sup> nennen, was „Pforten öffnen“ heißt. Darunter verstehen die Lamen die Lösung von den schweren zeitlichen Gelübden, die sie mit Beginn des Jarnä auf sich genommen hatten. Ihrem Inhalt nach ist diese Zeremonie ein Dank an Buddha für das glücklich überstandene Jarnä. Sie enthält unter anderm die Bitte, Buddha möge die Teilnehmer auch fernerhin für würdig erachten, diese heilbringenden Dienste mit dem Ziel der eigenen Erlösung und Reinigung bis in alle Ewigkeit auszuüben<sup>1186)</sup>.

Während der Ursprung des Jarnä auf eine Legende zurückgeführt werden muß, hat ein anderer Feiertag, das „Lampenfest“, dem wir hier einige Worte widmen wollen, eine beglaubigte geschichtliche Unterlage. Wir möchten das Lampenfest mit einigem Recht als das „Reformationfest“ der lamaistischen Kirche ansprechen, da in seinem Mittelpunkt die Gestalt ihres Reformators Tsongkhapa steht. Das Ereignis und sein Datum, vom lamaistischen Kirchenkalender festgehalten, finden wir in knappen Worten in der deutschen Übersetzung der schon oft angeführten „Geschichte des Buddhismus in der Mongolei“ aus der Feder des gelehrten Lamas Dschigmed Namkka<sup>1187)</sup>. Es heißt dort<sup>1188)</sup>: „Darauf wandelte er (Tsongkhapa) sich am 25. Tage des 10. Monats, in der Mitte des Morgens, in der reinen Residenz *dGe-ldan*, im *Od-gsal*-Tempel<sup>1189)</sup> sterbend in den Dharmakāya<sup>1190)</sup> und nahm als Zwischenstadium eine Körperform an, die wie ein Trugbild des Samboghya<sup>1191)</sup> aussah.“

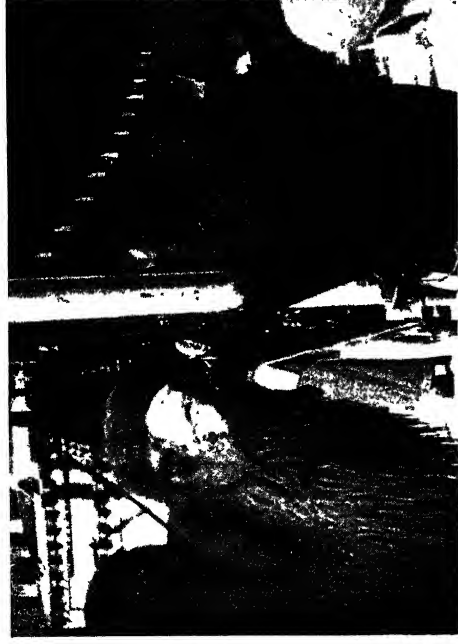
Demnach ist es der Todestag ihres Stifters, dem die Anhänger der Gelben Kirche in diesem mit hervorragender kultischer Auszeichnung bedachten Feiertage ein Denkmal gesetzt haben. Man kennt eigentlich in Kumbum zwei solcher Festlichkeiten im Jahr. Beide erreichen am 25. des Monats ihren Höhepunkt. Unserer Zeitrechnung nach fällt die zweite in den ersten Wintermonat, also ungefähr in die letzte Hälfte des November oder die erste des Dezember. Die Feier dauert zwei Tage. Schon die beiden dem Hauptfest vorhergehenden Tage werden durch je einen besonderen feierlichen Gedächtnis- und Heiligendienst hervorgehoben, wie überhaupt die Vorbereitungen viele Tage in Anspruch nehmen. Dazu gehört unter anderm das Putzen der Messing-Butterlämpchen (*Bild 128*), das Sammeln von Brennstoff und das Herstellen der Dochte.

Das Erscheinen des Sternbildes der Plejaden gab am 30. November 1926 das Zeichen für den Beginn der abendlichen Hauptfeier und zugleich für das Anzünden der Butterlämpchen, die im Nu aufflammten. Gleichzeitig rief der Klang der Pauken die Lamen zum ersten Male zum Götterdienst. Auch ich konnte diesem Ruf nicht widerstehen, und nach langem schwerem Krankenlager verließ ich zum ersten Male mein unfreundliches Heim und wanderte, mich auf den Arm meines chinesischen Freundes Lü stützend, zum Kloster hinüber, das schon aus der Ferne von einem Lichtermeer umflutet schien. Beim Näherkommen konnten wir die einzelnen Lichtquellen unterscheiden: buttergespeiste Lämpchen längs der waagerechten Gesimse der Tempel, längs der Dachränder, oberhalb der Fenster und an andern geeigneten Stellen. Die nach Tausenden zählenden Flämmchen auf dem matt beleuchteten Hintergrund, die schattenhaften Umrisse der Tempel und Bäume lösten eine bezaubernde Wirkung aus.

Der Annahme Pozdnejevs<sup>1192)</sup>, daß auf jeden Tempel tausend brennende Butterlämpchen treffen, trete ich bei. Diesem Umstand ist es wohl zuzuschreiben, daß wenigstens bei den Mongolen die götterdienstlichen Versammlungen des Klerus an diesem



**Bild 126** Fest der Wasserweihe in Dsundja

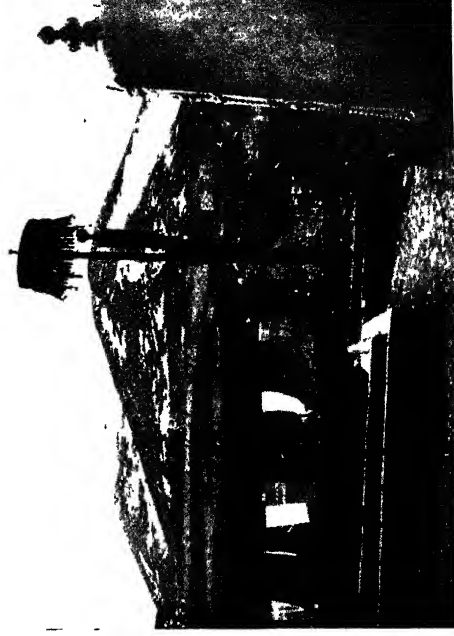


**Bild 127** Ein tierfreundlicher Gelong beim Butterfest in Kumbum



**Bild 128** Novizen beim Putzen der Opferschalen (Tsonghutsa)

Tschodpa Nr 8

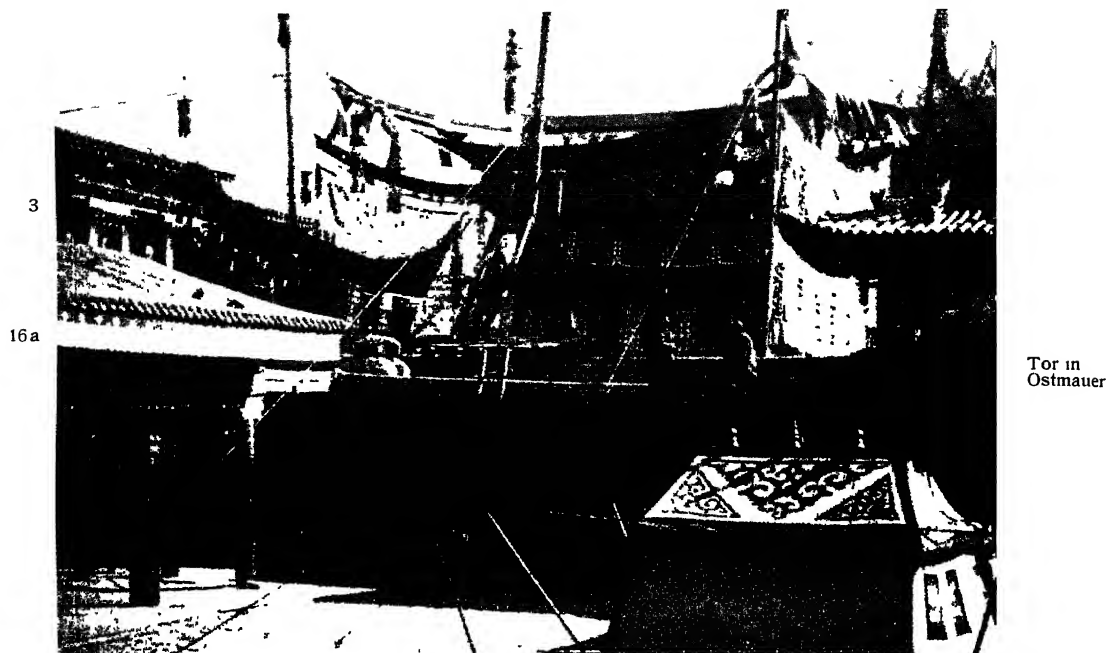


**Bild 129** Butterfest in Kumbum. Tschódpa Nr 8 vom Dach der Großen Klassiker-Halle (3) aus. Rechts ein Dschaltsan

Tschodpa Nr 8

Tschodpa Nr 12

Tschodpa Nr 12



**Bild 130** Butterfest in Kumbum. Im Hintergrund Tschödpa Nr. 8. Vorn im Tschö-ra ein Zelt für die mongolische Musik



**Bild 131** Butterfest. Oberer Teil des Tschödpa Nr. 12. Im Hintergrund Osten

Tage den Namen *Dsula-in Chural*<sup>1198</sup>), das heißt „Vereinigung der Lampen“, tragen. Ja sogar der ganze Monat, in den dieses Fest fällt, wird im Volksmund der Mongolen Lampenmonat genannt.

Auf den Dächern der Tempel und Wohnhäuser saßen, vom flackernden schwachen Licht gespenstisch beleuchtet, die Mönche, bliesen Posaunen, sprachen Gebete, verbrannten Opfer und kleines Feuerwerk und hielten die Beleuchtung der Umgebung in Ordnung. Eine unvergleichliche Harmonie lag über dem festlich beleuchteten Kloster, und der Gedanke, daß dieser Mittelpunkt des Lamaismus abgeschlossen von der unruhigen Welt ein heiliges Fest feiert, machte auch mich glücklich und zufrieden. Mit um so größerem Mißmut kämpfte ich beim Anblick dieses Lichtmeeres den aufkommenden Gedanken nieder: „Wie lange wird es noch dauern, und Kumbum illuminiert elektrisch.“

Aber nicht nur die Außenseite des Haupttempels erstrahlte damals im Lichterglanz, sondern auch dessen sonst in mystisches Dunkel gehüllter Innenraum<sup>1194</sup>). Dort bildete die Hauptlichtquelle ein in drei Stufen gegliedertes Gestell. Auf der obersten waren allein hundertacht Butterlämpchen aufgestellt. Auf den beiden unteren Stufen hatten noch weit mehr Platz gefunden. Alle diese Lampen stellten ein sichtbares Zeichen des religiösen Eifers ihrer Stifter, der Lamen, dar. Auch seitlich des Opferaltars und gegen die Tempelpforten zu zog sich eine Doppelreihe von Opferlampen entlang. Zur Festzeit wird übrigens auch die Zahl der vor den Buddha- und Heiligen-Figuren stehenden Opferschalen bedeutend erhöht. Zudem ist dann der ganze Altar buchstäblich mit Blumen überschüttet.

Inzwischen hatten sich die Lamen im Tempel versammelt, und die Weihezeremonie konnte ihren Anfang nehmen. Auf eine nur annähernde Wiedergabe des Textes der Opferweihen, der *Dhāraṇīs*, und der Gebete muß hier aus Raumangel leider verzichtet werden. Sie fleht zu den verschiedensten Gottheiten um die Gewährung geistlicher und irdischer Güter. Unter letzteren versteht der Lamaist schnelle Rosse, Zuwachs an Vieh und Überfluß an Milch, Butter und Käse<sup>1195</sup>), Gold und Silber, hundertfach schmackhafte Nahrungsmittel und schließlich weiche, dünne Gewänder als besonders erstrebenswerte Gaben der Götter.

Die eigentliche Weihe der Lampen ist verbunden mit dem ausführlich dargelegten Wunsche, ihr Schimmer und Glanz möge insbesondere den Angehörigen der niederen Wesensklassen leuchten, den Hungergeistern, den Höllenbewohnern und den Drachen. Mit ähnlichen Segenswünschen, die auf die Verleihung weltlicher und geistlicher Güter hinzielen, fand das Gebet zugunsten des eigenen Ich, der Mitmenschen, der Örtlichkeit und der Zeit seinen Abschluß. Eingefügt in den Rahmen dieses langen Offiziums liegen, wie das durch die Natur des Festes bedingt ist, eine Reihe von Hymnen an den Reformator. — Es muß immer wieder beklagt werden, daß uns von den Texten dieser Hymnen und der Riten, die *Tsongkhapa* zum Gegenstand haben, außer dem im Kapitel über den Reformator, Seite 195, Anmerkung 807, erwähnten *Migdsema* nichts zugänglich geworden ist. Nur Schmidt und Böhrtlingk führen in ihrem Verzeichnis<sup>1196</sup>) ein „Ritual zur Darbringung eines Opfers zum Lobe des siegreichen großen *Tsongkhapa*“ an. Ihm können wir nach kalmükischer Quelle noch den Titel eines andern Buches hinzufügen, und zwar das „Loblied auf *Tsongkhapa*, das himmelsgleiche Denkmal“. Auch dieses hymnologische Werk geht entschieden auf eine tibetische Vorlage zurück<sup>1197</sup>).

Nach zweistündiger Brenndauer erloschen plötzlich inner- und außerhalb des Tempels und im ganzen Kloster alle Lämpchen, wie einem geheimnisvollen Wink gehorchend. Auch darin hatte sich die Sitte seit meinem vorletzten Besuch Kumbums geändert; pflegten doch damals die Mönche an diesem Zeitpunkt das Fest mit einem kurzen gellenden Aufschrei zu beenden.

Wir wenden uns nunmehr der Hauptfeier des Klosters Kumbum zu, dem

### „Butterfest“,

das im ganzen lamaistischen Asien eine bemerkenswerte Rolle spielt. Aus allen Teilen des gewaltigen Erdteils strömen die Gläubigen zusammen, aus ganz Tibet, aus der Mongolei, aus dem Burjatenland und selbst aus den Steppen der Wolga- und Donkalmüken. Aber auch Andersgläubige gehören zu den Festteilnehmern. Alle haben nur den einen Wunsch, diese Feierlichkeit in ihrem Leben wenigstens einmal mitmachen zu können.

Es darf hier gleich festgestellt werden, daß die Bezeichnung „Butterfest“ von mir frei, aber, wie die weitere Schilderung ergibt, mit vollem Recht gewählt ist. Nirgends ist sie im lamaistischen Schrifttum belegt, weder bei den Tibetern noch bei den Mongolen, die hin und wieder eine eigene, aber nur wenig von der Vorlage abweichende religiöse und kultische Ausdrucksweise besitzen. Vor mir ist meines Wissens der Ausdruck Butterfest nur von Rockhill in seinen englisch geschriebenen Büchern gebraucht worden. Erst in den letzten Jahren finden wir den Ausdruck wieder in den Büchern von Sir Charles Bell, „Tibet einst und jetzt“, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1925, Seite 207, und von Frau A. David-Neel, „Arjopa“, Leipzig, im gleichen Verlage, 1928, Seite 276, sowie in einem einschlägigen Aufsatz von Joseph F. Rock<sup>1198</sup>). Dagegen kennen die sonst auf dem Gebiete des Lamaismus so gut unterrichteten russischen Forscher den Begriff „Butterfest“ nicht. Frau Potanin, die zu Anfang der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts in Kumbum war und dort dem Feste beiwohnte, gibt an, daß es von den Tibetern Tschoba genannt wurde<sup>1199</sup>). Damit ist natürlich der Ausdruck Tschödpa gemeint, da in einigen tibetischen Dialekten das *d* am Ende einer Silbe nicht hörbar ist<sup>1200</sup>). Tschödpa aber bedeutet „Opfer“. Damit ist eine Abkürzung der vollen Bezeichnung des Festes gegeben, die in der örtlichen tibetischen Mundart Dschungatschödba, das heißt „die Opfer des Fünfzehnten<sup>1201</sup>)“, gesprochen wird.

Bei der Schilderung dieses Festes wollen wir auf das Datum achten, an dem im Kloster plastische Darstellungen aus Butter zur Schau gestellt sind. Diese Butterbilder — Frau Potanin spricht irrtümlicherweise von Gipswerken<sup>1202</sup>) — bilden übrigens durchaus nicht eine besondere Eigenheit von Kumbum<sup>1203</sup>). Wir finden sie zur angegebenen Zeit auch in den andern großen und kleineren Klöstern Tibets. Nirgends jedoch wohnt ihnen ob ihrer prächtigen künstlerischen Ausführung eine solche Anziehungskraft inne wie eben in Kumbum, in Tschone und in Lhasa. Gonboshab Cybikov, unser zuverlässiger Gewährsmann in lamaistischen Dingen, hebt dies, soweit es Kumbum und die Hauptstadt Tibets betrifft, mit besonderem Nachdruck hervor<sup>1204</sup>).

Im Grunde genommen bildet das Butterfest keinen in sich abgeschlossenen Feiertag, sondern mit ihm wird ein fünfzehn bzw. sechzehn Tage dauernder Zeitraum beendet, der

den Neujahrstag zum Anfang hat. Der Tag fällt ungefähr in die Zeit unseres Februaranfangs, und der mit ihm beginnende Monat wird von den Tibetern Slawa-Dangpo<sup>1205</sup>), das heißt der erste Monat, genannt. Die Mongolen führen für ihn die Bezeichnung Tsaghan Ssara, das ist der „weiße Monat“. Mit seinem ersten Tagen beginnt für die Lamaisten Tibets und der Mongolei das neue Jahr. Es ist auch an die chinesische Sitte angepaßt, die bekanntlich die ersten zwei Wochen gleichfalls ausgiebig feiert und den öffentlichen Behörden dienstfrei gibt. Von den Lamen werden während dieser zwei Wochen täglich besondere Götterdienste und Offizien abgehalten. Dieser Brauch ist mit der Forderung der lamaistischen Kanonik begründet, daß man im Hinblick auf den Beginn des neuen Jahres Gebete und Opfer darbringen müsse. In weit höherem Maße aber sind die Tage der Erinnerung an eine Reihe von Wundern gewidmet, die Buddha der Überlieferung nach gerade um diese Zeit gewirkt hatte zu dem Zweck, die Wahrheit der von ihm gepredigten Lehre und ihren göttlichen Ursprung darzutun. Schließlich wird das Fest aber auch gefeiert zum Gedächtnis an die Siege Śākyamunis über jene sechs Irrlehrer, die den Versuch gemacht hatten, die Lehre des Meisters in den Augen des Volkes in Mißachtung und Verruf zu bringen.

In diesem Zusammenhang sei nochmals auf die mit der Einführung des Jarnä verknüpfte Legende hingewiesen. In den Lebensbeschreibungen Buddhas<sup>1206</sup>) finden wir die ausführlichsten Angaben über die Ereignisse dieser Tage, die im Sinne der sagenhaften Überlieferung ohne Zweifel im Leben des Meisters die reichsten gewesen sind.

Als Śākyamuni die Würde eines Buddha erworben hatte und öffentlich mit der Verkündigung seiner mühsam errungenen Erkenntnis auftrat, war es nur allzu natürlich, daß ihm in den Vertretern der alten Glaubensanschauungen von vornherein hartnäckige Gegner erstehen mußten. Unter diesen waren es besonders sechs Irrlehrer, deren Namen uns erhalten geblieben sind und über deren Tätigkeit wir in jeder Lebensschilderung Buddhas ausführlich unterrichtet werden<sup>1207</sup>). Ihr Streben war darauf gerichtet, die Volksmassen gegen den Meister aufzuwiegeln und seine Lehre offen als Ketzerei hinzustellen und zu brandmarken. Buddha aber vermied alle Streitigkeiten mit ihnen und ging ihnen aus dem Wege, indem er sich in entfernte Fürstentümer des Landes zurückzog. Endlich aber, am „ersten Tage des männlichen Feuer-Drachen-Jahres“, kam er nach Śrāvastī, wo er seinem Ruf und seiner Lehre durch eine Anzahl von Wundern den gehörigen Nachdruck verschaffte<sup>1208</sup>).

Als am Neujahrstage der König Prasenajit<sup>1209</sup>) für Buddha ein geistliches Festmahl veranstaltete, wozu sich eine Menge Volks eingefunden hatte, da steckte Śākyamuni seinen hölzernen Zahnstocher in das Erdreich. Sofort entsproß aus ihm ein Baum, der in seinen Eigenschaften den sieben Kostbarkeiten glich, seine Zweige fünfhundert Meilen weit ausbreitete und Früchte trug, so groß wie ein fünf Eimer Wasser fassendes Gefäß. Das Aussehen und der Glanz dieses Baumes stellten durch ihre Majestät Sonne und Mond in den Schatten. Als sich ein Wind erhob, verbreitete sich über das ganze Reich ein süßer Wohlgeruch. Im Rauschen der Blätter des Baumes ließen sich Gebetsworte vernehmen. — Am zweiten Tage brachte der Herrscher von Oḍḍiyana<sup>1210</sup>) ein Opfer dar. Da ließ Buddha zu beiden Seiten hohe Berge entstehen, auf denen prächtige Wälder von Fruchtbäumen wuchsen. Und auf den Bergen zu seiner

Rechten labten sich die Menschen an den Wunderfrüchten. Auf denen zur Linken weideten Viehherden auf saftigen Triften. — Als am dritten Tage der König Schondschintala<sup>1211</sup>) ein Opfer brachte, spie Buddha das Wasser, womit er seinen Mund ausgespült hatte, auf die Erde. Dies Wasser verwandelte sich in einen ungeheuren See von zweihundert Meilen Umfang. Inmitten des Sees wuchsen eine Menge verschiedenfarbiger Lotosblumen, deren Glanz alle Lande der Welt erfüllte. — Am vierten Tage opferte der König Indravarmā<sup>1212</sup>). Zur gleichen Zeit erhob sich auf Geheiß Buddhas aus dem vorher geschaffenen See eine Stimme, die die sieben Abschnitte der heiligen Lehre verkündete. — Am fünften Tage brachte Īśvaradhara<sup>1213</sup>) ein Opfer dar. Das Lächeln Buddhas wandelte sich in ein Licht, das in den dreitausend Welten leuchtete. Jene Wesen, auf die es fiel, gelangten zur Seligkeit. — Am sechsten Tage opferten die Licchavas<sup>1214</sup>), und siehe da, die Freunde Buddhas und alle, die sich um ihn versammelt hatten, lasen gegenseitig ihre Gedanken. Jedermann erkannte klar seine tugendhaften und sündigen Handlungen und auch die ihnen folgende Vergeltung. Als sie nun also zum Glauben an die Wiedervergeltung für die Taten gelangt waren, lobten alle die Buddha-Würde, und es vermehrten sich die erhabensten Tugenden. — Wie nun am siebenten Tage die Leute aus dem Śākya-Stamme ihr Opfer darbrachten, erweckte Buddha in ihnen allen die tiefste Ehrfurcht und das Streben nach der heiligen Lehre, indem er sich in seiner himmlischen Majestät zeigte, umgeben von den Cakravartīs<sup>1215</sup>), einer Menge kleiner Könige und einer Schar von Würdenträgern und Edlen. Was aber die Irrlehrer betrifft, so waren sie damals so völlig machtlos, daß sie auch nicht ein einziges Wunder hervorzubringen imstande waren. Ihre Gedanken verwirrten sich vielmehr, ihre Zungen verstummten, und alle ihre Empfindungen standen unter dem Einfluß von einer Art äußerem Druck, der sie hinderte, ihre Kräfte und ihre Kunst in magischen Verwandlungen zu zeigen. — Am achten Tage brachte der göttliche Indra<sup>1216</sup>) sein Opfer dar. Als dabei Buddha mit dem Zeigefinger seiner rechten Hand den Thron berührte, auf dem er saß, erschienen plötzlich fünf Dämonen. Sie zerstörten die Sitze der sechs Irrlehrer. Daraufhin verjagte sie Vajrapāṇi<sup>1217</sup>) mit seinem Donnerzepter. Die Folge war, daß 91000 Anhänger der Irrlehrer zu Buddha übergingen und in den geistlichen Stand eintraten. — Am neunten Tage opferte der himmlische Īśvara<sup>1218</sup>). Da war mit einem Male Buddha, der in Śrāvastī<sup>1219</sup>) auf dem Löwenthrone saß, anzuschauen, als ob seine Gestalt bis zum Himmel reichte. In dieser übernatürlichen Form predigte er die heilige Lehre allen belebten Wesen. — Als nun am zehnten Tage die vier Mahārājas<sup>1220</sup>), die an den vier verschiedenen Seiten des Meru-Berges wohnen, ihre Opfer darbrachten, machte sich Buddha gleichzeitig in allen Reichen der irdischen Welt sichtbar und verkündete überall seine Lehre. — Am elften Tage brachte Ānandapiṇḍada<sup>1221</sup>), einer der Einwohner von Śrāvastī, sein Opfer dar. Da ließ Buddha, der sich auf einem goldenen Thron niedergelassen hatte, seinen Leib in wunderbar magischer Weise in unaussprechlichem Lichte erstrahlen. Dieser Glanz erfüllte die dreitausend Welten. — Als am zwölften Tage ein frommer Verehrer Buddhas namens Canda<sup>1222</sup>) opferte, brach kraft kontemplativer Anstrengung aus dem Körper des Meisters ein goldschimmernder Strahl hervor, der alle Reiche der dreitausend Welten erleuchtete. Da kam über alle Wesen, auf welche der Glanz dieses Strahles fiel, eine

selige Ruhe. Sie wurden von einer wahrhaft verwandtschaftlichen, brüderlichen Liebe erfüllt und hörten in diesem Zustand die Predigt des Buddha über die Lehre. — Am dreizehnten Tage brachte der Herrscher Schondschintala<sup>1223</sup>) ein Opfer. Zur selben Zeit ließ Buddha aus seinem Nabel zwei Strahlen hervorschießen, die sieben Klafter in die Höhe reichten. An ihrem Ende erwuchs je eine Lotosblume, aus deren Kelchen wiederum je zwei magische Verwandlungen Buddhas entsprossen, die ihrerseits je zwei Strahlen aussandten, die ebenfalls in Lotosblumen endeten und als Sitz für neue Verwandlungen dienten. So entwickelten sich aus einem magischen Leibe Buddhas zwei, aus diesen vier, aus diesen acht, aus diesen sechzehn und so fort, bis das ganze Weltall von Lotosblüten und Verwandlungskörpern angefüllt war. Indem sich Buddha in allen Landen sichtbar machte, hatte er allerorten seine Herrlichkeit geoffenbart. — Am vierzehnten Tage opferte der König von Udyāna<sup>1224</sup>). Als er auf das Haupt Buddhas Blumen schüttete, zauberte dieser in magischer Macht einen Wagen hervor, der so hoch war, daß er bis an das Reich des Īvara reichte. Gleichzeitig mit diesem entstanden auch noch 1250 andere Wagen, in deren jedem eine Verwandlung Buddhas saß. Der leuchtende Glanz, der vom Antlitz dieser Buddhas ausging, überflutete mit seinen Strahlen alle dreitausend Welten. — Am fünfzehnten Tage opferte der König Rūpa-garbha<sup>1225</sup>). Zu derselben Zeit füllte Buddha alle Gefäße mit Speise, die hundert verschiedene Geschmacksarten hatte. Wer sie genoß, dessen Leib und Seele war wohligh und zufrieden. Dann aber berührte der Meister mit seiner Rechten die Erde. Im gleichen Augenblick wurden für alle Anwesenden jene vielfältigen Qualen sichtbar, die die Wesen in den achtzehn Regionen der Höllen durchkosten. Da gerieten alle in heftige Bestürzung, und die Gefühle der Besorgnis und der Furcht machten sich gesteigert bemerkbar. Als nun aber Buddha seine Predigt begann, war die Folge, daß ein Teil dieser Geschöpfe nach dem Tode als Himmelsbewohner wiedergeboren wurde, ein anderer Teil legte den Grund zum Streben nach der Heiligkeit, der dritte erlangte den Grad eines „Besiegers der Feinde“ usw.<sup>1226</sup>).

Sind mit diesen Opfertagen die legendären Momente aus dem Leben Buddhas gemeint, an die nach dem überlieferten Zyklus der Kanon der Gelben Kirche und höchstwahrscheinlich auch jener der Roten Sekten die Erinnerung in den ersten fünfzehn Tagen des Slawa Dangpo anknüpft, so erhalten sie durch besondere Götterdienste und Zeremonien auch noch einen besonderen Glanz. Gerade zu dieser Zeit treffen wir im Kloster bildliche Darstellungen aus Butter, auf die wir später ausführlicher zurückkommen werden.

Von den besonderen Opferdiensten und Zeremonien innerhalb der zwei Wochen vor dem Butterfeste seien nur einige erwähnt:

Am ersten Tage werden in drei besonderen Götterdiensten den drei herrschenden Genien des Samsāra<sup>1227</sup>) Opfer dargebracht. Die zu ihrer Herstellung notwendigen Dinge, auch den Tee und die den Teilnehmern an den Versammlungen im Tempel darzureichenden Lebensmittel, schaffen die Lamen aus den Reihen ihrer klösterlichen Landsmannschaften herbei. Das gleiche geschieht auch am zweiten Tage, der dem Gedächtnis des „schrecklichen“ Gottes der Unterwelt, dem Yamāntaka<sup>1228</sup>), und der Schicksalsgöttin<sup>1229</sup>) gewidmet ist. Am dritten Tage feiert jede Landsmannschaft im Kloster



ihren besonderen Beschützer in ihrem eigenen Tempel. Dies Gebäude trägt jeweils die Bezeichnung Lhakang<sup>1230</sup>). Am vierten sehen wir die Lamén außerhalb der Klostermauer mit der Abhaltung gewisser geheimnisvoller Zeremonien beschäftigt, in deren Mittelpunkt wiederum ein Opfer steht. Hernach bringen sie an den Ecken aller Gebäude des Klosters und an sonst geeigneten Stellen Stangen an, sogenannte Dartsog<sup>1231</sup>). Das sind kleine, mit kurzen Gebetstexten oder auch mit Dhāraṇīs beschriebene und bedruckte Fähnchen (vgl. *Sk.* 379 Seite 170). Am fünften wiederholt sich ein Offizium zu Ehren der Schutzgottheit des ganzen Klosters bzw. der einzelnen Tempel, das dem am dritten Tage dargebrachten ähnlich ist. Am sechsten und siebenten werden je fünf besondere Götterdienste zu Ehren der Sitātapatrā, der „Frau mit dem weißen Schirm“<sup>1232</sup>), abgehalten. Die Tage vom neunten bis zum vierzehnten sind dadurch hervorgehoben, daß an ihnen die Lamén ohne Unterschied morgens, mittags und abends drei verhältnismäßig kurze Offizien vollziehen, und zwar in der Frühe das Lama-Opfer<sup>1233</sup>), das Migdsema<sup>1234</sup>) und das Lama-Buddha-Gebet. In der Mittagszeit wird nach bestimmten Regeln das Weihwasser bereitet, dann sprechen die Lamén die Dhāraṇī zur Erlangung eines langen Lebens. Hernach bringen sie das sogenannte „weiße Opfer“ dar. Am Abend singen sie einen Hymnus auf die magischen Verwandlungen, sprechen bestimmte Wunschgebete aus und preisen die göttliche Tārā. Am fünfzehnten des Monats finden diese langen Offizien mit den sie begleitenden Zeremonien ihr Ende. Noch einmal wird Wasser geweiht und zu Ehren der „furchtbaren Gottheiten“<sup>1235</sup>) ein außergewöhnlicher Dienst abgehalten, in dessen Verlauf die Lamén besondere Hymnen singen. Diese sind an Yamāntaka, den Gott der Unterwelt, an die Himmelsjungfrau, die Lhamo, an Vaiśravaṇa, Íśvara, Mahākāla und an eine Verkörperung (Tulku) des letzteren, bekannt unter dem Namen des „weißen Mahākāla“<sup>1236</sup>), gerichtet. Außerdem ist dies auch der einzige Tag im Jahre, an welchem Loblieder an die Gottheit Hayagrīva<sup>1237</sup>) gerichtet werden, die gleichfalls zur Gruppe der „furchtbaren Gottheiten“ gehört und deren Gestalt ich ebenfalls unter den plastischen Darstellungen des Butterfestes begegnet bin.

Bei den Anhängern der uns geläufigen abendländischen und orientalischen christlichen Bekenntnisse kommen Frömmigkeit und religiöse Einstellung im Kirchenbesuch und in der Teilnahme an kultischen Handlungen zum Ausdruck. Anders bei den weltlichen Anhängern des Lamaismus! Auch die Lamaisten sind fromm<sup>1238</sup>), aber ihre Frömmigkeit und Religiosität flüchtet sich selten in das Innere der „Götterhäuser“ ihres Glaubens, wo sie sich höchstens durch Niederwerfen vor den Standbildern und durch Anzünden einer Weihrauchkerze äußert. Außerhalb der Götterhäuser begnügt sich der lamaistische Laie, den Klostergrund, die Tempel, die Kapellen und die zahlreichen Tschorten zu umwandeln, die Gebetsmühle zu drehen, unablässig das Sechssilbengebet zu murmeln, vor den Figuren seines häuslichen Altars Opferschälchen aufzustellen, Butterlämpchen anzuzünden, auf Reisen dem Latse am Wege und auf den Paßhöhen ein Steinchen hinzuzufügen oder den Gebetsmasten einen Mani-Wimpel anzuheften. Damit ist im großen und ganzen die tätige Teilnahme eines Lamaisten am Kult erschöpft. Die Tempel und der Aufenthalt in ihnen bleiben im allgemeinen dem Klerus vorbehalten. Gerade darum können auch all die langen Götterdienste und sonstigen kultischen Hand-

lungen, die in den ersten fünfzehn Tagen jedes neuen Jahres vollzogen werden, dem Laien eigentlich nichts Besonderes bieten.

Man stellt sich die Frage, ob denn unter diesen Verhältnissen für den weltlichen Pilger nicht erst etwas geschaffen werden mußte, was ihn für die oft unter großen Schwierigkeiten nach dem Festkloster unternommene Pilgerfahrt entschädigte. Gerade aus dieser rein psychologischen Erwägung heraus will uns die Einrichtung des Schlußtages der Neujahrsfeierlichkeiten in Form des Butterfestes gerechtfertigt erscheinen, besonders an den Brennpunkten und Wallfahrtsorten des Lamaismus, wie z. B. Kumbum.

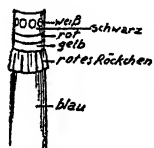
Wann und wie das Butterfest vom Klerus in Kumbum eingeführt worden ist und welche Gründe dafür bei seinen Lamen maßgebend gewesen waren, darüber wissen wir Europäer nichts. Über dieses Thema geben gewiß die Chroniken der örtlichen Kirchengeschichte Aufschluß. Aber leider sind aus dem einschlägigen Schrifttum nur die Titel zweier tibetischer Bücher bekannt, deren Angabe wir Badsar Baradijn<sup>1239)</sup> verdanken. Das eine stellt eine kleinere Schrift dar von 42 Blatt Umfang, betitelt: „Kumbum und seine aufeinanderfolgenden Äbte.“ Sie entstammt der Feder eines gewissen Gontschog Dschigmed-Wangbo<sup>1240)</sup>, der von 1728 bis 1791 lebte und als die zweite Wiedergeburt des Begründers des Klosters Labrang in Amdo, namens Dschamjang Schadba, gilt. Das andere Werk ist das „Meeresbuch<sup>1241)</sup>“, eine aller Wahrscheinlichkeit nach recht ausführliche „Geschichte des Buddhismus in Amdo“. Nach Baradijn umfaßt dieses im üblichen tibetischen Druckverfahren hergestellte Werk drei Bände von 412, 216 und 272 Blatt, also der doppelten Anzahl Seiten. Der im Jahre 1800 geborene Verfasser des „Meeresbuches“, Gontschog Danba-Rabdschä<sup>1242)</sup>, hat das umfangreiche Werk mit 33 Jahren vollendet. Im Vergleich mit diesem Riesenwerk erscheint die von Huth in tibetischer und deutscher Sprache veröffentlichte „Geschichte des Buddhismus in der Mongolei<sup>1243)</sup>“, die ein unendlich viel größeres Gebiet behandelt und 286 Blatt stark ist, recht klein. Dies um so mehr, als 54 Blatt ausschließlich die politische Geschichte behandeln.

Das Verständnis des Butterfestes, meine Beobachtungen über die Klosterbauten, das Leben der Lamen, ein Teil der kultischen Gebräuche und die Tscham-Tänze werden durch die von mir beigebrachten Photographien und kinematographischen Aufnahmen erleichtert. Es war mir wohl als erstem gelungen, in Kumbum und einem Zeltkloster solche Aufnahmen durchzuführen. Behilflich waren mir bei der Vorbereitung dieser nicht ganz einfachen Arbeit Herr Tsching, der diplomatische Vertreter des Marschalls Feng-Yu-hsiang, mein Freund Lü und der Dao-Tai in Si-ning-fu. Besonders günstig war es, daß diese drei Herren am 27. und 28. Januar Gäste des Khampo gewesen waren und ich bei dieser Gelegenheit auf Veranlassung des Dao-Tai ebenfalls vom Khampo eine Einladung zum Festessen erhalten hatte. Der Khampo teilte mir als Ergebnis der Fürsprache von seiten des Dao-Tai einen jugendlichen, geistig sehr regsamen Gelong aus seinem Stabe und einen vorwitzigen, aber klugen Schabi zu, beides Söhne tibetischer Fürsten, die durch ihre stolze Haltung und den vornehmen Gesichtsschnitt auffielen. Damit hatte ich vom Abt eine besondere Ehrung erfahren, die mich in den Augen der Klosterbewohner hob. Trotzdem bedurfte es aber von meiner Seite noch vieler Geduld und guter Worte, um das tiefein-

gewurzelte Mißtrauen der Lamén gegen meine Instrumente und Apparate einzuschläfern. Dem Khampo bezeugte ich meinen Dank für seine Aufmerksamkeit, indem ich ihm ein Geschenk überreichen ließ in Gestalt von zwei Rollen roten Pulos zu 4,8 m Länge und 30 cm Breite und vier Bündeln je 70 cm langer brauner Räucherkerzen. Da der Khampo von meiner Armut wußte, nahm er nur die letzteren an.

Die Vorbereitungen für das „Butterfest“ waren bereits in vollem Gange. Am 27. Januar hatten die Mönche unter anderm auch in den Tempeln mehrere Veränderungen vorgenommen, von denen einige erwähnt seien:

Zur Feier des Tages waren die Säulen der Götter-Versammlungs-Halle in blaues Tuch eingehüllt (*Sk. 385*), an dessen oberem Ende ein schwarzes, ringförmiges Band mit weißen großen Kreisflächen auffiel, das unten durch einen roten und einen gelben Streifen abgesetzt war. An letzteren war ein roter Volant befestigt. Die Wahl dieser Farben ist übrigens durchaus nicht willkürlich. Vielmehr müssen wir auch beim Lamaismus von einem Farbenkanon sprechen, ähnlich, wie ja auch die christlichen Kirchen sogenannte liturgische Farben kennen. Dabei muß von vornherein gesagt werden, daß auch der



385

Lamaismus in seinem Kanon keine Mischfarben, wie z. B. Karmin oder Orange, und keine ausgesprochenen Schattierungen duldet. Nur die Ikonographie kennt sie, beispielsweise als Braun, sattes Grün usw. Die fünf Farben, die der Kultus in den Säulenbehängen, den Bekleidungen der Altäre und teilweise der Lamasitze, in den Khadaks usw. anwendet, haben also eine ganz bestimmte Bedeutung. Jede Farbe bezeichnet sowohl gewisse Funktionen, Verstandesaspekte der Buddhas, die Dhyānibuddhas, ihre mystischen Zeichen und den Körperteil, an dem man sich diese letzteren bei der Betrachtung der Gottheit vorzustellen hat<sup>1244</sup>). Auch versteht man darunter die dem Altindischen entnommenen „fünf Elemente“. Dabei bezeichnet Weiß das Wasser, Rot das Feuer, Blau den Raum, Gelb die Erde und Grün den Äther. Überdies versinnbildlichen die fünf Farben in der gleichen Reihenfolge auch die fünf Arten der religiösen bzw. tantristischen Wohltaten. Dabei reinigt Weiß von Sünden, Rot besänftigt die Herzen anderer, Blau wirkt mit rauher Gewalt, Gelb verbreitet allseitig Heil, und Grün läßt magische Kräfte zur Entfaltung bringen<sup>1245</sup>). Es liegt der Gedanke nahe, die symbolischen Beziehungen der Farben zu den einzelnen Funktionen, den Gottheiten, ihren charakteristischen Zeichen in Form von Buchstaben, den tantristischen Gnadengaben usw. deuteten wiederum auf ein gewisses Verhältnis dieser Faktoren untereinander hin, so daß in diesen Farben, ihrer Anwendung und Anordnung für den, der darin zu lesen versteht, gewissermaßen das Gefüge des Lamaismus zur Darstellung gebracht ist. Es ist damit, wenn ich mich so ausdrücken darf, eine „Theologie in Farben“ gegeben, die in ihrer bindenden und übersichtlichen Kürze dem Kenner mehr sagt als dicke Bücher mit gelehrten Auseinandersetzungen. Diese und andere ähnliche Versinnbildlichungen gehen wiederum auf Indien zurück. „Dem Hindu war z. B. das Studium des menschlichen Körpers ganz gleichgültig. Viel wichtiger waren ihm entsprechende Schematisierungen<sup>1246</sup>).“ Auf ähnliche Beziehungen stießen wir ja schon bei der Besprechung des mystischen Monogramms, des „Inbegriffs der zehn Fähigkeiten“ (Seite 160). Auch das Sechssilbengebet ist Träger einer solchen sinnbildlichen Formulierung, die die Lamén in vielen Schriften

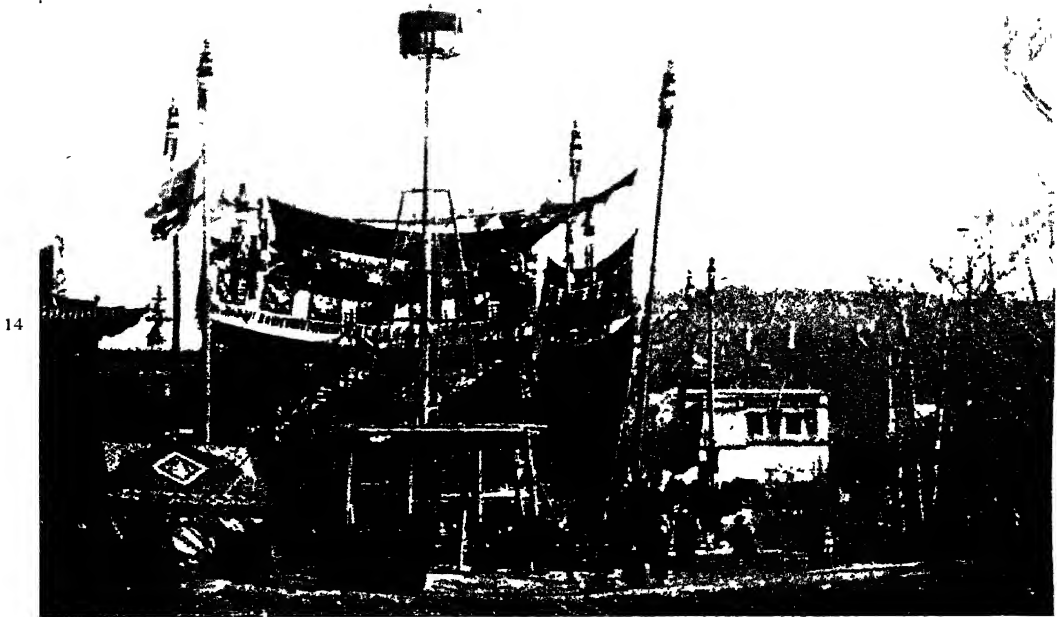


Bild 132

Butterfest in Kumbum. Tschödpa Nr. 12. Im Hintergrund Norden

15

14



**Bild 133** Butterfest in Kumbum. Hinter dem östlichen Mani-khang (15) ist Tschödpa Nr. 12 sichtbar. Im Vordergrund das Tschö-ra (13). Rechts Tempel der Tausend Budhas (14). Im Hintergrund Süden



Bild 134 Butterfest in Kumbum. Tschödpa Nr. 12. Im Hintergrund Nordnordosten



Bild 135 Reiche Pilgerin trifft mit ihrer Karawane im Kloster ein. Auf dem Pferde ein junger Tulku, am Barett erkenntlich

verständlich zu machen suchten<sup>1247</sup>). Außerhalb des Rahmens dieser Farbenbeziehungen stehen dann noch zwei andere, denen zufolge Weiß und Rot die Elemente des Buddhazustandes, nämlich das Wissen und das Können (Theorie und Praxis!), bedeuten<sup>1248</sup>), während in bezug auf die drei Grundübel des Daseins nach buddhistischer Lehre Rot das leidenschaftliche Verlangen, Weiß den Zorn und Schwarz als Ersatz für Blau die geistige Verfinsterung kennzeichnen soll<sup>1249</sup>).

Außer diesen fielen mir während des Butterfestes noch einige weitere Veränderungen an den Kultbauten auf. Die offene Galerie des Obergeschosses des „Golddach-Tempels“ war durch ein 2,30 m breites, blaues Tuch mit rotem Rande verhängt. Auf ihm prangte eine große Lantsa-Aufschrift in gelbweißen Buchstaben. Oberhalb der Fenster war gleichfalls ein Tuch ausgespannt (Sk. 386). Es zeigte auf orangefarbenem Grunde einen schmäleren schwarzen Streifen mit nebeneinander angeordneten weißen Rhomboiden, darunter ein grünes und ein gelbes Band. Unterhalb des dicht über der Säulenhalle mit den Gebetsbrettern vorspringenden Daches hing ein 2 m breiter blauer Teppich, in dessen Mitte ein Kreis und Blumen in Weiß und Braun, sowie beiderseits je drei Vasen in Braun, Blau, Rot und Weiß gestickt waren. Auch das Haupttor des Golddach-Tempels war um diese Zeit durch einen herrlichen, kostbaren hellbraunen Teppich mit eingestickten Tieren und Figuren verhängt. Die Säulen der Hauptfront endlich waren mit hellbraunen, mit Zeichnungen gemusterten Teppichen umhüllt.



386

Am 28. Januar 1927 wohnte ich um die Mittagszeit dem feierlichen Zug des Khampo vom Mar-brang nach dem Golddach-Tempel bei. Nach dreistündigem Aufenthalt kehrte er in seinen Palast zurück. Diese Zeremonie gab gleichsam den Auftakt zum eigentlichen Butterfest, das von Sonnenuntergang bis in die ersten Morgenstunden des nächsten Tages zu dauern pflegt.

Einen der Hauptanziehungspunkte dieses Festes bilden die Butterreliefs aller Größen, die von den Mönchen geformt, bemalt und in der Festnacht unter feierlicher Beleuchtung im Kloster ausgestellt werden. Die Herstellung dieser Buttergebilde wird stets durch besonders ausgebildete Lamden besorgt. Die Künstler haben kein leichtes Arbeiten, denn die Butter muß, da es Winter ist, im kalten Zustand geformt werden. Da sie durch die Körperwärme schmelzen könnte, müssen die Künstler während der Arbeit außerdem noch die Hände von Zeit zu Zeit in kaltes Wasser tauchen. Die Reliefs sind mit künstlerischem Geschmack und größter Sorgfalt hergestellt und bemalt. Dazu wird verschieden gefärbte Butter benutzt, die im Tibetischen sogar einen besonderen Namen, nämlich „Dschug-mar“ (*byug dmar*), hat. Der Ausdruck bedeutet in wörtlicher Übersetzung: Pomaden-Rot. Die Butterkunstwerke werden zum Teil unter freiem Himmel ausgestellt, zum Teil unter riesigen Aufbauten aus Tuch, den Tschödpas. Sie spielen im lamaistischen religiösen Leben eine besondere Rolle, und beim Butterfest bilden sie die größten Sehenswürdigkeiten für die Gläubigen.

Diese Tschödpas stellen ebenso wie die Tormas ein Opfer dar. Solche sind uns bisher schon begegnet in Gestalt einer Butterlampe oder in Form von Korn, und zwar vorzüglich Gerste, dem Hauptgetreide von Tibet, von Steinen (Latses), von Khadaks usw. Es wäre aber bei dem heutigen Stand unserer Kenntnis des lamaistischen Kultus ver-

früht, darüber Näheres berichten zu wollen. Wir wollen uns darum nur dem Tschödpa zuwenden.

Der Ausdruck Tschödpa<sup>1250)</sup> bedeutet ursprünglich „Verehrung, Respekt erweisen“, „Götterdienst abhalten“, „mit Hochachtung empfangen“. In dem Sinne, wie wir das Wort hier gebrauchen, entspricht es dem erweiterten Begriff „Dschii tschödpa<sup>1251)</sup>“, worunter die kultische Handlung durch Darbringung von Blumen, Wohlgerüchen usw. zu verstehen ist. Des weiteren ist dieser Ausdruck, der zunächst ein Zeitwort darstellt, zum Hauptwort geworden. So wird aus dem „Opfern“ das Opfer, die Darbringung, die Libation selbst. Aber auch das uns so häufig begegnende Wort Tschorten<sup>1252)</sup> hängt, wie schon früher gesagt wurde, mit Tschödpa zusammen. Für die Kenntnis der Arten der Verehrung oder der Opfer dürfte es nicht ganz ohne Interesse sein, wenn wir aus dem Hauptwerke Tsongkhas einige Angaben darüber machen, die bestätigen, daß Tsongkhas Zeit das Opfer noch im Sinne der ursprünglichen Bedeutung des Wortes aufgefaßt hatte oder doch diesen Sinn wiederherstellen wollte. Diese Auffassung ist: „Verehrung erweisen“, und bedeutet: Pietätvolles Verhalten nicht gegenüber einer Gottheit, sondern gegenüber dem Lama. Dabei sei vorausgeschickt, daß nach dem soeben erwähnten Werk Tsongkhas unter allen Arten der Verehrung diejenigen als die verdienstvollsten gelten, die man dem Lama auf längere Zeit durch persönliche Leistungen und Hingabe irdischer Dinge erweist<sup>1253)</sup>.

Unter den irdischen Gaben und persönlichen Dienstleistungen sind zu verstehen: „Darbringung von Kleidung, Speisen, Decken, Kissen, Heilmittel gegen Unpäßlichkeiten, Gebrauchsgegenstände, Räucherwerk, Räucherkerzen und Räucherpulver. Aber auch Blumengewinde, musikalische Darbietungen, verschiedene Leuchten, das Aussprechen unterwürfiger Worte, Niederfallen zur Erde, Zusammenlegen der Handflächen, das Aussprechen verschiedener Lobhymnen und Umkreisen gehören dazu. Ferner sind auch Spenden, die sich nicht aufbrauchen, dazu zu rechnen, wie z. B. die Überlassung eines Ackerfeldes. Schließlich können die Gaben auch in Kostbarkeiten wie Ohr- und Armringen oder ähnlichem Schmuck bestehen, sowie im allerdürftigsten Falle auch in einem Glöckchen. Die Verehrung Buddhas kommt auch zum Ausdruck durch Überschütten seines Fußabdrucks mit Goldmünzen<sup>1254)</sup> und Umwickeln seiner Statue mit seidenen Fäden<sup>1255)</sup>“.

Damit sind die Anschauungen des Reformators selbst wiedergegeben. In ihnen ist bereits eine Verschmelzung der Opferhandlung mit dem Gegenstande, der geopfert wird, festzustellen. Heute ist letztere Auffassung wohl ausschließlich vorherrschend. Das scheint auch aus dem jetzigen Gebrauch des Wortes hervorzugehen. So sind es nach den Angaben Cybikovs<sup>1256)</sup> in Lhasa besonders zwei Formen von Opfern, die häufig dargebracht werden, die Dscha-Tschöd und die Dön-Tschöd. Das geringere von ihnen sind die Dscha-Tschöd<sup>1257)</sup>, das heißt „hundert Opfer“. Sie bestehen aus hundert Butterlämpchen von geringerem Ausmaß und ebensoviel kleinen, aus Tsamba-Teig bereiteten Tormas. Diese zu Hause hergestellten Opfergebilde und Lämpchen werden vor den Türen der Kapelle jener Gottheit, für die sie bestimmt sind, auf den Fußboden gestellt. Die Kosten für ein Dscha-Tschöd richten sich, von den Auslagen für Lämpchen und Torma-Teig abgesehen, nach dem Raum, den die Opfer einnehmen, und nach der Anzahl



der Lamen, deren man für die Verlesung der dazu nötigen Gebete bedarf. Auf jeden Fall kommt ein Dscha-Tschöd nicht allzu teuer zu stehen, da für den gedachten Zweck nur Lamen aufgefordert werden, die dem näheren Bekanntenkreise des Opfernden angehören oder Landsleute sind. Anders ist es dagegen, wenn sich der Eifer des Gläubigen zur Darbringung eines Dön-Tschöd<sup>1258</sup>), das heißt „tausend Opfer“, versteigt, das sich seiner Beschaffenheit nach eigentlich in nichts von den eben erwähnten „Hundert“ unterscheidet. Die Verschiedenheit besteht nur darin, daß man die Opfer nicht zu Hause herstellt, sondern daß damit der Opfermeister<sup>1259</sup>) betraut wird, der sich nach den glaubwürdigen Angaben Cybikovs für seine Auslagen und Mühewaltung ungefähr 220 Rubel, also etwa 440.— deutsche Reichsmark, ersetzen läßt. Zum Vortrag der festgelegten Gebete wird bei dieser Gelegenheit die gesamte Geistlichkeit der Tantra-Fakultät eingeladen. Die Höhe der Summe, die der Geistlichkeit für geleistete Dienste zusteht, hängt vom guten Willen des Spenders ab, doch darf sie nicht weniger als 1 Tranka (23 Pfennig) für den Mönch betragen. Also auch dieses Opfer kostet einen recht ansehnlichen Betrag<sup>1260</sup>).

Die Tschödpas können sämtlichen Gestalten des lamaistischen Pantheons dargebracht werden. Dazu gehören bekanntlich nicht nur einheimische, sondern auch fremde Gottheiten, in noch viel höherem Maße aber die heiligen Lamen, die Buddhas, die Feen, die „Beschützer des Glaubens“ und schließlich die in letzter Linie stehenden Bodhisattvas<sup>1261</sup>), unter denen nur Maitreya, der kommende Buddha oder Messias, eine Ausnahme macht.

In diesem Zusammenhang sei auf eine weitere Stelle aus dem Werke des Dschigmed Namkha über das Hinscheiden Tsongkhas hingewiesen, der zufolge der Reformator nach seinem Tode als „nächste Daseinsform leibliche Wiedergeburt in Tuṣita<sup>1262</sup>) als Jinaputra<sup>1263</sup>) (unter dem Namen) Dschambal Njingbo<sup>1264</sup>) habe erstehen lassen“. Dieses „Land der Freude“, womit der Ausdruck „Galdan Jul“, den die Tibeter für das Sanskritwort Tuṣita gebrauchen, übersetzt werden dürfte, ist ein Paradies, in dem nun der Gründer der „Sekte der Gelben Mützen“ den dort versammelten Göttern die Lehre Buddhas predigt. Um diesen heiligen Vorgang zu versinnbildlichen, laden die Lamen und deren Schüler die Götter in die geschmückten Aufbauten, die Tschödpas, ein. Diese werden also nur zu dem Zweck erbaut, um die Götter zu ehren und ihnen unter Darbietung köstlicher Musik Gelegenheit zu geben, der „Predigt der Lehre Buddhas“, deren in den Butterbildern dargestelltes Sinnbild das Rad ist, zuzuhören. Damit sollten sie den Weg finden, der zur geistigen Erleuchtung und höchsten Läuterung — zum buddhistischen Heil — führt.

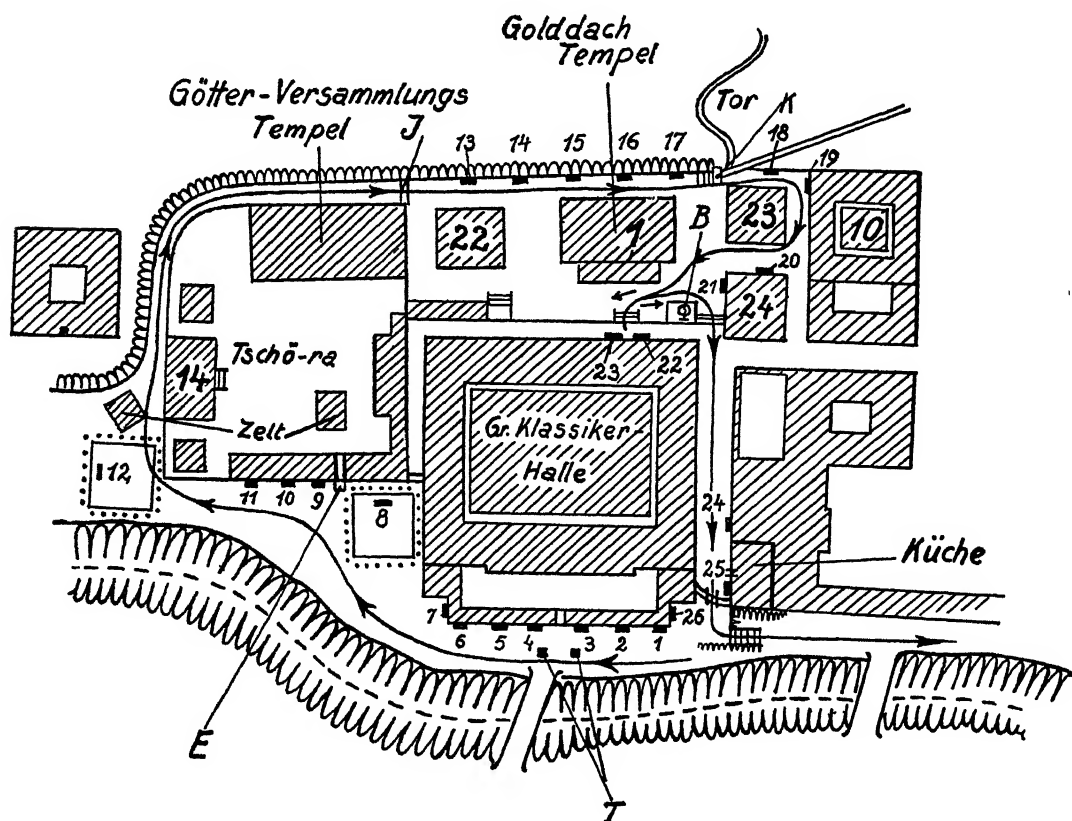
Vergessen wir dabei nicht, daß Götter noch lange keine Buddhas sind. Wenn ihnen auch im „Lande der Freude“ die Lehre gepredigt wird, müssen sie trotzdem noch einmal als Mensch auf die Erde zurückkehren, denn nur der Besitz eines menschlichen Leibes gibt die Möglichkeit, die im Einzelwesen schlummernden Fähigkeiten, die zum Buddha-Zustand führen, zu entwickeln<sup>1265</sup>). Außerdem müssen sie hier auf Erden eine persönliche Begegnung mit einem Buddha haben. Ist doch der Platz eines Buddha entweder hier auf Erden als Lehrer seines nach Tausenden von Jahren zählenden Zeitalters oder — im Nirvāṇa. Dort, im Tuṣita-Lande, weilen nur Bodhisattvas, das heißt



Wesen, die trotz ihrer hohen Vollkommenheit erst Buddhas werden sollen und darum auch Buddha-Söhne<sup>1266</sup>) genannt werden. Aus diesem Grunde wird Tsongkhapa in der vorher angeführten Stelle Jinaputra, das heißt „Sohn des Siegers“, also Sohn des Buddha, genannt. Auch wird an derselben Stelle geweissagt, Tsongkhapa werde dereinst, selbst ein Jina (Sieger)<sup>1267</sup>) geworden, den „Schein der Buddha-Werdung bieten und das Phantom der ‚zwölf Taten‘ zeigen<sup>1268</sup>)“.

Die Tschödpas werden nur auf wenige Stunden für die Zeit des Höhepunktes des Butterfestes errichtet. Sie fügen sich in eine Kette von „Stationen“ ein, die auf Skizze 387 mit den Nummern 1 mit 26 bezeichnet sind. Von diesen Nummern stellen vierundzwanzig Torma-artige Stationsbauten und zwei (nämlich die Nummern 8 und 12) Tschödpas dar. Die ersteren entsprechen kleinen Stationen und die Tschödpas großen Aufbauten.

Alle Stationen und Tschödpas liegen längs eines Rundgangs, den Pilger und Prozessionen entlang ziehen und den wir als ein „interimistisches“ Tschilchor<sup>1269</sup>) bezeichnen können. Mit diesem Namen werden übrigens auch manchmal die um jedes Kloster



387 Butterfest.

Die mit Pfeilrichtung versehene Linie bedeutet den Weg, den die Pilger gehen müssen. Die Zahlen längs dieser Linie geben die Nummern der Aufbauten an.

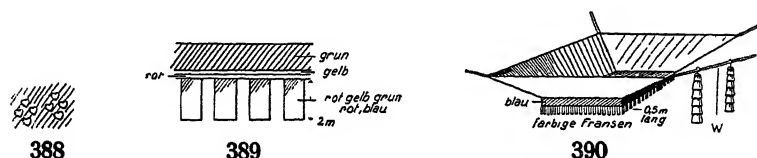
führenden „Verehrungspfade“ benannt, die wir sonst als Khora oder Khorlam kennen. Das Tschilkhor beginnt bei Station 1 und läßt die Große Klassiker-Halle rechter Hand liegen, führt an den Tschödpa vorbei, umgeht in großem Bogen das Tschö-ra, den Golddach-Tempel, den Tempel des Dīpankara, und läuft dann zu den Tormas 22 und 23 an der Rückseite der Großen Klassiker-Halle. Dort kehrt das Tschilkhor wieder um, umgeht die Heilige Baumgruppe und zieht sich, an der Nordflanke der Großen Klassiker-Halle entlang laufend, wieder zurück zum Ausgangspunkt an der Schlucht. Auf diesem Verehrungspfade bewegen sich beim Butterfest Tausende von Gläubigen, die Große Klassiker-Halle dabei stets rechter Hand liegen lassend.

Zuerst einige allgemeine Bemerkungen über die beiden Tschödpa :

Tschödpa Nr. 8 steht im Eck zwischen der Großen Klassiker-Halle und dem Eingang *E* zum Tschö-ra (*Sk.* 387). Das andere Tschödpa (Nr. 12) dagegen liegt oberhalb des Tschö-ra, nahe am Schluchtrand, dicht bei der dortigen Brücke.

Beide Tschödpa sind große Aufbauten, deren Gerippe aus je vier starken, ungefähr 18 m hohen Masten besteht, die mit ihrem Fuß in die Erde eingegraben und seitlich

an Gebäuden, Holz-säulen und Bäumen mit-  
tels starker Taue ver-  
ankert sind. In andern  
Klöstern, zum Beispiel  
in Lhassa, werden übrige



gens diese Stützbalken nicht eingegraben, sondern durch ringsherum aufgeschichtete große Steine in ihrer senkrechten Lage gehalten, die später von Lamem und Laien an das Ufer des Tschī-tschu geschleppt werden<sup>1270</sup>). Der Grundriß eines Tschödpa ist viereckig, mit 14 m Seitenlänge. An den hohen Masten sind bis zu einer Gesamthöhe von 14 m drei kostbare Teppiche übereinander befestigt. Die durchbrochenen, golddurchwirkten, mit plastisch aufgestickten Bildern geschmückten Gewebe (*Sk.* 388) stammen aus Kaschmir. Wir konnten sie bereits in der Großen Klassiker-Halle bewundern. Eine Flanke der Tschödpa bleibt frei vom Teppichschmuck, und zwar ist es bei dem oberen Aufbau (Nr. 12) die schluchtaufwärts zeigende und beim Tschödpa Nr. 8 die gegen das Tschö-ra zeigende Seite. Zwischen den Mastspitzen und dem oberen Teppichrand zieht sich um die Tschödpa ein ungefähr 40 cm breites grünes Tuch mit goldenem und rotem Unterrand herum. Hier sind in Zwischenräumen rote, gelbe und grüne Khadaks befestigt (*Sk.* 389). Oben ist dieser Tuschacht unvollständig durch einen deckelartigen, aus rotbraunem, reichbesticktem Damast bestehenden Baldachin abgeschlossen (*Sk.* 390). An jedem der vier Haltetaue des Baldachins pendeln je zwei Badangs von 2,5 m Länge (*W*).

Im Innern der Riesen-Tuschächte hängen in halber Höhe, an waagerechten Stangen aufgereiht, vierzig chinesische Lampen, die auch hier in der Sprache des Reiches der Mitte Deng Lung, wörtlich „Lampendrache<sup>1271</sup>“, genannt werden. Diese Laternen trifft man in allen buddhistischen Tempeln in den verschiedensten Formen an, rund, vier- oder dreieckig und auch vielkantig. Zu ihrer Herstellung werden die mannigfaltigsten Stoffe verwendet, so z. B. ein- und mehrfarbige Seide, Glas, Horn, Papier und Glimmer<sup>1272</sup>). In Kumbum waren die kunstvoll geschnitzten Holzrahmen der Laternen mit

Glasscheiben versehen. Das Innere der Tschödpas, also die Rückseite der Teppiche, ist mit einer Menge von Hängebildern ausgeschmückt. Diese Darstellungen findet man übrigens neben Statuen, in erster Linie aber bilden sie den ständigen Schmuck der Tempel. Sie führen im allgemeinen den Namen Kunda<sup>1273</sup>), eine Bezeichnung, die im Grunde genommen auf jedes Bildnis und besonders auf jede Figur eines Buddha oder eines Heiligen zutrifft. Bekannt ist für die Hängebilder der Name Thanka<sup>1274</sup>). In dieser Aufmachung erinnern sie, wenigstens der Form nach, an die Kakemonos im Lande der Aufgehenden Sonne.

Genau wie die Chinesen und Japaner fassen übrigens die Tibeter ihre heiligen Bilder nicht in feste Rahmen, sondern malen sie auf weichen Stoff, meist auf vorzügliche Leinwand. Der Künstler spannt dabei den Stoff zuerst straff über einen hölzernen Rahmen und grundiert ihn mit Kreide. Der trockene Grund wird beiderseits der Leinwand mit warmem Fischleim bestrichen und nach abermaligem Trocknen mit einem Wolfs- oder Eberzahn geglättet. Inzwischen werden die mit Fischleim vermischten Farben mittels eines an einem Holzstäbchen befestigten gläsernen Kügelchens zerrieben. Schließlich wird den Farben, um sie greller hervortreten zu lassen, Kuhgalle beigemischt<sup>1275</sup>). Die Malerei wendet fast ausschließlich Aquarelltechnik an. Sie kennt im allgemeinen nur schattenlose Umrisse und bevorzugt scharfe Farbengegensätze. Ist das Bild fertig, so wird es mit verschiedenfarbigen Streifen chinesischer Seide eingefasst und der obere und untere Rand mit einem breiten Streifen aus Brokat oder gestickter Seide abgedeckt. Damit der Stoff straffgezogen wird, befestigen die Künstler am oberen und unteren Rand des Bildes einen Stab, dessen Enden entweder lackiert oder mit Kupfer- oder Silberknäufen versehen sind.

Die Tschödpas enthalten viele derartige alte, oft sehr künstlerisch ausgeführte Bilder, die nur zu Festzeiten gezeigt und sonst in Kisten verschlossen im Kloster aufbewahrt werden. Sie stellen Buddhas und heilige Lamten dar, wie z. B. Tsongkhapa und seine Schüler, oder Gottheiten, bald mit gütigem, bald mit schrecklichem Gesichtsausdruck. Eine Besonderheit dieser Darstellungen besteht darin, daß in den beiden oberen Ecken jedes Gemäldes stets Sonne und Mond<sup>1276</sup>) angebracht sind. Die Gestalten der Gottheiten, der Lamten oder der Glaubenslehrer sind stets von einem meist blauen Kreis umgeben, in dem goldene Strahlen, vom Körper ausgehend, radial verlaufen. Außerdem ist ihr Haupt noch von einem Heiligenschein umgeben, ähnlich dem auf den Darstellungen der christlichen Kirchen. Kreis und Nimbus findet man übrigens nur auf Bildern von Gottheiten mit gütigem Antlitz. Bei den „schrecklichen“ Gottheiten hingegen umhüllen das Haupt meist Flammen<sup>1277</sup>), die nach der Erklärung der Lamten alle Hindernisse auf dem Wege zum Heil vernichten.

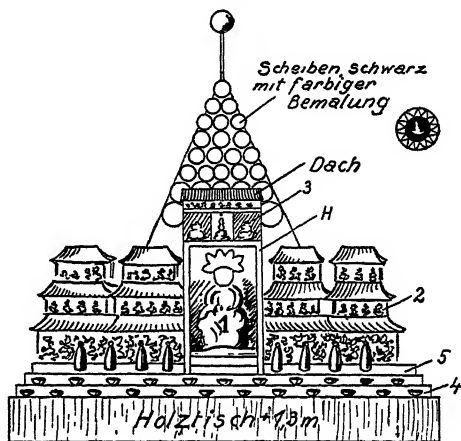
Viele Tausende mit Butter gespeiste kleine Schälchen beleuchten im Verein mit den erwähnten Lichtspendern und größeren, aus Gold und Silber hergestellten und mit Edelsteinen geschmückten Lampen die Bilder im Innern des Tschödpas.

An der offenen Seite des Tschödpas ragen mit Front nach dem Tempelinnern große Holzbauten empor (*Bilder 132 und 134*). Sie dienen zur Aufnahme der Butterreliefs, die man oft als wirkliche Meisterwerke bezeichnen kann, so daß es der Mühe lohnt, sich mit ihnen ausführlicher zu beschäftigen.

Zuerst zum Butterwerk im Tschödpas Nr. 8 oberhalb des Hofes der Großen

Klassiker-Halle (vergleiche *Plan 387*). Es ruht auf einem Holzaufbau (*Sk. 391*) und gliedert sich in den Tisch mit Aufsätzen, das Mittelstück (1), das ist ein 2 m hoher, vorn offener Kasten, und die sich beiderseits anschließenden hausähnlichen Seitenteile (2). Hinter dem Kasten ragt das hohe, spitze, Torma-ähnliche Gestell empor (*Bilder 125, 129, 130 und 131*).

Wir beginnen in der Erklärung beim Mittelstück (1). Der Kasten ist sehr kunstvoll geschnitzt, äußerst geschmackvoll bemalt und mit Gold- und Silberzierat versehen. Um die rotlackierten, 2,8 cm starken Holzsäulen *H* winden sich vergoldete Drachen (*Sk. 392*). In der Kastenöffnung sitzt auf einem mit bunten Teppichen belegten Thron unter einer Art Holzbaldachin ein vergoldeter Bodhisattva, dessen gut geformtes Gesicht und Hände bleiche Fleischfarbe zeigen. Die Oberlippe ziert ein kleines, flottes, schwarzes Schnurrbärtchen. Auf dem Haupt trägt diese Figur eine reich mit Edelsteinen geschmückte, in Gold und Silber erglänzende Krone. Sie heißt bei den Tibetern *Dschodbon*<sup>1278</sup>) und trägt die Bilder der fünf bekannten *Dhyānibuddhas*<sup>1279</sup>). Die gleiche Kopfbedeckung setzen auch die Lamén bei der Verrichtung der Offizien für die Gottheiten von schrecklichem Aussehen auf<sup>1280</sup>). Das Kostüm des hier dargestellten Buddha bzw. Bodhisattva ist farbig und täuscht Silber- und Goldstickerei in feinsten Ausführung vor. Zu beiden Seiten der Hauptfigur schweben engelsgleich innerhalb des Kastens die üblichen Trabanten oder Begleitgestalten, wie wir sie auf fast allen lamaistischen Gemälden finden<sup>1281</sup>). Niemand würde auf den Gedanken kommen, daß alle Figuren samt Kostümen und Schmuck aus Butter geformt sind.



391

Schon monatelang vor dem Fest schickt das Kloster Abgesandte aus, um die nötige Butter zu sammeln. Ein großer Teil der Klosterbrüder ist dann in irgendeiner Weise an der Herstellung der Butterreliefs beschäftigt. Bei aller Kunst läßt sich aber nicht leugnen, daß die Schöpfungen, besonders die Figuren der Buddhas und Bodhisattvas, etwas Schablonenhaftes an sich haben. Das ist aber im ganzen Charakter der religiösen Auffassung begründet<sup>1282</sup>).

Auf den roten Holzsäulen des Kastens sitzt ein zweistöckiges Haus (3 in *Sk. 391*). Im Balkon des niedrigen ersten Stockes sind viele Menschen versammelt. Sein Unterbau ist in drei Felder gegliedert. Im mittleren erscheint von Zeit zu Zeit ein mechanisch bewegter, wackelnder Gebkö-Lama mit dem gelben Raupenhelm auf dem Kopfe und dem schweren Eisenstab, dem charakteristischen Hoheitszeichen, in der rechten Hand. Vorne angelangt, hebt der Gebkö den Stab ein paar kurze Takte lang hoch, kehrt dann um und verschwindet wieder in den Hintergrund. In den Außenfeldern thront je ein Bodhisattva, und dahinter dreht sich ein kleines, mit Menschen besetztes Karussell.

Beiderseits des Bodhisattva (bei 2 in *Sk. 391*) stehen auf dem Holztisch zwei ebenfalls aus Holz geschnittene, 2 m hohe chinesische Häuser. Den Unterbau mitgerechnet, zählen wir dort bei jedem Haus drei stufenförmig vorspringende Stockwerke, von denen das oberste mit einem goldenen, geschweiften Hauptdach bedeckt ist. Auch die Zwischendächer sind ähnlich beschaffen. Unterhalb ihrer Ecken bimmeln kleine Glöckchen. Die galerieartigen Stockwerke sind vorne offen und mit niederen Brüstungen eingefasst. Hinter ihnen drängen sich in den oberen beiden Stockwerken 20 cm hohe weibliche, festlich gekleidete Puppen, deren Füße mittels Federn am Boden befestigt sind, so daß die Figuren bei der geringsten Erschütterung in Bewegung geraten. Im Erdgeschoß und vor den Bauten tummelt sich das festlich gestimmte Volk. Hier herrscht reges Treiben: Elefanten, Pferde und Jaks führen wertvolle Geschenke herbei, und hochgestellte Gäste, begleitet von Fahnen- und Standartenträgern, treffen ein. Alle diese unzähligen Figuren von Menschen und Tieren sind ebenfalls sorgsam aus Butter geformt.

Der ganze in *Skizze 391* dargestellte Aufbau ähnelt einem Altar, der auf der obersten breiten Stufe eines 3,4 m hohen festgefügt Holzgestelles ruht, das in drei weiteren Stufen nach vorne derart abfällt, daß die unterste und zugleich vorderste Stufe 1,3 m über dem Boden zu liegen kommt. Auf der obersten Stufe (*5, Sk. 391*) stehen beiderseits der großen Butterfigur je vier Tormas, kleine, hier kegelförmige bemalte Gebilde (*Sk. 393*), die aber auch noch in andern Gestalten vorkommen. Auf den Stufen unterhalb 5 finden sich Teller und Schalen mit Früchten, Kuchen, Nüssen, Getreide und dergleichen vor.



393

Hinter dem Altar erhebt sich ein hohes Gerüst (*Bild 132*), auf dem acht waagerechte Reihen von Holzscheiben übereinander befestigt sind. Die Zahl der Scheiben nimmt nach oben zu ab. Das Gestell läuft an der Spitze in eine Stange aus, die in einer Kugel endigt. Die auf dem Bild noch nicht sichtbaren Scheiben sind alle schwarz mit einem grün und rotbraun ornamentierten Rand. Ihr Durchmesser beträgt durchschnittlich 70 cm, doch gibt es auch solche von ungefähr 1,30 m Durchmesser. Ihr ganzer Belag ist, wie auch bei den andern Figuren und Zierstücken, aus Butter hergestellt. In Lhasa bestehen die Scheiben übrigens aus hölzernen Rahmen, auf die Jakhäute gespannt sind. Holzscheiben werden dort nur verwendet, wenn größere Figuren im Scheibenbilde eines festeren Haltes bedürfen<sup>1283</sup>). In der Mitte weisen die Holzscheiben Kumbums verschiedene Sinnbilder auf, die einerseits zur Gruppe der „acht glückbringenden Zeichen“<sup>1284</sup>“, andererseits zu jener der „sieben Kostbarkeiten“<sup>1285</sup>“ gehören. Beide Gruppen bilden unumgänglich notwendige Bestandteile jedes lamaistischen Altars. Sehr häufig ist auf den Scheiben ein Rad dargestellt. Es kann als Wahrzeichen der buddhistischen Lehre<sup>1286</sup>) aufgefaßt oder aber, je nachdem es zur einen oder andern Gruppe gezählt wird, entweder als das „stets zur grenzenlosen Vollkommenheit führende, allerreinste, goldene, tausendspeichige Rad“<sup>1287</sup>)“ oder als „Symbol der Vollkommenheit und des Gebets“<sup>1288</sup>)“ betrachtet werden. Diese Scheiben geben dem ganzen Aufbau ein so merkwürdiges Gepräge, daß man beim ersten Anblick unwillkürlich an ein Schützenfest denken muß.

Das Butterkunstwerk vom Tschödpa 12 ist von dem eben geschilderten verschieden. Übrigens ist das Tschödpa 12 auch breiter und höher als Tschödpa 8. Die Masten stehen beim ersteren 14 m weit auseinander und auch der Tuchaufbau reicht höher an den



Bild 137 Wolltransport auf der Rast im Lussar-Tal. Die Jaks ohne Lasten. Im Hintergrund Südwesten



Bild 136 Biwakplatz der Pilgerkarawanen

35



Bild 138 Tanguten besuchen den Klostermarkt



Bild 139 Pilger am Biwakplatz des Klosters.  
Im Hintergrund Lussar

35



Bild 141 Marktplatz im Kloster. Blick vom Großen Stüpa (19) aus nach Nordwesten



Bild 140 Tibetischer Bettelmönch mit Gebetsschnur

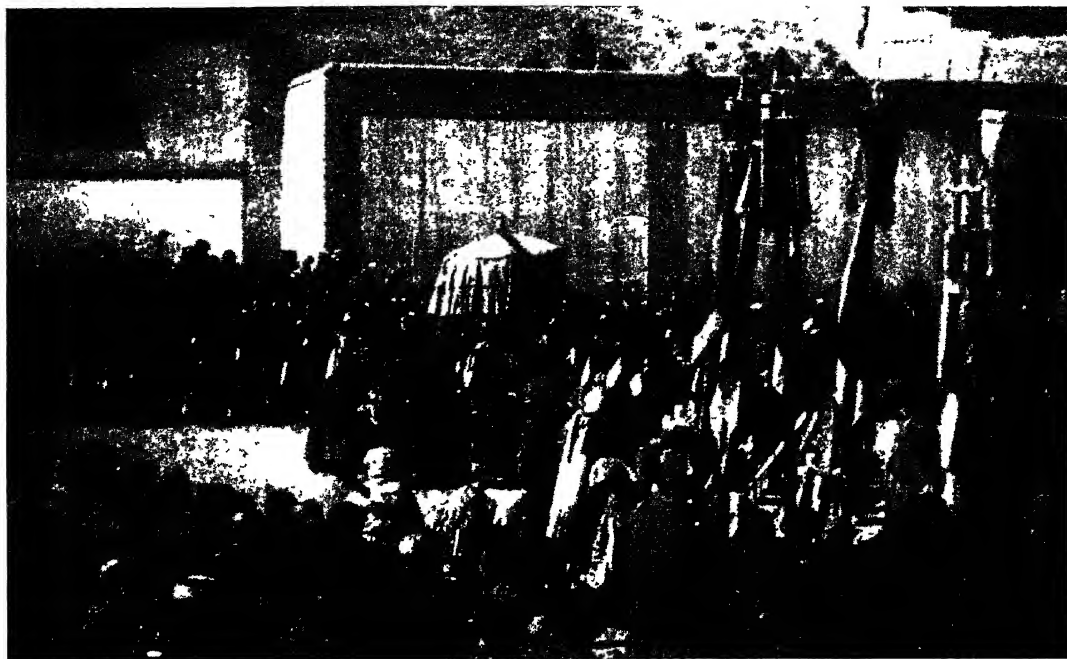


Bild 143 Fleischverkäufer am Klostermarkt



Bild 142 Besucher des Klostermarktes





**Bild 144** Zeremonie bei der Verbrennung der Tormas am Marktplatz vor den Acht Tschorten (26) Unter dem Tuschirm sitzt der Khampo



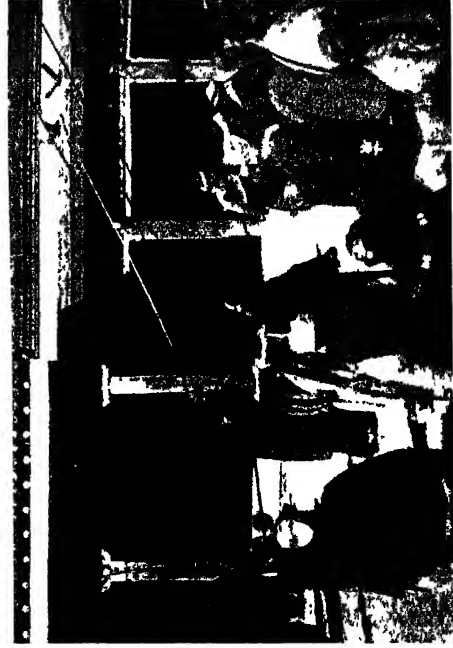
**Bild 145** Tanz der Göttermasken auf dem Marktplatz bei den Acht Tschorten (26) kurz vor Verbrennung der Tormas Die versammelten Lamen tragen Fahnen und heilige Symbole





**Bild 146** Die Tormas werden in einer Prozession zum Verbrennungsplatz bei den Acht Tschorten (26) gebracht

16 a 16

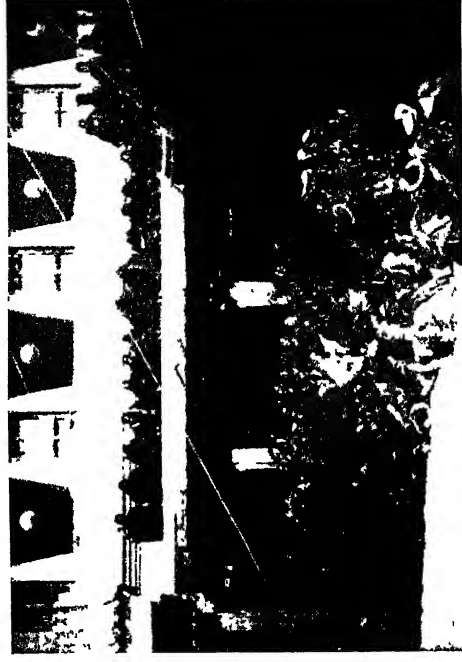


16 a 16

**Bild 148** Das Volk versammelt sich im Tschö-ra, um dem Tscham-Tanz beizuwohnen



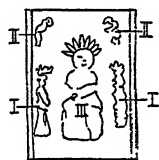
**Bild 147** Verbrennung der Tormas bei den Acht Tschorten (26)



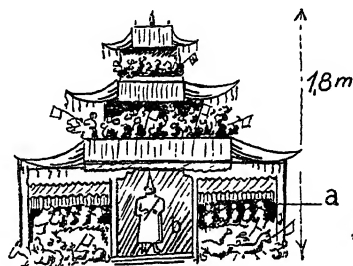
**Bild 149** Zuschauer beim Tscham-Tanz. Im Hintergrund Mani-Galerie und Große Klassiker-Halle (3)

Stangen hinauf. Der großartige Aufbau, der auf den *Bildern 125, 132, 133 und 134* gut zu erkennen ist, zeigt überhaupt viel größere Abmessungen als sein Gegenstück talabwärts.

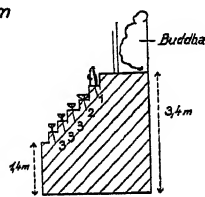
Auch der Gerüstaufbau mit den Butterkunstwerken im Innern des Tschödpa 12 hat größere Ausmaße; er nimmt fast eine ganze Flanke ein, und seine oberste Spitze überragt sogar die Masten des Tschödpa (*Bild 132*). An ihm sind zwölf waagerechte Streben befestigt, an denen zwölf Reihen von Scheiben in ähnlicher Form untereinander angebracht sind (*Sk. 391*). Auf der Mitte des Holzaufbaues ruht auch hier ein Buddha oder Bodhisattva, der beiderseits von je zwei turm- oder festungsartigen Häusern flankiert wird. Ebenso sind hier die Balkone der Häuser dicht mit Menschen gefüllt, und vor den Bauten drängt sich das Volk. Dazwischen sieht man Reiter mit Standarten, Prinzen und Prinzessinnen in Sänften, Ehrengeliebte, Transporte von Geschenken usw. Diese Figuren, mehrere hundert an der Zahl, sind alle 20 cm hoch und auf ihrer Unterlage ebenfalls an den Füßen mit Stahlfedern befestigt, so daß sie sich bei der geringsten Erschütterung bewegen. Längs der Dächer dieser turmähnlichen Bauten schweben, wiederum an Federn, engelartige Geschöpfe von etwa 25 cm Höhe. Die Arbeit dieser Butterkunstwerke ist besonders schön und der Ausdruck der Bewegung gut getroffen. Die Lücken zwischen den einzelnen Häusern füllen große künstliche Blumen aus, eine Art Rosen oder Lotosblüten mit Blatterschmuck.



394



395



396

Der in der Mitte thronende, ungefähr 1,6 m hohe Bodhisattva (*Sk. 394*) sitzt, in ein farbiges mit feinsten Silber- und Goldstickerei verbrämtes Kleid gehüllt, auf einem mit bunten Teppichen bedeckten Thron. Kleid und Teppiche bestehen gleich der Figur aus bemalter Butter. Um runde, rote Holzsäulen, die den Thron flankieren, winden sich goldene, chinesische Drachen. Auch hier trägt die Mittelfigur die prunkvolle Krone. Als Begleitgestalten dienen zwei 1 m hohe stehende Figuren (*I, Sk. 394*), während in den Lüften bei *II* wiederum engelartige Wesen schweben, die eine auffallende Ähnlichkeit mit Darstellungen von Tsongkhapa zeigen. Die Hauptfigur hält in ihrer Rechten das symbolische Rad, in der linken Hand aber, die auf dem gleichen Knie ruht, einen Vajra (Dordsche). Leider läßt sich an Hand dieser Angaben nicht mit Sicherheit feststellen, welche Persönlichkeit des Pantheons wir vor uns haben.

Das eben geschilderte Mittelstück krönt ein zweistöckiger, 1,8 m hoher Aufbau (*Sk. 395*), dessen unterer Teil in drei Räume geteilt ist. Im mittleren (*b*) kommt auch hier alle paar Minuten eine Figur in Gestalt des ungefähr 40 cm hohen Gebkö angewackelt, der nach dem Takt seinen Amtsstab hebt, sich dann wieder umdreht und verschwindet. In den Seitenabteilen sind Mönche sichtbar, die in die Luft blicken. Nur für die Zeit der Anwesenheit des Gebkö lesen sie eifrig in religiösen Schriften. Im Hintergrund kreist auch hier in beiden Außenräumen (*a*) je ein Karussell. Die Balkone

der zwei auf diesem Unterbau sitzenden überdachten Stockwerke sind mit festlich geschmückten Gästen besetzt.

Am Fuße des Gerüsts mit den Butterkunstwerken treffen wir die gleiche treppenförmige Anordnung (*Sk. 396*) an wie beim andern Tschödpa, nur mit dem Unterschied, daß hier die Opfergaben auf sieben Stufen verteilt sind. Auf der Stufe 1 sind zehn rosetten-geschmückte Tormas aufgestellt, die übrigens nicht zu verwechseln sind mit ziemlich roh ausgeführten Figürchen, die hohe, spitze Kegelchen darstellen, bei welchen nur der Kopf schärfer ausgeprägt ist. Die letzteren, die unter andern bei den Totenfeiern gebraucht werden, pflegen immer in der Zahl eines vollen Dutzends aufzutreten. Die in die Masse roh eingearbeiteten Züge versinnbildlichen jene zwölf Tiere, deren Namen, wie wir in Anmerkung 882/83 sahen, auch zur Bezeichnung der zwölf Monate des zyklischen Jahres dienen<sup>1289</sup>). Auf Stufe 2 stehen Teller und Schalen mit Nahrungsmitteln, wogegen die untern drei Stufen (3) dicht mit brennenden Butterlämpchen bedeckt sind.

Das Gerüst endigt in einer Mastspitze, an der ein runder Schirm aus gelber chinesischer Seide befestigt ist (*Bilder 129 und 132*).

Im Tschö-ra ist während des Butterfestes ein Prunkzelt aufgestellt (*Bild 130*), dessen Dach blau ornamentiert ist und an dessen Stirnseite blinde Fenster gemalt sind. Es dient zur Bewirtung der Gäste und beherbergt auch vorübergehend einen Teil der Musikanten.

Unter den Aufbauten für die Butterkunstwerke, zuweilen auch in eigens dazu aufgestellten Zelten, haben die Musikanten und das mongolische Orchester Platz genommen. Die Lamen sind sehr stolz auf ihre mongolische Klostermusikkapelle. Sie versteht es in der Tat auch meisterhaft, außerordentlich zarte Weisen zu spielen, die in der Klangfarbe unsern Pastoralen gleichen. Die Flöten führen; sie spielen oft in Terzen. Trommeln, Zymbeln, Posaunen und eine Art von Triangeln begleiten gedämpft. Man kann diese Musik wirklich eine Sphärenmusik nennen. Sie beruhigt und besänftigt das Gemüt, wirkt durch die Wiederholung der gleichen Melodien und dürfte nicht nur auf das harmlose Volk der Tibeter eine bezaubernde Wirkung ausüben. Die Flöten mit ihren hohen Tönen überbieten die ununterbrochen im Takt ausgeführten Tschinellen- und Trommelschläge, so daß sich folgendes Schema ergibt: die Trommeln: bumbum, bumbum, und die Flöten trā-rā-hī-hā, trā-rā-hī-hā, trā-rā-hī-hā usw. Diese mongolische religiöse Musik klingt jedenfalls ganz anders wie die der Tibeter, die pathetisch und schmerzlich anmutet<sup>1290</sup>).

Vor dem Eingang zur Großen Klassiker-Halle und versteckt hinter dem Sockel der Mani-Masten konzertiert eine tibetische Kapelle, die sich vorzugsweise der Tschinellen und Posaunen bedient. Überhaupt sind während des Butterfestes mehrere Musikkapellen auf den Rundgang im Kloster verteilt, so z. B. treffen wir Flöten- und Posaunenspieler in dem Zelt seitlich des Tschödpas 12 (*Bild 132*) und Trommler und Tschinellen- bzw. Zymbelschläger unter den Gerüstaufbauten für die Butterkunstwerke in beiden Tschödpas.

---

---

## KAPITEL XIV.

### Das Butterfest

#### II. Die Tormas – Der Markt – Die Mators

Von den Tschödpas kommen wir auf die Tormas zu sprechen. Torma-artige Formen hatten sich schon in den hohen spitzen Gerüsten der Butteraufbauten der Tschödpas gezeigt. Fast alle kleineren Tormas, die wir längs des Tschilchor (*Sk. 387*) antreffen, sind diesen Opfergerüsten der Tschödpas nachgeahmt.

Zunächst erscheint es zweckmäßig, Allgemeines über Begriff und Bedeutung der Tormas zu sagen. Der Sanskritausdruck von Torma lautet: Bali. Das tibetische Lexikon gibt uns wenig, wenn es diesen Begriff mit „Opfergegenstand<sup>1291)</sup>“ übersetzt. Zugrunde liegt jedenfalls das Zeitwort *torwa*, das „ausstreuen“ bedeutet<sup>1292)</sup>. Aus zahlreichen kultischen Zeremonien des Lamaismus, die auf indische religiöse Gebräuche zurückgehen, ist erkennbar, daß hier auch das Streuopfer<sup>1293)</sup>, bei dem meist Gerstenkörner in die Luft geworfen werden, eine große Rolle spielt.

Vorausgeschickt sei, daß die lamaistischen Zeremonien nicht in dem Sinne kultmäßig sind wie etwa die der katholischen Kirche und anderer christlicher Bekenntnisse, soweit sie den Opferbegriff haben. Bei ihnen kommt im Opfer stets die Beziehung zu Gott als dem höchsten Wesen zum Ausdruck. Die Lamaisten dagegen kennen keinen höchsten Gott. Sie kennen allenfalls Götter, die aber, wie wir gesehen, im Verhältnis zum Buddha eine ziemlich untergeordnete Stellung einnehmen. Unter den zahllosen Gottheiten ihres Pantheons gibt es nicht eine einzige, die die Rolle des ewigen, allmächtigen Schöpfers der Erde oder gar des Weltalls ausfüllen könnte. Gewisse, an christliche Begriffe anklingende Namen, die z. B. die Buddhas und auch der historische Gautama tragen, dürfen über diese nackte Tatsache nicht hinwegtäuschen. Die Gottheiten des Lamaismus gehören zu einer der fünf von den Menschen verschiedenen Wesensklassen, und zwar zur Gruppe derer, die tibetisch *Lha* genannt werden, ein Wort, mit dem auch der Begriff *Lhasa*, „Ort der Gottheit“, zusammengesetzt ist. Die *Lhas* können unsere Erde bewohnen, und selbst wenn ihr Aufenthalt in andern Regionen des Weltraums liegt, sind sie nahe genug, um sich den Menschen überall bemerkbar zu machen. Da es nach Ansicht der Tibeter und der übrigen Lamaisten ein Gebot der Klugheit ist, in gutem Einvernehmen auch mit den Geringsten der Erhöhten zu leben, ist es jedenfalls für jedermann sehr wichtig, rechtzeitig um die Gunst der Mächtigsten unter den Göttern zu werben und sich zum mindesten die Neutralität derjenigen, die Unglück bringen können, zu sichern.

Was sich auf die Götter bezieht, das gilt gleichermaßen von den Dämonen, die in Tibet und seinen Grenzlanden besonders zahl- und artenreich sind. Zu diesen Dämonen gehören auch die Genien, Feen usw. Übrigens sprechen doch auch wir von einem „schlimmen Genius“ oder einer „bösen Fee“!

Unter diesem Gesichtswinkel betrachtet, nehmen die Tormas in allen lamaistischen Riten einen bevorzugten Platz ein, sollen doch gerade sie die Götter, Geister und Dämonen dem Menschen günstig stimmen und gefügig machen und ferner Hunger, Dürre, Krankheit, Seuchen und anderes Unheil, die ja weiter nichts als Machtbekundungen der Lhas sind, von der Menschheit abwenden.

Woraus bestehen nun diese Tormas? Auf den ersten Blick sind sie nichts weiter als Kuchen oder einfache Aufbauten aus Teig, zuweilen mit Ornamenten aus Butter bedeckt und mit ausgeschnittenem Papier verziert. Ihre Höhe schwankt zwischen 3 m und zwei Fingerbreiten. In dieser kleinen Ausführung dürfen die Tormas aber nicht etwa mit den Tsatsas<sup>1294</sup>), Kegelchen oder auch winzigen Götterfigürchen aus Lehm, verwechselt werden. Die Grundform der Tormas ist mehr oder weniger die der Pyramide. Für ihre Herstellung, die im Kloster den Händen des Dschama<sup>1295</sup>) anvertraut ist, gibt es besondere Leitfäden<sup>1296</sup>). In größeren Klöstern wird sie fabrikmäßig betrieben. In dem modern eingerichteten Petersburger Lama-Tempel befand sich sogar eine eigene Dampfküche<sup>1297</sup>) für diesen Zweck. Pozdnejev macht über die Herstellung von Tormas Angaben, die im Nachfolgenden noch ergänzt werden sollen.

Der Grundstoff für die meisten Tormas ist Weizenmehl, das in mit Wasser verdünntem Wein angerührt wird. Nur einige wenige dieser Opferfiguren bestehen aus Gerstenmehl, wie z. B. die für Mahākāla. Wieder andern wird Hafermehl zugesetzt. Die Tormas werden sowohl den Gottheiten mit gutem wie denen mit schreckenerregendem Antlitz dargebracht. Für die ersteren wird der Teig nur mit Wasser angerührt. Der Dschama setzt ihn dann aufs Feuer und mischt, während der Teig „aufgeht“, Zucker, Rosinen und andere Zutaten bei. Ist der Teig durchgegoren, wird er geformt. Der Formen gibt es mehrere. Die einzelne hängt von der Gottheit ab, für die das jeweilige Opfer bestimmt ist.

So kommen z. B. bei den Offizien für die Gottheiten mit schrecklichem Antlitz gewöhnlich drei Balin zur Anwendung, die aber alle verschiedene Gestalt haben müssen. Das erste, von ovaler Form, ist für den Genius der Stätte<sup>1298</sup>) bestimmt, an der das Opfer dargebracht wird. Ganz mit Butter umkleidet, ist es von weißlicher Farbe. Es wird von einer symbolischen Darstellung der liegenden gelben Mondsichel gekrönt, über der die rote Sonnenscheibe steht, auf der endlich in fünffarbiger Ausführung der „Wunschedelstein“ lagert. An den Kanten des Balin sind Verzierungen aus Butter in Gestalt von Blumen angebracht. Wir haben hier also gewissermaßen das Urbild der Butterfestdarstellungen in einfacher Form vor uns. Das zweite Balin muß die der jeweils in Frage kommenden schrecklichen Gottheit zustehende Farbe haben. Auch hier wiederholen sich auf der Spitze Mond, Sonne und Wunschedelstein, doch sind die Kanten der Pyramide eingekerbt oder gezackt, so daß sie, rot und gelb gefärbt, lodernden Flammen gleichen. Aus der Mitte der mit Blumenornamenten geschmückten Flächen der Pyramide hebt sich als kennzeichnendes Merkmal der Kernbuchstabe jener Bannformel ab, die für die jeweilige Gottheit bestimmt ist<sup>1299</sup>). Diese Opferkuchen, die sich oft bis ins

kleinste Detail gleichen, unterscheiden sich nur durch zwei Dinge voneinander: erstens durch die Kernbuchstaben und zweitens durch die Gestaltung und Zahl der kleinen Opfer-teigpyramiden im „Vorgarten“ am dreieckigen Fuße des Tormas (*Sk. 323, 330 und 332*), die hochgekanteten spitzen Dreiecken gleichen. Die Zahl dieser kleinen Gebilde wechselt mit der Gottheit, der das Opfer gilt. So stehen z. B. vor einem Torma für Mahākāla 62, vor einem für die gleiche Gottheit als „Schutzgeist“ (Gonbo)<sup>1300</sup> 75 solcher kleinen spitzen Teigkegelchen. Auch das dritte Balin ist der schrecklichen Gottheit zugedacht. Es ist bar aller Verzierungen und stets von brauner oder rotbrauner Farbe. Um so eigenartiger mutet seine Gestaltung an: es zeigt nämlich unterhalb der Pyramide und am Rand der dreieckigen Basis Darstellungen menschlicher Gliedmaßen, und zwar Füße, Hände, die Zunge, das Herz und das Gehirn in ihrer Bedeutung als Hauptfaktoren der menschlichen Lebensäußerungen. Die Augen sind oft auf Stielen dargestellt. Manchmal ist das Torma sogar mit rot gefärbten Gedärmen behängt, die Blut versinnbildlichen, das die Dämonen besonders anzieht. Die ganze Anordnung soll nach Angabe der Lamén die Übergabe aller Feinde des Glaubens und der Tugend an die strafende Gottheit bedeuten. Diese Art von Tormas wird nach Beendigung des betreffenden Offiziums stets auf einem Scheiterhaufen außerhalb der Klostermauern verbrannt. Die gewöhnlichen Tormas dagegen können nach Schluß der kultischen Handlung anstandslos unter die Lamén und Gläubigen verteilt und von ihnen verzehrt werden.

Die Tormas dienen je nach Gebrauch entweder als „zeitliche Wohnung“ oder als „Falle“.

Sollen sie ihren Zweck als „Wohnung“ erfüllen, so sind folgende Vorbereitungen dazu nötig: Die mit dem magischen Ritual vertrauten Mönche rufen ihren geistlichen Führer, das heißt den Lama, dessen Schüler sie sind<sup>1301</sup>), oder die Götter an. Diese nehmen alsdann in den Tormas auf eine gewisse Zeit Zwangsquartier. Indessen werden sie durch Opfer und beschwörende Worte und Gebete umworben. Nach Beendigung der Zeremonie können die vorübergehend Festgehaltenen wieder beurlaubt werden. Die Tormas verwandeln sich nach Erfüllung ihres Zwecks wiederum von selbst in Teigfiguren, die entweder gegessen werden können oder aber verbrannt werden müssen.

Sind die Tormas als „Falle“ gedacht, so spielt sich der Vorgang anders ab: Durch ein besonderes magisches Ritual rufen die Lamén die bösen Geister herbei und zwingen sie in die Tormas hinein. Der Lamaist glaubt, daß die bösen Geister durch diese kultisch-magische Handlung gezwungen werden, sich mit der gleichen Gier auf die Opfergebilde zu stürzen wie die „Motten ins Licht“. Einmal aber in den Tormas festgehalten, bleiben sie Gefangene, ist doch der „Vorgarten“ mit einem Wall kleiner magischer Dolche bespickt, die verhindern, daß die eingesperrten Dämonen entweichen können.

Mit den in die Tormas Gebannten kann auf mannigfache Art verfahren werden. Der Magier vermag z. B. den gefangenen Dämon zu einem Schwur zu zwingen, dessen Inhalt darin besteht, den Menschen nicht mehr Böses zuzufügen, dem Kloster und seinen Lamén fürder kein Unheil mehr zu bringen, ja sogar das Kloster und seine Insassen, denen er bisher feindlich gesinnt war, zu beschützen. Leistet der Dämon im Torma den geforderten Eid, so wird er alsbald wieder freigelassen. Wir haben hier also im kleinen und auf „moderne“ lamaistische praktische Verhältnisse übertragen das, was wir als legendär-

geschichtliches Moment in der Theorie über den Ursprung der „Wächter der Religion“, der Tschödschongs (Seite 230) kennenlernten. — Der Dämon ist mittels eines Torma gezähmt und unschädlich gemacht.

Es kommt aber auch vor, daß ein schwarzer Magier solch einen unsauberen Geist nur zu dem Zweck in ein Torma einsperrt, damit dieser ihm bei einer bösen Tat, wie einem Mord und Totschlag, helfe. Weiß doch der Zauberer ganz genau, daß er Gewalt über den festgehaltenen Dämon hat und ihn vollkommen seinen Befehlen gefügig machen kann. Diese üble Art von Magie wird allerdings von den Mönchen abgelehnt.

Schließlich kann man den in einem Torma gefangenen Dämon aber auch vernichten, indem man die den Unhold bergende Materie, das Teigopfer, einfach verbrennt. In diesem Falle muß jedoch noch ein weiteres Ritual befolgt werden, das den Geist des seiner Lebensäußerungen beraubten Dämons in eine andere Welt geleiten soll, um ihm eine glücklichere, bessere Wiedergeburt zu sichern.

Unter keinen Umständen darf der Lama, der von seinen magischen Kräften Gebrauch macht, um einen bösen Geist aus der Welt zu schaffen, diesen hassen. Er darf ihn nur vernichten, und er soll dies auch tun, ja er begeht sogar damit ein gutes Werk, da der böse Geist nach dem Glauben der Lamaisten dem Menschen schaden kann.

Nicht zuletzt leitet dabei den Magier der Wunsch, den Dämon zu bekehren und ihn durch die neue Daseinsform in einen guten Geist zu wandeln. Zum besseren Verständnis dieser Dinge müssen wir uns daran erinnern, daß die Tibeter ja an eine mehrfache Reinkarnation glauben.

Mitunter schickt der Magier den Dämon auch dahin zurück, von wo er hergekommen war. Es soll sogar geschehen, daß er den im Torma festgehaltenen Dämon am Feuer röstet. Damit will er dem also Gepeinigten eine Lehre geben. Dieses Verfahren kommt besonders dann zur Anwendung, wenn der böse Geist aus reinem Vergnügen schlimme Taten begeht, von Natur aus grausam und zum Bösen geneigt ist, oder sich an jenen rächt, von denen er beleidigt worden war.

Wenn wir diese etwas verwickelten Verhältnisse übersehen, dürfen wir nicht vergessen, daß nach tibetischen Begriffen viele Dämonen, die die Menschen krank machen, sie zu Tode quälen oder ihre Besitztümer gefährden, dem Willen eines Zauberers kraft dessen magischer Mächte untertan sind. In diesem Zustand der Willenlosigkeit muß sich übrigens der Dämon vieles gefallen lassen. Ich will mich sachlich ausdrücken und diesen Vorgang an Hand eines drastischen Beispiels zu erklären versuchen:

Herr X ist von Herrn Y beleidigt worden. Herr X will sich also rächen. Er sucht zu diesem Zwecke einen Zauberer auf, teilt ihm seinen Wunsch mit und zahlt ein Honorar. Der Zauberer geht nun an die Arbeit. Er baut sich ein Torma, führt das nötige Ritual aus, das oft Wochen oder gar Monate dauern kann, fängt einen Dämon ein und zwingt ihn, sich seinen Wünschen zu unterwerfen, wofür ihm spätere Freilassung zugesichert wird. Der Laie wird vielleicht einwenden, daß ein freigelassener Dämon sich an dem Zauberer rächen oder ihn ignorieren könne. Das ist aber nicht so. Dies könnte höchstens einem ungeschickten Magier zustoßen! Denn während der böse Geist im Torma festsitzt, wird er vom Zauberer so lange hypnotisiert, bis er ganz in dessen Gewalt ist und keinen eigenen Willen mehr hat. Ist der böse Geist völlig untertan, so

befiehlt ihm sein nunmehriger unumschränkter Gebieter, entweder Herrn Y zu töten oder dessen Herde zu vernichten oder Feuer an sein Haus zu legen. Wenn nun Herr Y zufällig derartigen Schaden erleidet, so wissen er und seine Familie, daß sie von einem Dämon verfolgt werden.

Was muß nun Herr Y tun, um das Unheil von sich und den Seinen abzuwenden? Auch er geht zu einem Lama, der im Ruf des Besitzes magischer Kräfte steht. Dieser offenbart nun dem Klienten, welcher Dämon ihn verfolgt und wer ihm letzteren auf den Leib gehetzt hat. Nunmehr stellt auf Betreiben von Herrn Y ein anderer Magier nach Erhalt des geforderten Honorars einen Opferkuchen her und zwingt durch das übliche Ritual den bewußten bösen Dämon in den Kuchen, das ist sein Torma. Der magischen Gewalt des Zauberers muß es nun gelingen, den vom Gegenzauberer ausgesandten Dämon zu Herrn X zurückzuschicken.

So geht der Kampf hin und her. Hat doch auch inzwischen Herr X in dem Bewußtsein, daß sein Gegner den Dämon abwehrt, seinen Zauberer beauftragt, diesen sofort wieder im Torma einzufangen. Ist das geschehen, werden dem Dämon vom Magier so lange Vorhaltungen gemacht, bis der böse Geist wieder in die Gewalt seines ersten Meisters gekommen ist. Dann erst wird er aufs neue auf Y losgelassen.

Der Zauberer des Herrn Y ist jedoch ebenso wachsam wie der des Herrn X. Sein Sachwalter fängt den armen Dämon also wieder in sein Torma ein, peinigt ihn und läßt ihn am Feuer kohlen, um ihn zur Rückkehr zu Herrn X zu zwingen.

Dieses Wechselspiel kann sehr lange dauern. Je länger es dauert, um so unangenehmer soll der Dämon werden. Wehe demjenigen der beiden Gegner, der in diesem Kampfe der Zauberer unterliegt! Der wütende Unhold wird den Unterlegenen schwer heimsuchen! Die Tibeter sind fest davon überzeugt, daß ihnen von der einen oder andern Seite Dämonen geschickt werden. Deshalb erscheint ihnen dieses Spiel mit seinen Riten und Zeremonien ganz selbstverständlich. Sie werden regelmäßig vollzogen, wenn sich ein Unglücksfall ereignet hat.

Nach diesem Ausflug in das Gebiet der Tormas zuerst noch einige allgemeine Worte über die aus Holz gebauten Vertreter dieser Opfer, die längs des Tschilkhor (Sk. 387) aufgerichtet zu werden pflegen.

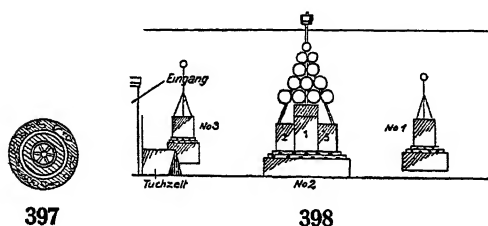
Die Mönche des Klosters, die nicht nur nach ihrer Nationalität, sondern auch nach ihrer engeren Heimat in Landsmannschaften eingeteilt sind, wetteifern bei dieser Gelegenheit untereinander, das schönste Torma und die glänzendste Beleuchtung im ganzen Kloster zur Vorführung zu bringen.

Bei allen Tormas das gleiche Bild. Hinter einem Tisch ragt in spitzem Dreieck der mehrere Meter hohe Aufbau empor. Wie bei den großen Opfergebilden, bestehen auch hier die einzelnen daran befestigten Scheiben aus Holztellern, die die Lamen mit farbiger, dickflüssiger Butter, dem Dschugmar, zu bemalen pflegen, die in der Kälte rasch erstarrt und dann das Aussehen von Wachs annimmt. Die Scheiben der kleineren Aufbauten sind alle schwarz grundiert, haben im allgemeinen einen Durchmesser von 50 bis 60 cm und sind auf der Rückseite schwarz; den Rand ziert eine grün und rotbraun ornamentierte Borte. In der Mitte der Scheibe kann man die gleichen Sinnbilder in Braun erkennen, wie wir sie schon bei den Tschödpas kennengelernt haben



(Sk. 397). Die Spitze der meisten dieser kleinen Tormas wird von einem Stock mit gelbem Tuchschild gekrönt. Ist doch Gelb nicht nur die Farbe der reformierten Kirche, sondern nach chinesischen Begriffen, die naturgemäß die Vasallenstaaten des Reiches der Mitte selbst nach dieser Richtung hin beeinflußt haben, auch die Farbe der Bevorzugung und Auszeichnung durch ehemals kaiserliche Huld.

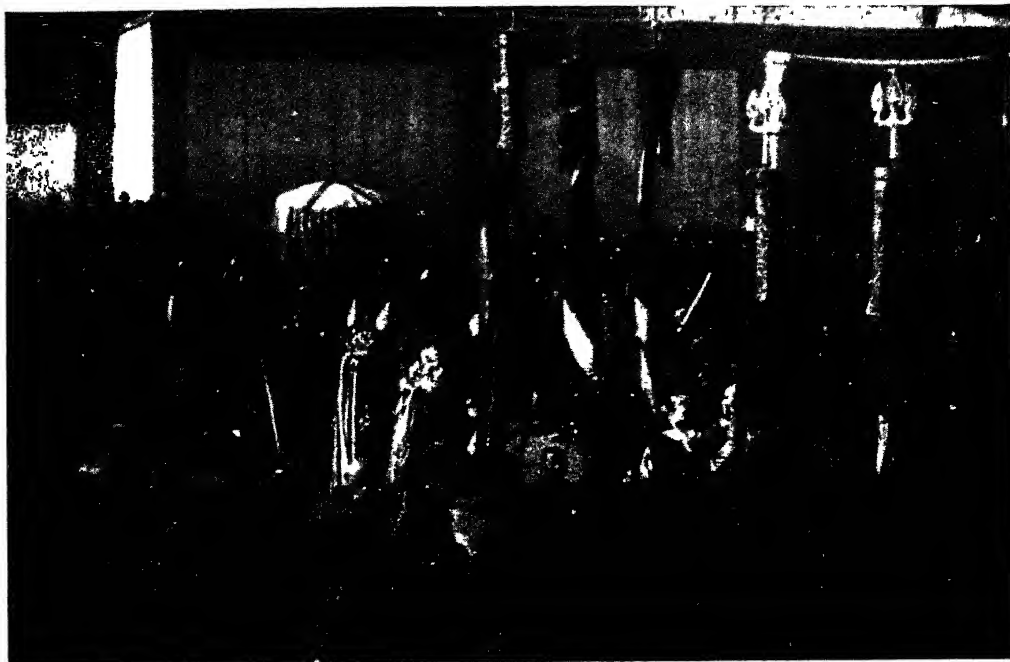
Den Bildhintergrund bilden Wolken, Bäume, Blumen, Ornamente sowie das heilige Rad, ferner Umschriftungen in tibetischen Buchstaben. Von dieser geschmückten Fläche heben sich Relieffiguren aus Butter ab in Form von Menschen, Göttern und Tieren, von Blumen und Vasen, denen sämtlich eine symbolische Bedeutung zukommt. Sie lassen sich zum Teil ohne weitere Schwierigkeit in die schon genannten Gruppen der „acht glückbringenden Zeichen“ und der „sieben Kostbarkeiten“ einreihen. So stellen z. B. die zur ersten Gruppe gehörigen Blumen Lotosblüten vor, das Unterpfand des heilbergenden Nirvāṇa<sup>1302</sup>), und die genannten Vasen Bumba, den unerschöpflichen und vollen Schatz aller Wünsche<sup>1303</sup>). Zur zweiten Gruppe gehört wiederum die Figur eines Elefanten, von den Tibetern Langtschen oder Langpotsche<sup>1304</sup>) genannt. Er trägt auf seinem Rücken das Rad, diesmal eines mit acht Speichen. Damit soll nach einer Erklärung angedeutet sein, daß dies allen Buddhisten heilige Tier — man denke an die



weißen Elefanten in Siam — die 84000 Bücher der Lehre Buddhas trägt und somit als Wahrzeichen der grenzenlosen Entfaltung der Religion dient. Nach einer andern Auffassung kann der Elefant seinen Reiter ohne Fährlichkeiten und mit Windeseile an jeden gewünschten Ort schaffen. Auch wird ihm die Fähigkeit zugeschrieben, alle ihm unterwegs begegnenden Feinde zu zermalmen<sup>1305</sup>). Wie weit die Verehrung für den Elefanten gerade bei den Anhängern des Lamaismus geht, von denen die meisten doch wohl noch nie ein solches Tier zu Gesicht bekommen haben, erhellt aus einer Bemerkung des russischen Mönchspriesters Mefodij. Darnach stellen die Kalmüken des Wolga-Gebiets und des Gouvernements Stawropol nicht nur in jedem ihrer großen Klöster, sondern selbst in den meisten mitführbaren Götterhütten außer der üblichen kleinen Altarfigur des Elefanten noch eine größere aus Papiermasse auf<sup>1306</sup>). Ein weiteres Tier aus der Gruppe der „sieben Kostbarkeiten“, dem wir gleichfalls häufig unter unsern plastischen Butterbildern begegnen, ist das „Pferdeklenod“, eine Pferdefigur<sup>1307</sup>), die einen magische Kräfte bergenden Wunschedelstein, im Sanskrit Cintāmaṇi<sup>1308</sup>) genannt, trägt. Der Stein ähnelt, von weitem betrachtet, in seiner Fassung<sup>1309</sup>) sehr der Darstellung des „Inbegriffs der zehn Fähigkeiten“, jenem symbolischen Monogramm, von dem gelegentlich der Schilderung des Klosters die Rede war.

Im Nachstehenden ist eine kurze Beschreibung der einzelnen kleinen am Tschilchor stehenden Torma-ähnlichen Aufbauten wiedergegeben (Sk. 387).

Die auf meterhohen Tischchen ruhenden Tormas Nr. 1 und Nr. 3 (Sk. 398) sind vom mittleren Haupttorma Nr. 2 je 2m entfernt. Die schwarz grundierte Tafel oberhalb der mit Butterlämpchen und Opfertellern besetzten Stufen ist jeweils 1,3m hoch. Auf



Lamen

**Bild 150** Zeremonie bei der Verbrennung der Tormas auf dem Marktplatz bei den Acht Tschorten (26). Links neben Schirm steht das Lama-Orchester



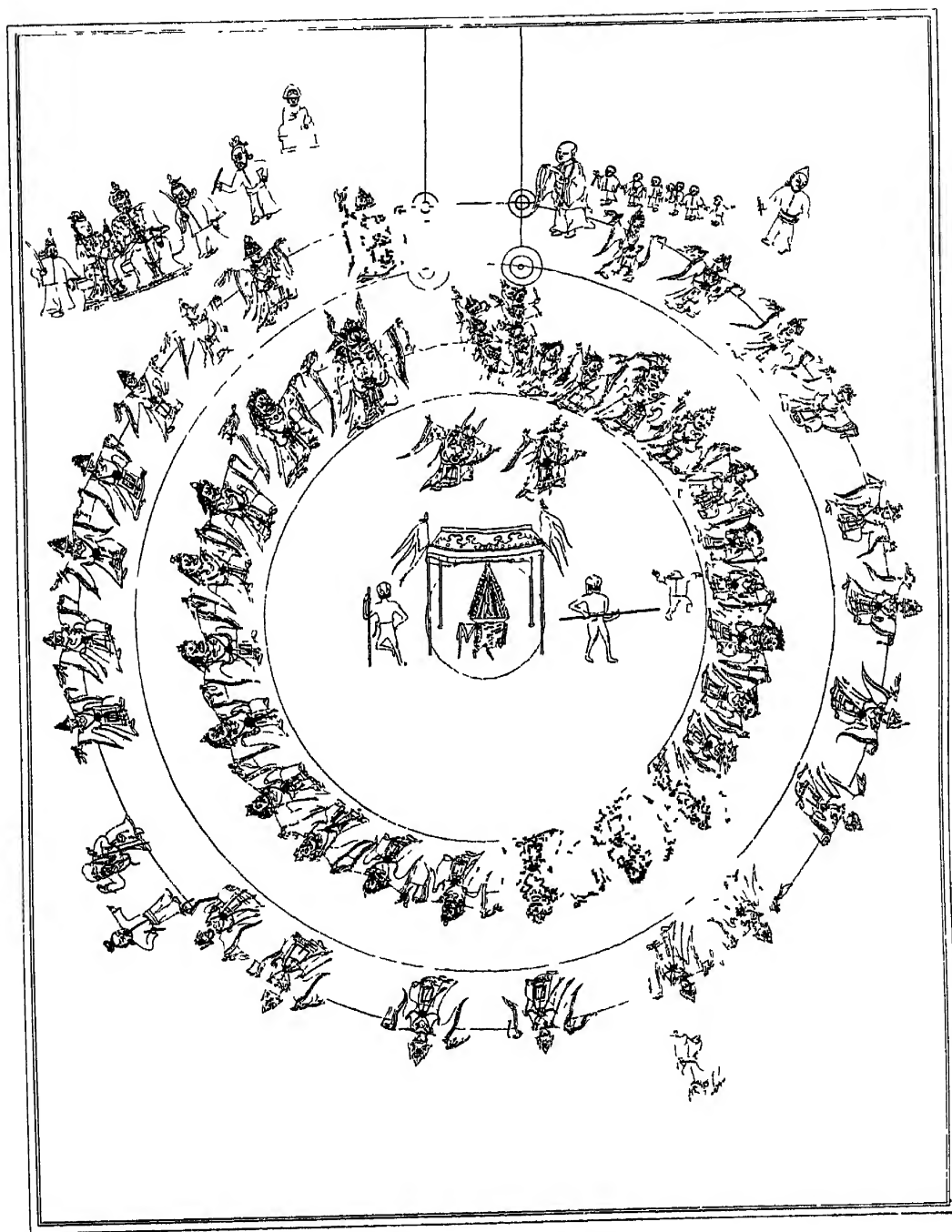
**Bild 151** Tanz der Göttermasken auf dem Marktplatz bei den Acht Tschorten (26) kurz vor der Verbrennung der Tormas



**Bild 152** Verbrennung der Tormas auf dem Marktplatz vor den Acht Tschorten



**Bild 153** Der Khampo (unter Schirm, mit spitzer Mütze, links neben Säule) begibt sich nach seinem Thron in der Mani-Galerie (16). Neben dem Khampo dessen Begleitung im Festornat



**Bild 154**    Schematische Darstellung des Tscham-Tanzes  
 (Entnommen aus Pozdnejevs »Skizzen«)

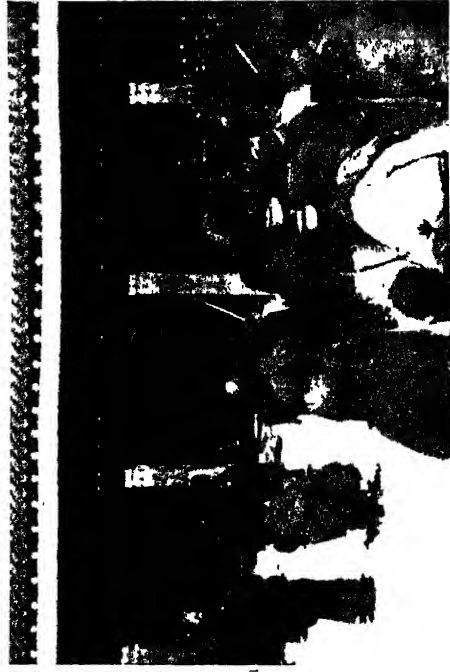


Bild 155 Zuschauer und Polizeilamen im Tschö-ra



Bild 156 Prozession mit Khampo betritt das Tschö-ra.  
Im Hintergrund Mani-Galerie (16)

12 22 16 3

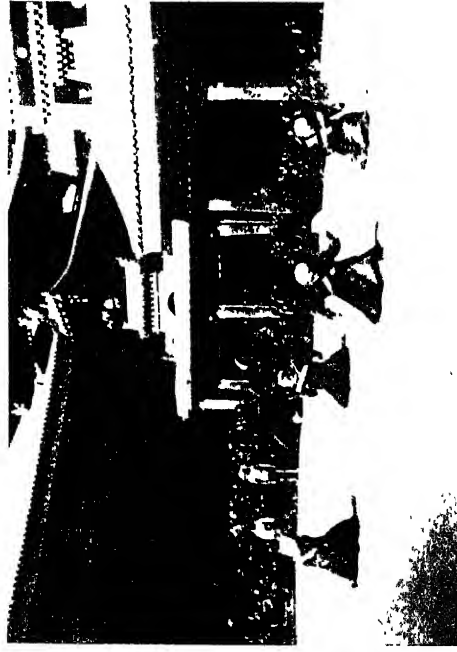


Bild 157 Tscham. Tanz der Atsaras

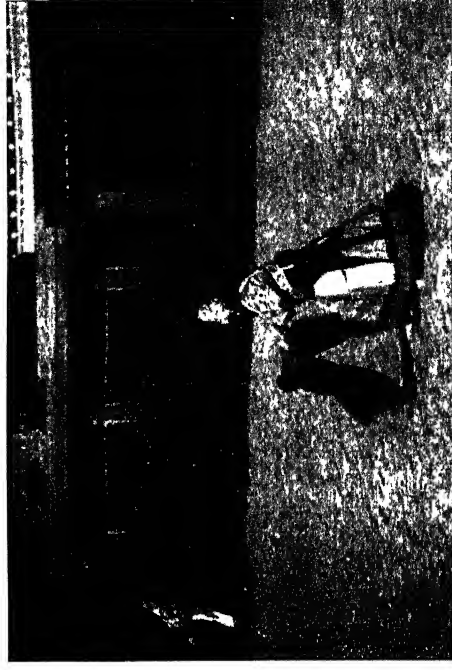
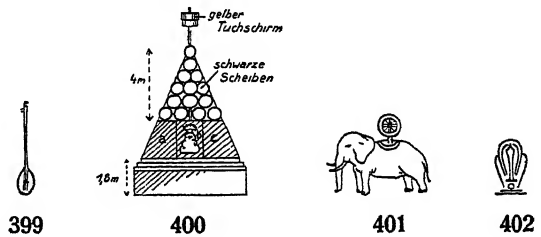


Bild 158 Tscham-Tanz. Ein Atsara entführt Novizen nach dem  
Tempel der Tausend Buddhas

ihr sitzt ein flaches Butterrelief, das einen fahnen- bzw. standartenschwingenden Reiter darstellt.

Torma Nr. 2, das höchste dieser Gruppe, sitzt auf dem rückwärtigen Teil eines 1,4 m hohen Tisches. Davor 2 Stufen mit brennenden Butterlampen und Opfertellern. Der auf dem Tisch ruhende Teil des Aufbaues ist in drei Felder gegliedert. Im mittleren (1) sitzt ein feingeformter, 1,4 m hoher Buddha mit goldener Zackenkrone und Weste. Der Rücken der Figur geht in das schwarze mittlere Feld über. In der rechten Hand hält der Buddha einen Stab, in der Linken eine Gebetsschnur und zwei daran befestigte Haken. Feld 2 stellt eine Frau dar, die Gitarre (*Sk. 399*) spielt und Feld 3 eine solche, die einer Flöte Töne entlockt. In beiden Figuren erkennen wir die gleiche Gestalt des Pantheons wieder, nämlich die Göttin Sarasvatī. Ihre Erscheinung mit der Gitarre finden wir übrigens auch auf der großen Tsongkhapa-Darstellung hinter dem Titelbild. Am Torma sind beide 45 cm hohen Figuren stark bemalt. Der Hintergrund setzt sich aus Bäumen, Baumstämmen, Feldern und Bergen in den Farben Braun, Blau und Grün zusammen. Die Spitze des Aufbaues krönt ein Stock mit einem gelben, runden Tuschirm. Links von Aufbau 3 im Vordergrund ist ein Teil eines Musikzeltes zu erkennen.



Ununterbrochen nähern sich Gläubige den einzelnen Aufbauten, bei denen sich meist ein Lama aufhält, und übergeben diesem Früchte, Nüsse, in Felle eingenähte, kopfgroße Butterballen oder auch Geld, das der Lama dann auf die Stufen des Aufbaues oder in die dort stehenden Schalen legt. Während dieser Opferung berühren die Spender laut betend mit der Stirn die Opfertische.

Links vom Eingang zum Hof der Großen Klassiker-Halle stoßen wir längs der Wand auf die Tormas 4, 5 und 6.

Das Mitteltorma 5 ist in *Skizze 400* dargestellt. Bei *b* ein 1,3 m hoher sitzender Bodhisattva mit großen, kostbaren Ohringen, dünnem schwarzem, nach aufwärts gedrehtem Schnurrbart und mit Edelsteinen besetzter fein ausgeführter Krone. Alle diese Dinge bestehen auch hier aus Butter und sind in Weiß und Grün unter Verwendung von Gold und Silber in chinesischer Technik bemalt. Beiderseits des Buddha in Schulterhöhe je eine künstliche Rose mit geöffneten Blättern. *a* und *c* zeigen Flachreliefs von braunen Landschaften und grünen Wiesen. Auf diesen ist bei *a* ein grauer Elefant dargestellt mit einem Rade auf dem Rücken (*Sk. 401*). Bei *c* ist er durch ein laufendes graues Pferd ersetzt, das auf einem roten Sattel ein von einer Aureole umgebenes Schwert trägt (*Sk. 402*), das hier den Wunschedelstein ersetzen soll. Hinter Elefant und Pferd sind je zwei Figuren sichtbar, von denen eine ein Lebensrad in der Hand trägt. Die Spitzen der Tormas enden auch hier in je einer Stange mit einem gelben Rundschild.

Unmittelbar hinter der linken Ecke der Großen Klassiker-Halle steht Torma Nr. 7, das ganz Nr. 2 ähnelt, nur ist der hier dargestellte Buddha etwa 0,7 m hoch. Auch fehlen hier die schwarzen Seitentafeln und der Torma-artig angeordnete spitze Scheibenaufbau.

Zwischen Station 7 und Eingang *E* zum Tschö-ra, also im Winkel zwischen der Südflanke der Großen Klassiker-Halle und der Frontmauer des Tschö-ra treffen wir auf Tschödpa 8. Besonders hier, auf dem ebenen Platz am Rande der steil abfallenden Schlucht, drängen sich die Menschenmassen. Unter den Novizen, Lamen und Pilgern, Mongolen, eigentlichen Tibetern und Chinesen fallen die Tanguten beiderlei Geschlechts in ihren weiten Pelzmänteln und spitzen Mützen auf. Einige dieser urwüchsigen Männer tragen ihr Haupthaar in kurze Zöpfchen geflochten. Der Oberteil ihres Mantels ist über dem Leibgurt hochgezogen, so daß er ringsum blusenartig herunterhängt. Der am Gürtel der Frauen an kurzen Riemen hängende Messingschmuck klappert beim Gehen. Beide Geschlechter tragen Lederstiefel. Den Frauen sind sie meist viel zu groß, ihr Gang ist daher plump und unsicher. Das Kinnband des spitzen Hutes hängt am Unterarm, damit die Hände frei sind sowohl zu religiösem Tun als auch, um sich in dem Menschengewühl Platz zu machen. Viele Tangutinnen haben ihre Säuglinge mitgebracht und erfüllen vor allem Volk ungestört ihre Mutterpflichten. Die Familien oder Sippen rücken in geschlossenen Haufen an mit dem Mutigsten als Bahnbrecher an der Spitze. Ihm folgt seine Sippe laut betend und keilförmig nachdrängend. Diese fanatischen Gläubigen stoßen, nicht etwa aus Roheit, sondern in heiligem Eifer, alles rücksichtslos beiseite, was ihnen den Weg versperrt.

So werde auch ich sehr unsanft auf die Seite gedrängt und derart in die Menschenmasse hineingepreßt, daß ich mehr gehoben als geschoben talaufwärts bewegt werde. Auch einige Anhänger der Bön<sup>1310</sup>) werden bei dem Versuch, „gegen den Strom zu schwimmen“, von der Menschenmasse mitgerissen.

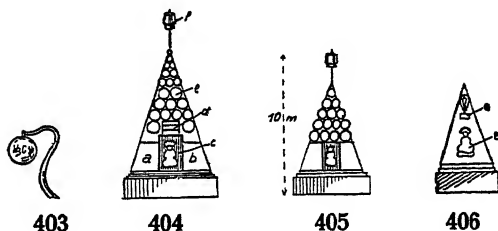
War schon das Gedränge beim Torma 7 an der schmalen Stelle längs der Schlucht bedrohlich, so nimmt es oberhalb des Tschödpa 8 lebensgefährliche Formen an. Besonders gilt das für die am vereisten Schluchtrand Befindlichen, denn sie laufen dauernd Gefahr, von der Masse in die steilufrige tiefe Rinne hinabgestoßen zu werden. Das kann leicht geschehen; denn die Polizei-Lamen schlagen unter dem Ruf „Zo-zo-zo“ andauernd mit ihren schweren, 2—3 m langen Lederpeitschen in die Volksmasse hinein, um für irgendeinen hohen Klosterbesucher oder Würdenträger den Weg frei zu machen. Bei dieser Gelegenheit erhielt auch Mrs. Hayward, die von mir hochverehrte amerikanische Missionarin, zwei Hiebe, einen über den Rücken und einen ins Gesicht. Der Dao-Tai von Si-ning-fu<sup>1311</sup>), das ist der Distrikts-Gouverneur, dem Kumbum untersteht, verfügte auf Grund dieses Vorkommnisses, daß in Zukunft chinesische Soldaten beim Butterfest die Ordnung aufrechterhalten sollen.

Ich werde unterdessen längs der an der Front der Tschö-ra-Mauer errichteten Tormas 9, 10 und 11 vorbeigeschoben. Sie ähneln den Tormas 1 mit 6.

Beim Tschödpa 12 stockt der Menschenstrom, da er jenseits des Aufbaues in der schluchtartigen Fortsetzung des Tschilchor nur langsam abfließen kann. Schließlich befinde ich mich als willenloses Glied des Menschenknäuels unter dem Tschödpa 12, das hier den schmalen Raum zwischen Schlucht und Mauerwerk des Tschö-ra ausfüllt und noch ein Stück an der Südmauer des Tschö-ra entlang läuft.

Plötzlich Peitschengeknalle und Geschrei von talwärts her: Der Khampo kommt zur Besichtigung der Butterkunstwerke. Wiederum schlagen die Polizisten rücksichtslos in die

hilflose Menge. Wenn jetzt das große Gerüst zusammenbräche, würden Hunderte von Menschen erschlagen werden. Unter Ächzen, Stöhnen, Pressen und Puffen wird nach langem Geschrei und vielen Hieben eine schmale Bahn frei gemacht, in der sich der Khampo nähern kann. Den Zug eröffnen zwanzig Novizen, die während des Festes den Buttergöttern geweiht sind. Sie tragen an krummen Stäben große, rote, kugelförmige Papierlaternen (*Sk. 403*), dann folgen Mönche mit langen Stangen, an denen Tuchbadangs und fahnenähnliche Gebilde hängen. Hinter ihnen schreitet der Gebkö mit dem eisernen Abzeichen seiner Würde, dem einige andere hohe Mönche auf dem Fuße folgen. Den Schluß macht unter einem großen gelben Schirm der Khampo selbst, ein aufrechter Mann von sehr gesetztem Wesen mit energischem Gesichtsausdruck und einem kleinen, an den Ecken hochgezwirbelten Schnurrbärtchen. Unter dem Tschödpa bleibt der Khampo lange stehen und freut sich sichtlich an der Pracht der von einem Lichtermeer überfluteten Butterkunstwerke. Immer, wenn die wackelnde Gebköfigur aus dem kleinen Häuschen des Tschödpa tritt, steigert sich die Musik zu einem Höllenlärm, der stets von einem jubelnden Aufschrei des Publikums begleitet wird. Selbst der Khampo kann sich dann eines Lächelns nicht erwehren. Nachdem er dem Gebkö seine Zufriedenheit über das Gesehene ausgesprochen hat, wird für den hohen Lama der Weg wieder gewaltsam frei gemacht.



Ich stehe in drangvoll fürchterlicher Enge neben einem kleinen Musikzelt (*Sk. 387*) dicht vor dem Hohlweg zwischen den Umfassungsmauern des Tschö-ra und dem dahinter ansteigenden Steilhang. In diesem Trichter fließt der Menschenstrom langsam in Richtung Berghang und dann an dessen Fuß nordwärts ab. Mehr tot als lebendig werde ich schließlich durch das Steintor *J* nach der Terrasse hinausgepreßt, die die Anlage des Golddach-Tempels trägt.

Vor dem gemauerten Fuß des Steilhanges (*Sk. 387*) zählen wir hier beiderseits des Haupttormas Nr. 15 (*Sk. 404*) die kleineren Nr. 13 mit 17. Das Mitteltorma Nr. 15 ist 15 m hoch; seine mit einem gelben Schirm und zwei Tuchröckchen (*F*) geschmückte Stockspitze liegt in der Höhe des Obergeschosses des Golddach-Tempels. Von dort haben die Lamden über den chinesischen Tuchschild hinweg bis zum Hang hin einen mit grünen Borten und Fransen geschmückten roten Baldachin von 3:3 m Größe gespannt. Die verschieden großen Holzscheiben dieser Tormas sind vorn schwarz angestrichen und mit Butterbildern in Weiß, Grün und Rot geschmückt. Den Mittelpunkt des Opfertisches bildet auch hier ein 1,3 m hohes Feld (*c*) mit einem Butterrelief, das einen in ein rotes, mit Gold verbräuntes Gewand gehüllten Buddha mit einer sehr fein geformten Krone vorstellt. Die Seitenfelder *a* und *b* (*Sk. 404*) zeigen auf schwarzem Grund in Halbplastik Landschaften, deren Vordergrund ein Haus mit umfriedetem Garten bildet. Die Balkone der Häuser sind mit 25 cm hohen Figuren besetzt. Im Vordergrund Reiter.

Die Tormas 13—17 sind 10 m hoch (*Sk. 405*). Ich zählte an ihnen fünf Reihen



Scheiben und an der Spitze einen Tuschschirm aus rotem und gelbem Tuch. Bei Nr. 13 sitzt vor einem in chinesischer Art bemalten Hintergrund ein 1 m hoher, sehr fein gearbeiteter Buddha auf einem mit einem roten Teppich geschmückten Thron. Der Buddha ist in ein gleichfarbiges goldverziertes Gewand gehüllt. Auch trägt er zwei große goldene Ohrringe. Bei Torma Nr. 14 ist in den Schwachreliefs der Felder seitlich des Mittelrings je ein Reh oder eine Hirschkuh sichtbar.

Die Tormas Nr. 16 und 17 gleichen 13 und 14, und diejenigen von Nr. 18 und 19, also die jenseits des Tores *K*, sind wiederum 16 und 17 ähnlich. Bei jedem dieser Aufbauten halten sich fünf bis acht Lamten auf.

Hier, an der Rückseite des Golddach-Tempels, treffe ich einen jungen achtjährigen Tulku, der von zwei Mönchen mit zuvorkommender Aufmerksamkeit geleitet wird. Ein anderer sitzt, um besser sehen zu können, rittlings auf den Schultern seines Begleiters und Lehrmeisters. Dieser Junge, bei dem mir besonders die großen Ohren und das freundliche, offene, gescheite Gesicht auffallen, deutet nach mir und erkundigt sich nach meinem Namen. Als er ihn hört, nickt er mir zu und schenkt mir getrocknete Früchte. Gemeinsam setzen wir unsern Weg fort zum Torma Nr. 20 am Tsongkhapa-Tempel. Es ist nur 1,8 m hoch und von turmartiger, kleiner Gestalt (*Sk. 406*). Bei *B* ein 0,6 m hoher Buddha, angetan mit einem goldbestickten, roten Gewand. Diese Figur zeigt die bei der Belehrung übliche Haltung, das heißt die rechte Hand ist in Schulterhöhe erhoben, und die linke liegt auf dem linken Knie. Der Rücken der Figur geht in den schwarzen, mit Gold und Grün bemalten Hintergrund über, der Blumen oder Früchte darstellt. Bei *e*, also innerhalb der Spitze des Tormas, erkennen wir ein blau und weiß gemaltes Schwert, das auf einem braunen Buch steht (*Sk. 402*).

Am gleichen Tempel, in der Nähe der Heiligen Baumgruppe, finden wir noch das 2,2 m hohe Torma 21, das ganz dem Aufbau von Nr. 20 gleicht. Der Kopf des dort den Mittelpunkt bildenden, 0,8 m hohen Bodhisattva ist mit einem schwarzen Schnurrbärtchen bemalt und mit großen goldenen Ohrringen geschmückt. Beiderseits der Figur sind im Hintergrund je eine große Blume und eine Vase in farbiger Butter dargestellt.

Die Tormas 22 und 23, die völlig demjenigen von 21 gleichen, stehen in dem tiefliegenden, ausgemauerten Gang dicht nebeneinander. Sie sind angelehnt an die Rückwand der Großen Klassiker-Halle und zeigen mit der Stirnseite zum Golddach-Tempel, befinden sich also unmittelbar am Fuße der mittleren Steintreppe, welche die obere Terrasse mit der unteren verbindet.

Torma 24 schmiegt sich mit den Rücken an die Küchenfront. Im Halbreliet des Kernstücks ist hier ein 1,2 m hoher Buddha dargestellt, dessen goldene Krone mit roten, grünen und weißen Edelsteinen besetzt ist. Den Hintergrund bilden Blumen und Vasen. Am Torma-artigen Holzgerüst drei Reihen Scheiben untereinander.

Torma 25 beim Küchenausgang ähnelt Nr. 24. Auch hier wiederholt sich die Buddha-Darstellung mit Schnurrbart und großen Ohrringen. Der Buddha hält ein Dor-dsche in der rechten Hand.

Mit Torma 26 schließt der Ring. Es ist breiter als das vorhergehende, außerdem hält hier der Buddha in der rechten Hand ein Lebensrad.

Bei dem Gedränge ist es ausgeschlossen, jedes Torma planmäßig zu untersuchen und

ausführlichere Zeichnungen anzufertigen. Auch hat dieser Besuch der Opferstätten längs des Tschilkhör so viel Zeit gekostet, daß in dem Augenblick, als ich das letzte Torma glücklich erreiche, die Butterlämpchen schon stark heruntergebrannt sind. Schon ganze Reihen dieser Lämpchen sind erloschen. Auch hat bereits die Masse der Festbesucher das Tschilkhör verlassen. Diejenigen aber, die sich gar nicht von den Wundergebilden trennen können, verziehen sich nach den höherliegenden Wegen östlich der Schlucht und genießen von dort aus noch einmal betend das Absterben des lichterfunkelnden Schauspiels.

Trotz der späten Abendstunde keucht da plötzlich schmutzüberdeckt ein riesiger, in Pelz gehüllter Mann der Bön-Sekte heran, der noch heute sein Tschilkhör vor dem Golddach-Tempel zu Ende bringen will. Novizen behaupten, dieser Mann käme aus der Mongolei. Das ist jedoch unwahrscheinlich, denn bis jetzt ist von Anhängern der Bön-Lehre im „Lande der Gräser“, wie die Mongolen selbst poetisch ihre Heimat nennen, nichts bekannt geworden. Woher dieser Mann aber auch immer gekommen sein mochte, er nötigte in seiner demütigen Frömmigkeit Ehrfurcht ab.

Nach Mitternacht haben fast alle Festbesucher das Kloster verlassen. Auch ich muß nach Lussar zurückkehren, da ein Gallensteinanfall im Anzug ist. Es ist ja auch nicht mehr viel zu versäumen, denn in einer Stunde schon werden die Mönche damit beginnen, die ganzen Buttergebilde, die Aufbauten und die Tschödpas wieder abzubrechen. Bald ruhen die langen Balken wieder an den früher genannten Stellen der Tempel und Galerien, bald werden die Seile aufgerollt, die Butterlämpchen gesammelt und die Teppiche, Bilder und Laternen nach den Tempeln geschafft sein. Die kurz vorher noch von der gläubigen Menge bestaunten Butterkunstwerke aber wandern entweder in die Schlucht, wo sie den Hunden zum Fraß dienen, oder aber sie werden an einigen besonders tiefen und kalten Stellen, die dem Sonnenlicht entzogen sind, für das nächste Jahr aufbewahrt.

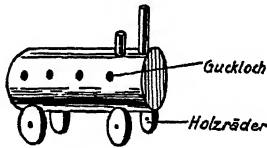
Das Butterfest ist zu Ende.

Wenn die Pilger, die in den Unterkunftsstätten von Lussar oder an den Biwakplätzen zwischen diesem Ort und Kumbum nächtigen (*Bild 136*), am nächsten Morgen nach dem Platz des Butterfestes zurückkehren, werden sie erstaunt sein, daß nichts mehr an das Fest erinnert und daß das Kloster wieder sein gewöhnliches Gewand trägt.

Wohl hat das Butterfest rein äußerlich sein Ende gefunden, aber die Feststimmung zittert noch in den Gemütern der Besucher nach, und diese Stimmung muß sich austoben auf dem Jahrmarkt, der noch ein oder zwei Tage bestehen bleibt. Er wird jedes Jahr auf dem westlichen erhöhten Ufer des Kumbum-Baches abgehalten, und zwar vornehmlich auf dem oberen Platze zwischen dem Blumentempel (Klassiker-Halle) und dem Klostertor, dann aber auch dicht außerhalb des Klosters längs des nach Kumbum führenden Weges. Auf diesem Jahrmarkt treffen wir die Vertreter der verschiedensten Völker; hier werden neue Freundschaften geschlossen, Tauschgeschäfte gemacht, Reit- und Tragtiere verkauft und gekauft, ebenso Lebensmittel für die lange Karawanenreise nach Urga oder Lhasa und Bestellungen auf Lieferung von Wolle oder Jakhäuten entgegengenommen.

Besonders lebhaft ist in der Gegend der „Acht Tschorten“ das Getriebe. Dort sind an der niederen Grenzmauer oberhalb des steilen Kumbum-Ufers mit Front zum Kloster Verkaufsstände aufgeschlagen, in denen Tuche, Bücher, rohes und gekochtes Fleisch,

Fleischpasteten, Obst, Eisenwaren, Messer, Mützen, chinesische Bilder und Schmuck zum Kauf ausgelegt sind. An anderer Stelle werden einheimische Ackergeräte feilgehalten, dann Stiele für Eisenschaufeln, solche ganz aus Holz, Pflüge, Holzsättel, Stricke und Balken. „Fliegende Küchen“ gibt es zu Hunderten, selbst zwei Guckkasten, einen in Form einer Lokomotive (*Sk. 407*) und einen andern in Schiffsgestalt. Das niedliche Ungetüm führt merkwürdigerweise die deutsche Flagge. Die Besitzer dieser Schaustücke ziehen durch Ausrufen und Schlagen auf Trommeln die Aufmerksamkeit der Leute auf ihre Sehenswürdigkeiten. So ist es denn auch kein Wunder, daß die Guckkästen, in denen man minderwertige Bildvergrößerungen sehen kann, stets dicht umlagert sind. Aber auch auf dem Boden sind Waren ausgebreitet, und dann längs der Mauern und der Steilhänge, die den Klosterzugang säumen. Gerade dort, wo man ihnen nicht ausweichen kann, haben sich Bettler, Leute mit häßlichen Ausschlägen, Syphilitische, Leprakranke und Blinde niedergelassen. Sie halten ihren Bettelnapf in der Hand, murmeln ununterbrochen Gebete vor sich hin, rufen die Vorübergehenden mit hohen Titeln an und erflehen winselnd eine Gabe. Wenn sie nicht reichlich genug ausfällt, sind die Bettler auch zuweilen recht freigebig mit Schimpfnamen (*Bild 140*).



407

Plötzlich Geschrei. Volk läuft zusammen. Ein Tangute wird von einem chinesischen Kaufmann beschuldigt, ihn bestohlen zu haben. Ohne weiteres Verhör wird der Arme von einem äußerlich nicht als solchen erkennbaren Polizeibüttel mit einem Stock ins Gesicht geschlagen. Dann werden dem angeblichen Dieb durch Schergen mittels Lederriemen die Hände am Rücken festgebunden.

Noch während des Abtransportes hört man weitere Stockschläge klatschend auf den Delinquenten niedersausen.

Gleich darauf fallen zwei Mönche durch ihre Hast auf, mit der sie, von Lussar kommend, dem Kloster zueilen. Der eine hat sein Gesicht durch den Umhang verdeckt, um unkenntlich zu bleiben. Mehrere Neugierige haben sich an ihre Fersen geheftet in der Hoffnung, bald Zeuge einer Aburteilung zu sein. Es handelt sich hier nämlich um zwei Mönche, die den Versuchungen des Fleisches nicht hatten widerstehen können und, entgegen dem strengen Verbot, in Lussar ein Schäferstündchen verlebt hatten. Trotz aller Vorsicht sind die Sünder, wie ich später hörte, im Kloster von den Polizei-Lamen gefaßt und schwerer Strafe zugeführt worden. In puncto: *cherchez la femme* versteht die Klosterleitung keinen Spaß, ist doch Frauenbesuch in der Lamaserie außer an den festgesetzten Feiertagen streng verboten. Selbst während der Festzeit ist der Lama streng angewiesen, weiblichen Wesen das Betreten seiner Zelle zu verwehren. Auch die Spezialforscher des Lamaismus Pozdnejev und Cybikov bestätigen in ihren Werken die strikte Innehaltung dieser Gesetze. Nach meinen letzten Erkundigungen bezieht sich übrigens meine vor Jahrzehnten berichtete Mitteilung, daß Männer beim Frühlingsfest den Hutschmuck von Frauen an sich nahmen, um die Beraubten nachts zu persönlicher Einlösung zu nötigen, nicht auf Lamen, sondern auf mohammedanische Soldaten. Ich glaube zu dieser Rechtfertigung der Moral der Lamen um so mehr verpflichtet zu sein, als mir ein Mißverständnis bei meinem ersten Klosterbesuch im Jahre 1904 in meiner damaligen Monographie Seite 82f. Notizen in die Feder diktierte, die geeignet

sein können, den guten Ruf des Klosters als Pflegestätte lamaistischer Moral herabzusetzen.

Die eben geschilderten kleinen Tagesereignisse haben das zusammengedrängte neugierige Volk in einige Aufregung versetzt; es kostet daher etwas Mühe, seinen Weg nach dem Tal des Lussar-Baches zu bahnen, wo besonders in der Gegend des Basars von Lussar lebhafter Betrieb herrscht. An den kleinen, meist von mohammedanischen Kaufleuten geleiteten Läden drängt sich das Volk. Hier kann man chinesischen und tibetischen Schmuck kaufen, Nahrungsmittel, götterdienstliche Geräte, Gebrauchsgegenstände, Sättel, Seile, Filzdecken, Kleider und Stiefel (*Bilder 138, 139, 141, 142 und 143*). Ein Büchsenmacher hält sogar leidlich moderne Waffen feil. Im Talgrund am Fuß der 12 m hohen Lößhänge östlich des Lussar-Baches werden riesige Jakkarawanen zusammengetrieben, die Wolle aus Tibet herbeigeschafft haben (*Bild 137*). Ein reicher Tibeter hat sie dem Kloster zum Geschenk gemacht. Die Jaks werden später samt den Pferden nach den höhergelegenen Teilen des leicht ansteigenden Osthangs getrieben, wo sie noch einige noch nicht ganz abgegraste Flächen vorfinden. Auch die Kamele, die von Urga gekommen sind und im Frühjahr nach Lhasa weiterwandern sollen, machen recht unzufriedene Gesichter, denn auch für sie findet sich in Klosternähe nicht genügend Nahrung vor.

Nach einigen Stunden beginnen einige Mongolenfamilien mit ihren kennzeichnenden langen roten Gewändern und Tibeter, die Vorbereitungen zur Abreise zu treffen. Unter gellenden Rufen werden die Tiere von der Weide nach dem Tal getrieben und dort beladen. Bald verlassen schier endlose Jakkarawanen den gastlichen Ort. Die Treiber, tibetische Männer und Frauen, sitzen stolz zu Roß, erstere das waagrecht im Ledergurt steckende Schwert vor sich am Leibe. Die kleinen, flinken Pferde durchqueren geschickt und rasch das Menschengewühl. Die Luft ist gesättigt mit Staub, den die Karawane im Löß aufwühlt.

Innerhalb kurzer Zeit zerflattert das bunte Völkergemisch, das sich hier in Kumbum zur Festzeit zusammengefunden hatte, in alle Winde. Aus ganz Asien waren Pilger herbeigeströmt, selbst aus dem Europäischen Rußland Kalmüken. Den Kern der Festbesucher bildeten Mongolen und Tibeter. Aber auch die Ngolog waren gut vertreten, doch lange nicht so reichlich wie 22 Jahre vorher. Nach den Mitteilungen einer chinesischen Behörde ist dieses Nachlassen der Besucherzahl durch die schweren Niederlagen begründet, die der chinesische Amban für Tibet, der mohammedanische General Ma, bereits vor meiner Ankunft in Kumbum den Ngolog bereitet hatte. Diese Natursöhne waren dadurch scheu und furchtsam geworden. Zudem hatte der Sieger ihre Geldmittel so stark beschnitten, daß ihnen auch die Lust zum Reisen genommen war.

---

Am 1. Februar 1927 nahm ich in Kumbum an einem Festakt teil, der zwar nicht zum Butterfest gehört, hier aber geschildert werden soll, da Tormas dabei eine führende Rolle spielen. Das Bild 146 gibt eine Vorstellung vom Anmarsch zum Festplatz. Dabei werden von den Lamen auf Stangen befestigte große Tormas getragen. Diese Opfergebilde nennen die Tibeter Mator. Das Wort ergibt, wenn wir seinen Klang auf

die Schreibweise zurückführen wollen, zwei Deutungen, die beide einen Sinn haben. Einerseits kann Mator in Ma und gtor aufgelöst werden, was „Mutter“ und „Opfer“ heißen würde<sup>1312</sup>), also wohl das Opfer ersten Ranges bezeichnet, oder aber wir müssen ein schrifttibetisches dmar und gtor unterlegen, was wörtlich „rotes Opfer“ bedeutet<sup>1313</sup>). Es scheint, als ob die letztere Deutung im Hinblick auf die vorwiegend zur Geltung kommende rote oder rotbraune Farbe dieser Tormas die größere Berechtigung hat.

In den Mators pflegen die im magischen Ritual bewanderten Lamén jene Dämonen zu fangen, die von Feinden des Klosters und seiner Insassen geschickt werden. Eben darum schleppen die Lamén diese Opfergebilde aus den Tempeln heraus und bringen sie in feierlichem Zuge nach einem bestimmten Platze außerhalb des eigentlichen Klosters, wo sie verbrannt werden.

Der Verlauf dieser Prozession war folgendermaßen:

Um 2 Uhr nachmittags haben sich die Teilnehmer beim „Roten Palast“ versammelt. Unter Posaunenklängen setzt sich der lange Zug in Marsch. Zuerst geht es ein kurzes Stück auf ebenem Wege weiter. Ungefähr westlich des Palastes des Sai-to-to-wa (30)



408

wird auf der Höhe haltgemacht. Ein hoher Lama in Festtracht stellt sich in Richtung zum Golddach-Tempel auf, spricht anscheinend drei Bannformeln und schlägt dabei dreimal unter dem Geheul der Lamén zwei Tschinellen zusammen. Dann tritt er zurück und der Zug setzt den Marsch über den steilen Abhang im Zickzackweg hinunter nach dem Marktplatz fort. Der von der Prozession zurückgelegte Weg ist auf der Karte ersichtlich; er führt zwischen den mit „J“ gekennzeichneten Jamén bzw. den Karwas die rot eingezeichnete Linie entlang und biegt dann in Richtung zum freien Platz bei den „Acht Tschorten“ ab. Den ganzen Weg vom Roten Palast bis zum Ziel beschimpfen und bedrohen die Teilnehmer der Prozession unter wilden Gebärden die Dämonen, die alsbald bei den „Acht Tschorten“ den Verbrennungstod erleiden sollen.

Dort trifft zuerst die Spitze in Gestalt von drei Fahnen ein. Ihnen folgen Lamén mit Tschinellen und andern Musikinstrumenten und weitere Mönche, die mehrere Symbole auf hohen Stangen tragen. Von diesen sind einige mit künstlich geformten Totenköpfen (*Sk.* 408) gekrönt, andere mit ähnlichen Gebilden. Unterhalb der Schmuckstücke ist an der Stange ein pyramidenförmiger, reich bemalter und vergoldeter Schmuck aus Teig befestigt — das eigentliche Mator. Unter ihnen, manchmal auch unterhalb der Totenköpfe, hängen bemalte Tücher und Papiere (*B.*). Einige dieser Teiggebilde sind derart schwer behängt, daß die Tragstangen mittels Draht oder Schnüren (*A.*), die seitlich am Stangenkopf befestigt sind, gehalten werden müssen. Den Schluß des Zuges bilden Lamén, die auf Holztabletten echte und auch aus Teig nachgebildete Nahrungsmittel, falschen Schmuck und Kostbarkeiten schleppen.

Die Prozession löst sich auf dem Marktplatz auf, und die einzelnen Gruppen nehmen die in Skizze 409 wiedergegebene Aufstellung ein. Um den Teilnehmern, insbesondere dem Khampo und der Musik, die Auffindung ihrer Plätze zu erleichtern, sind diese vorher am Boden von Lamén mittels geschabter weißer Kreide kenntlich gemacht worden (*Bilder* 144, 145, 150 und 151). Auf der Skizze 409 bedeutet:



16 a

16

**Bild 159** Tscham-Tanz im Tschö-ra. Die Meister des Friedhofs

16 a

16 a



**Bild 160** Hwaschang als Zuschauer beim Tscham-Tanz. Rechts vorn ein Polizeilama mit Messingring am rechten Oberarm



**Bild 161** Tscham-Tanz im Tschö-ra. Tanz der Gattinnen der Gompos.  
Im Hintergrund Mani-Galerie



**Bild 162** Mahākāla, aus dem Tempel der Tausend Buddhas (14) heraustretend, leitet im  
Tschö-ra vor versammeltem Volk den Hauptteil des Tscham-Tanzes ein

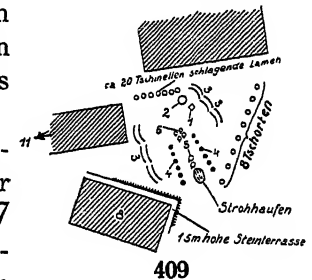
- 1 den Platz des Khampo, der unter einem gelbem Schirm (2) sitzend dem Festakt beiwohnt (*Bilder 144 und 150*);
- 3 Lamen (*Bilder 144, 145, 150 und 152*);
- 4 Fahnenträger und Träger der Symbole (*Bilder 144, 145, 150 und 151*);
- 5 zwei tanzende große Masken (*Bilder 150 und 151*);
- 6 vier tanzende kleine Masken (*Bilder 150 und 151*).

Bei 3 und 6 patrouillieren drei mit starken Stöcken bewaffnete Polizei-Lamen und halten den Festplatz vom Publikum frei.

Der feierliche Akt beginnt mit einem Tanz. Als „schreckenerregende Gottheiten“ verkleidete Tänzer umkreisen in langsamen Bewegungen nach dem Takt der Tschinellen die für die Verbrennung bereitgehaltenen Mators.

Gegen Schluß des Tanzes wird ein ausgestopfter Schimmel, dem eine schöne Satteldecke aufgelegt ist, herangeschleppt. Auf seinem Rücken sitzt, allerdings für uns nicht sichtbar, eine Gottheit, der das Verdienst zukommt, die störenden bösen Geister von den Meditierenden fernzuhalten. Wir haben von diesem Schimmel schon gelegentlich der Beschreibung des Blumentempels (Klassiker-Halle) gesprochen.

Während andere Lamen den schon vorbereiteten, manns-hohen Strohhaufen anzünden, nehmen die einzelnen Gruppen der Prozession um das Opferfeuer herum Aufstellung (*Bilder 147 und 152*). Wenn die Flammen hochschlagen, wird eins der geschilderten, auf Stangen angebrachten hohen Symbole nach dem andern unter Musik und Geschrei in die Gluten geworfen. Dabei halten sich die in der Nähe der Mators stehenden Lamen Mund und Nase zu oder tragen ein Tuch vor den Mund gebunden, um sich gegen die nach ihrer Auffassung gefährliche Ausdünstung der Mators zu schützen.



Symbolisch genommen hat der Verbrennungsvorgang den Zweck, das Kloster von den bösen Geistern und ihren Ränken zu befreien, während andererseits die Idee der Sühnung der Sünden der Klosterbewohner mit hineinzuspielen scheint.

In den Dörfern pflegt sich an die Verbrennung der in den Tormas oder Mators gefangenen Dämonen eine sehr pittoreske Szene anzuschließen. Die gläubigen Landleute springen, mit dem Säbel oder dem Messer in der Faust, in das Feuer, um die imaginären Teufel noch zu zerstückeln oder sie mindestens an der Flucht zu hindern. Die guten Leute sind dabei sehr aufgeregt und schwingen ihre Waffen mit Berserkerwut in der Luft, wobei sie einander nicht selten verwunden.

In großen Klöstern, wie Kumbum, nehmen diese Dinge gewöhnlich einen viel ruhigeren Verlauf. Nur die Hunde sind erregt; sie versuchen, aus dem Feuer Stücke des brennenden Teiges zu ergattern. Dennoch kommt es auch hier vor, daß sich die Nomaden über die Dämonen derart aufregen, daß sie sich in ihrer Wut und Verzückung zu allerhand wunderlichen Ausfällen hinreißen lassen.

Noch bevor die Mators ganz zu Asche verbrannt sind, haben die Lamen fluchtartig ihren Heimweg angetreten, dabei den Schutthaufen den sich balgenden Jungen und den Hunden überlassend. Merkwürdigerweise zeigen die erregten Mönche jetzt nach dem



Verbrennen der Mators ein ganz anderes Benehmen als vorher. Auch ihr Gesichtsausdruck ist jetzt ruhiger, ja sie beten sogar für das Schicksal der im Feuer zugrunde gegangenen Dämonen. Haben doch selbst die am Ende der Verbrennungsszene einsetzenden Ritualien den Zweck, den bösen, eben vernichteten Geistern zu einer glücklichen Wiedergeburt zu verhelfen, und zwar in dem Sinne, wie auf Seite 294 geschildert.

So stehen, wie es scheint, alle diese Zeremonien unter dem Zeichen der Vervollkommnung der einzelnen Wesen. Die Bekehrung der Dämonen, die mit dem Feuertode symbolisch bedroht werden, soll nach Angabe der Lamén oft Wunder verrichten. Ich denke da gerade an die Masken mit den monströsen Gesichtszügen, die wir bei den Tänzen näher kennenlernen werden. Diese Masken stellen zum Teil solche früheren Dämonen dar, die von einem über magische Fähigkeiten verfügenden Lama auf ähnlichen Wegen bezwungen und bekehrt worden sind. Seit dieser Umwandlung hat sich ihr Geist dem Guten zugewendet, ohne daß ihr sichtbares Äußeres sich zu wandeln vermocht hätte. Wieder andere, von Natur gute und heilige Wesen dagegen haben sich die furchterregende Maske nur zugelegt, um dadurch ihrerseits die bösen Geister abzuschrecken.

---

---

## XV. KAPITEL

### Die religiösen Tänze

#### I. Allgemeines und der Tscham in Kumbum

Eine der reizvollsten Fragen, die dem Erforscher der religiösen Psyche und der Lebensäußerungen des Lamaismus entgegentritt, sind seine kultischen Tänze. Der Tanz umfaßt alle Stufen, vom bedächtigen Reigen bis zur wirbelnden Ekstase. Er ist seinem Ursprung nach eine religiöse Handlung und durchaus nicht, was wir heute mit diesem Begriff zu verbinden gewohnt sind. Jeder, der sich etwas mit den Religionsformen der Naturvölker beschäftigt hat, weiß, welch eine hervorragende Rolle dem kultischen oder rituellen Tanz zukommt. In allen Erdteilen können wir für diese Tatsache Beispiele beibringen, bei den Indianern Nord- und Südamerikas ebenso wie bei den Negern Afrikas, bei den Südseeinsulanern und den Schamanen der unermesslichen Flächen Sibiriens. Aber nicht nur bei den Trägern schriftloser religiöser Systeme begegnen wir dieser Erscheinung, sondern auch auf den Plattformen hochstehender Kulturkreise des Altertums und bei den Bekennern starkentwickelter Buchreligionen und deren Vorstufen. Man denke an die Bajaderentänze in den Hindu-Tempeln, an den „Zikr“ der Derwische und an die rhythmischen und bisweilen in religiöse Verzückung ausartenden tanzähnlichen Bewegungen der mystisch eingestellten Vertreter des Ostjudentums, den Chassidim oder, wie man wohl zweckmäßig übersetzen würde, „Begnaden“.

Aus der Bibel wissen wir, daß „David vor der Bundeslade tanzte<sup>1314)</sup>“, und noch bis auf den heutigen Tag führen die Priester der in den Anfang des 4. Jahrhunderts zurückreichenden äthiopischen Kirche im Verlauf ihres Messegottesdienstes vor dem Thabôt<sup>1315)</sup>, der die Bundeslade versinnbildlichen soll, bestimmte Tänze unter Musikbegleitung und improvisierten Texten auf<sup>1316)</sup>. Für das christliche Mittelalter, sowohl des Abend- als auch — und dies dürfte weniger bekannt sein — des Morgenlandes, bieten die verschiedenen geistlichen Mysterienspiele ein Gegenstück. So kannte beispielsweise die orthodoxe Kirche Rußlands noch bis ins 16. Jahrhundert hinein zwei kultische Gebräuche: die „Ofenhandlung“, bei der die im Buche Daniel, Kapitel 3<sup>1317)</sup>, geschilderte Szene dramatisch wiedergegeben wurde<sup>1318)</sup>, und eine Nachbildung des Einzugs Christi in Jerusalem, wobei am Palmsonntag der Patriarch reitend seinen Einzug in Moskau hielt<sup>1319)</sup>. Rationalistisch eingestellte Religionsforscher gehen in ihren Vergleichen sogar so weit, daß sie in den Prozessionen christlicher Bekenntnisse Anklänge, besser Abklänge tanzkultischer Darstellungen erblicken.

Bei den religiösen Tänzen des Lamaismus und einigen ähnlichen in diesen Kreis gehörenden Veranstaltungen haben wir es mit einer echten Kulturscheinung zu tun. Aus dem ursprünglichen Buddhismus ist sie nicht abzuleiten. Ob das spätere Mahāyāna, das Tibet beeinflusste, auch diese Elemente mit ins Land brachte, muß eingehenden Forschungen vorbehalten bleiben. Mit Gewißheit ist aber zu sagen, daß die Tänze des Lamaismus in ihrer heutigen Form rein tibetischen Ursprungs sind<sup>1320</sup>). Ihre Existenz bedeutet wieder eins der zahlreichen Zugeständnisse, die der Buddhismus in der Form, wie er den Bewohnern des „Schneelandes“ nahegebracht wurde, an die bodenständigen religiösen Vorstellungen machte. Wenn trotzdem in den lamaistischen Mysterien ausgesprochen indische Figuren auftreten, so dürfen wir uns darüber nicht wundern; denn wir müssen in Betracht ziehen, daß oft genug den Naturgeistern Tibets ein indisches Gewand angelegt und die Dämonen des Landes erst zum Buddhismus „bekehrt“ und dann nach der Änderung in ihrem Verhalten zur „Lehre“ schließlich zu deren „Beschützern“ wurden. Für die Stichhaltigkeit der These spricht jedenfalls der Umstand, daß keine andere Entwicklungsform des Buddhismus weder im Süden noch in China oder Japan die theatralischen Darstellungen und Tänze kennt. Wenn zwar auch in diesen Ländern den Tempeln gegenüber Schaubühnen errichtet werden, um die Götter durch szenische Darbietungen zu ergötzen, und wenn wir ferner in der japanischen Mischreligion aus Buddhismus und Shintō<sup>1321</sup>) ähnliche Einrichtungen und sogar Tempeltänzerinnen<sup>1322</sup>) finden, so ist das auf Umstände zurückzuführen, die in einer andern Vorstellungswelt wurzeln. Es bleiben darum die religiösen Tänze, ferner diesen nahezu setzende Ausstattungsstücke und Umzüge allein auf das Ausbreitungsgebiet des Lamaismus beschränkt. Wir finden sie im eigentlichen Tibet, in Sikkhim und Bhutan, in den verhältnismäßig wenigen Lama-Klöstern Chinas, sowie in der Mongolei und bei den Burjaten auf russischem Gebiet. Nur die im ersten Viertel des 17. Jahrhunderts ins Wolga- und Don-Gebiet aus der Dsungarei<sup>1323</sup>) abgewanderten Oirat oder Kalmüken<sup>1324</sup>) kennen die Tänze praktisch nicht. Das ist merkwürdig: denn laut historisch verbriefter Nachrichten waren damals in den dortigen Klöstern, als dieser Volksstamm seine Heimat verließ, Tänze bereits in Übung. Vielleicht ist auch der Mangel an kultischer Entfaltungsmöglichkeit der relativen Armut der kalmükischen Klöster zuzuschreiben. Die sehr geringe wirtschaftliche Leistungsfähigkeit der einzelnen Mönchsgemeinde und ihrer „Gabenherren“ erlaubte eben einfach nicht, die zu den Tänzen benötigten Gewänder und Gebrauchsstücke anzuschaffen.

Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus sind die religiösen Tänze des Lamaismus, soweit wir uns trotz emsigen Suchens in der Literatur unterrichten konnten, abgesehen von den Erörterungen bei Waddell in seinem Buche „The Buddhism of Tibet or Lamaism“, bisher noch nicht behandelt worden. Nur in Berlin hat ein ausgezeichnete Kenner der einschlägigen Sprachen und Literaturen, Professor Lessing, der die Vorgänge auch aus eigener Anschauung kennt, diesen Gegenstand einmal in einem Vortrage behandelt<sup>1325</sup>), der aber leider nicht im Druck erschienen ist. In Wien erörterte im Jahre 1925 Dr. Bleichsteiner in der „Urania“ vor einem größeren Zuhörerkreis die gleiche Frage unter Verwendung von Lichtbildern. Auch dieser Vortrag ist leider nicht veröffentlicht worden. Eine lehrreiche und gut gebildete, allgemein verständliche Abhand-

lung<sup>1326</sup>) über die Tänze erschien — wenn die Erinnerung nicht trügt — einige Jahre vor 1900 in der „Gartenlaube“. Mehr oder minder umfangreiche Schilderungen finden sich in fast allen Büchern über Tibet und dessen Grenzgebiete, soweit in ihnen der Lamaismus herrscht. In den letzten fünf Jahren gab sich aber auch eine Reihe illustrierter Blätter, aus denen eine ganze Reihe von Ausschnitten ad rem vor uns liegt, mit diesem Thema ab. Was bildlich an Ort und Stelle mit der Kurbel — oft unter den größten Schwierigkeiten — festzuhalten war, habe ich in meinem Film „Om mani padme hum“ zu zeigen versucht. In der zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Literatur (Köppen, Grünwedel, Schulemann) beschränken sich die Mitteilungen über die Tänze nur auf einige kurze Bemerkungen. Die ausführlichsten Nachrichten hat jedenfalls Pozdnejev in seinem russischen Standardwerk<sup>1327</sup>) hinterlassen. An dieses möchte ich mich zur Ergänzung und Illustrierung meiner eigenen Beobachtungen und Erkundigungen halten. Pozdnejev hatte — und das ist für meine Ausführungen wertvoll — die Möglichkeit, sich von den Lamen selbst in ihrer Sprache Erklärungen geben zu lassen. Auch bot sich ihm Einblick in ein mongolisches Buch mit Abschnitten über die Tänze. Die Benutzung der einheimischen Literatur unterstützt wesentlich deren Deutung, doch ist es damit leider recht schlecht bestellt, denn bisher sind uns Texte nicht zugänglich geworden, und von den Titeln, die möglicherweise auf eine Behandlung des hier in Rede stehenden Themas schließen lassen, glaube ich nur einen einzigen herausgreifen zu dürfen, nämlich denjenigen, den Sarat Chandra Das in seinem Lexikon unter „Tscham-jig<sup>1328</sup>)“ mit „a book of dancing“ ohne weitere Angaben vermerkt. Einen guten Überblick ausschließlich über Tänze gibt ein von Pozdnejev benutztes Buch, die „Gesammelten Werke des Weißen Einsiedlers<sup>1329</sup>)“, aus denen später auch ein Zitat gegeben werden soll. Ist uns die einschlägige Literatur über die kultischen Tänze erst einmal voll erschlossen, dann wird sich uns in ihren mannigfaltigen Formen ein folkloristisch, ethnologisch und psychologisch bedeutsamer Einblick bieten. Eine Andeutung darüber gewährt ein privater Brief von Professor Grünwedel: „... Wie sich dieser Tsam<sup>1330</sup>) (gemeint ist ein religiöser Tanz bei den Mongolen) zu dem in Hemis<sup>1331</sup>) (in Ladakh) und zu den andern Varianten, z. B. in Peking selbst stellt, ist nicht zu bestimmen. Ich lasse die Hand davon, denn die Literatur, die zur endgültigen Lösung gehören würde, ist, wie es scheint, in den Händen der Rotmützen und zurzeit (der Brief datiert vom 9. Juli 1924) völlig unerreichbar. Es ist jedenfalls ein furchtbares Problem, über das ich Andeutungen grauenvollster Art aus andern tibetischen Büchern kenne...“

Wenn wir noch einmal zu den gelegentlichen Schilderungen der lamaistischen Tänze in Reisewerken und andern Büchern sowie in Zeitschriften zurückkehren, so muß uns dabei auffallen, daß ihre Verfasser, ohne voneinander in irgendeiner Weise abhängig zu sein, fast durchgängig den Ausdruck „Teufelstänze“ dafür gebrauchen und auch die Figuren in den Bildern entsprechend beschriften. Das ist grundfalsch und ebenso irrig wie die Vorstellungen, welche sich der Abendländer im allgemeinen vom tibetischen Volk gebildet hat. Persönliches Empfinden, herausgeboren aus der anerzogenen Gedankenwelt, hat dem Abendländer dieses Wort eingegeben.

Die Tänze in den Klöstern sind Pantomimen, also Schaustellungen, die von keinem gesprochenen Worte begleitet oder erläutert werden. Das schließt aber nicht aus, daß

ihnen Kulthandlungen und Riten vorausgehen und folgen, bei denen das gesprochene laute Gebet und die Rezitation feststehender Formeln ausgiebig Verwendung finden. Diese Bestandteile sind aber nur vorbereitende und abschließende Nebenerscheinungen.

Der Tanz stellt ein magisches Ritual vor. Zu verschiedenen Zeiten sind verschiedene Tänze vorgeschrieben, jede Sekte hat ihre besonderen Tänze, und jeder Tanz hat wieder seine eigene Bedeutung. Es gibt ungefähr fünfzig verschiedene Arten von Tänzen.

Die Masken, die den Tänzen ihren Charakter verleihen, verkörpern keineswegs Dämonen, die doch der Religion feindlich sind, sondern Gottheiten, die, um die Lehre wirksam zu schützen, das Aussehen von Schreckgestalten angenommen haben.

In Tibet gibt es zwei Arten von theatralischen Vorstellungen. Die eine gleicht fast ganz den Mysterienspielen des Mittelalters, die wir vergleichsweise eingangs dieses Kapitels herangezogen haben. Das Stück lehnt sich an buddhistische Legenden oder an das Leben tibetischer Heiliger an. Die darin auftretenden Schauspieler sind manchmal Laien. Die andere Art kommt in gewissen Klöstern, besonders im östlichen Tibet in der Provinz Kham<sup>1332</sup>) zur Anwendung. Auch bei ihnen werden Mysterien zur Darstellung gebracht, aber unter Mitwirkung von Lamén als Schauspieler. Ja es finden sich geschäftstüchtige Vertreter des Klerus, die es verstehen, die „Bühne“ zur Hebung der Einkünfte ihrer Klöster auszunutzen. So erzählt Pozdnejev von zwei Tulkus, die einige ihrer intelligenteren Lamén in der edlen Schauspielkunst unterwiesen und mit ihnen von Siedlung zu Siedlung zogen. Sie führten den Schaulustigen gegen Entgelt Mysterien aus dem Leben des bekannten Asketen Milaräpa und eines andern Heiligen vor. Das Spiel hatten sie sich selbst nach den Biographien zusammengestellt. Im übrigen gibt es aber auch ein unter dem Namen „Tscham des Milaräpa“ bekanntes theatralisches Mysterium, das, wenn die Angabe Pozdnejevs über den Verfasser des von ihm gemeinten Schauspiels zutrifft, mit dem eben erwähnten nicht identisch sein dürfte. Dieser „Tscham des Milaräpa“ verdient um so mehr unsere Aufmerksamkeit, als er nachweislich vor nicht allzu langer Zeit — nach geschichtlichem Maßstabe — in Amdo, also in nächster Nachbarschaft von Kumbum, entstanden ist und — abweichend von den reinen Pantomimen des sonst bekannten variantenreichen Tscham — auch gesprochene Partien in sich schließt. Er ist bisher nur für Labrang, das neben Kumbum hervorragendste und dieses in mancher Hinsicht sogar überragende Kloster in Amdo, nachgewiesen.

Bei den Tänzen, die in den Klöstern aufgeführt werden, herrschen verschiedene Wesenszüge vor:

1. der rein theatralische, beinahe narrenhafte,
2. der religiöse mit einem Thema, das der Erbauung der Zuschauer dienen soll, und
3. der magische. Letzterer wird selten von den Zuschauern verstanden, und nur die eingeweihten Lamén, die im Tantra bewandert sind, kennen seine Bedeutung.

Da sich die einzelnen Tänze der Lamén nach den Sekten richten, bedienen sich die Gelbmützen anderer Tänze wie die Rotmützen. Bei letzteren ist im Hinblick auf ihre Priorität und die ungleich kräftigere Entwicklung des tantristischen Elements die Anzahl der Tänze bedeutend höher anzuschlagen. Dabei ist zu berücksichtigen, daß sich diese Tänze der „Roten Mützen“ wieder nach ihren Denominationen als Njingma, Kadampa,

Kadschud, Schished, Saadscha und Dschonang<sup>1333</sup>) wesentlich unterscheiden. Endlich sind für die einzelnen Jahreszeiten bestimmte Tänze vorgeschrieben. Doch scheint das nur auf die eben genannten Denominationen der Rotmützen Bezug zu haben, während innerhalb der Gelben Kirche mehr Uniformität herrscht. So wird z. B. in Kumbum ein und derselbe Tanz mit kleinen Unterschieden mehrfach im Jahre aufgeführt. Im übrigen aber gilt als Regel, daß der Tscham als der bedeutendste dieser religiösen Tänze mit Mysteriencharakter in den meisten Klöstern an dem Tage abgehalten zu werden pflegt, an welchem er zum ersten Male eingeführt worden war<sup>1334</sup>). Er stellt also ein jährlich wiederkehrendes Fest dar. Anderswo fällt die Feier des Tscham mit andern Zeremonien zusammen. Seine Ausstattung ist dann aber nicht so pompös, wie wenn er allein zur Aufführung käme.

Wenn wir uns über die Bedeutung des Wortes Tscham näher unterrichten wollen, läßt uns leider das Lexikon im Stich, welches das Wort einfach mit „tanzen“ ohne jede nähere Bestimmung wiedergibt. Dagegen führt es an der gleichen Stelle einen zusammengesetzten Ausdruck „gar-tscham<sup>1335</sup>)“ an, worunter ein dramatischer Tanz zu verstehen ist. Dennoch scheint die Vokabel „tscham“ ausschließlich oder doch vorzugsweise das religiöse Tanzen zu bezeichnen, weil die Mongolen für die Pantomimen, mit denen wir es hier zu tun haben, nur dieses Wort, und zwar in der ihnen eigentümlichen Aussprache als „Tsam“ gebrauchen. In dieser Form ist es übrigens auch, wie so manche andere feststehende Bezeichnung des Lamaismus, zum erstenmal in die europäische Literatur übergegangen. Für den Tanz als weltliche Belustigung dagegen haben die Lamaisten einen andern Ausdruck. Erwähnt sei aber, daß Joseph F. Rock in seiner Arbeit „Life among the Lamas of Choni“, in welcher fortwährend von „Demon Dancers“ die Rede ist<sup>1336</sup>), noch verschiedene andere Bezeichnungen für die Tänze gibt, die wir angesichts der Wiedergabe in ihrer Umschriftung bisher nicht ermitteln konnten.

Das theatralische Element in den in Kumbum zur Vorführung gebrachten Tscham-Tänzen wird durch Hwaschang und die vier Atsaras dargestellt und versinnbildlicht. Hwaschang ist hier, wie wir dies später noch genauer beobachten werden, von einer Schar gleichgekleideter Knaben in gleichen Masken umgeben. Sie stellen seine Schüler, nach anderer Version aber auch seine Kinder dar, oder gar Buben, die sich über den drolligen Alten lustig machen<sup>1337</sup>). Mit der Gestalt des Hwaschang oder Hoschang hat es nicht nur im Lamaismus, sondern auch bei den chinesischen und japanischen Buddhisten eine doppelte, in bezug auf den Tscham-Tanz aber eine eindeutige Bewandnis. Was die erste Behauptung anbetrifft, so gehört Hwaschang (*Bild 160*) wenigstens für die chinesischen und japanischen Anhänger Buddhas zur Zahl der — wenn dieser Name erlaubt ist — „achtzehn Apostel“ (im Lamaismus nur sechzehn!). Sie heißen im Sanskrit Sthaviras, die „Ältesten“, bei den Tibetern Nātan<sup>1338</sup>), im Mongolischen Batu aktschinar<sup>1339</sup>) (die Fest-Verharrenden), bei den Chinesen Lohan und in Japan Rakan. Bei den Chinesen gilt Hwaschang auch als der „Dickbauch-Maitreya“ (chinesisch Ta tu-tse Mi-le Fu) und als Beschützer und Verleiher von Kindersegen. Darum ist seine Darstellung sehr häufig von kleinen Kindern umgeben. In dieser Auffassung ist er wohl ins lamaistische Pantheon hinübergekommen, mindestens kann man seine Figur, von einer Kinderschar umringt, in mongolischen und burjatischen Lama-

Tempeln nachweisen<sup>1340</sup>). In der andern auf den Tscham Bezug nehmenden Behauptung aber muß Hwaschang, obwohl sonst den Tänzern jede geschichtliche Unterlage zu fehlen scheint, als Verkörperung einer historischen Gestalt gelten, die dem Buddhismus in Tibet einst viel Unannehmlichkeiten bereitet hat. Kein Geringerer als der große Reformator Tsongkhapa sah sich veranlaßt, auch über ihn zu berichten. So heißt es im „Großen Stufenweg zum Heil“: „... Da begann der chinesische Lehrer Hoschang die wirksame Komponente der Mittel, das heißt die Notwendigkeit praktischer Übungen auf dem Heilsweg zur Erlösung, zum buddhistischen Heil, zu tadeln und jegliche Tätigkeit der Empfindungen (oder des Gefühls) zu leugnen. Dadurch tat er der Lehre völlig Abbruch. Doch ihn widerlegte nachhaltig der große Lehrer Kamalaśīla und brachte den ‚Willen des Siegreichen‘ (das heißt die Lehre Buddhas) in ein System. Erhaben steht darum seine Wohltat da<sup>1341</sup>)!“ Der Ausdruck Hwaschang oder Hoschang, der übrigens auf Tscham-Bildern und kleinen Püppchen, die ihnen nachgeformt sind<sup>1342</sup>), tibetisch mit *Ha-tug*<sup>1343</sup>), mongolisch — umschrieben — mit *Howaschang* wiedergegeben wird, ist chinesisch und bedeutet „buddhistischer Mönch“ oder „Verehrungswürdiger“. Wir haben es also zunächst mit einer allgemeinen Bezeichnung zu tun, unter der aber hier ein Hoschang namens Mahāyāna zu verstehen ist. Er griff etwa um 750 n. Chr., als Padmasambhava und Śāntarakṣita<sup>1344</sup>) in Tibet eine Art entstellten oder unnatürlichen, das heißt den mit tantristischen Elementen vermischten Buddhismus predigten, den Lehrkörper an und hatte viele Anhänger. Aus Prophezeiungen Śāntarakṣitas wußte der Hoschang, daß ihm in der Person des Kamalaśīla ein Gegner erstehen würde. Darum sammelte und verfaßte er gegen ihn eine Reihe von Traktaten. Sein Streitgespräch mit letzterem fand in Gegenwart des Herrschers und einer gewaltigen Volksmenge statt. Dabei vertrat der Hoschang Mahāyāna die Anschauung, es sei, um den Buddha-Zustand zu erlangen, durchaus nicht nötig, irgend etwas zu überlegen oder die Erscheinungen zu untersuchen, sondern es komme nur darauf an, gedankenmäßig aufzufassen, wußte man doch bei einer Überlegung oder Untersuchung niemals, ob man recht oder unrecht verfare! Der Streit endete mit einer völligen Niederlage des chinesischen religiösen Philosophen. Er überreichte dem Sieger, wie das üblich war, eine Blume und wurde mit seinen Anhängern gezwungen, Tibet zu verlassen.

Dank dem Dazwischentreten von Kamalaśīla hatte die Lehre des Nāgārjuna also gesiegt. Tibet wurde von Stund an frei vom Einfluß der chinesischen Buddhisten und ergab sich völlig den indischen Lehren. Nur in den Tänzern und vielleicht auch noch in dem bisher nicht bekannten einheimischen Schrifttum lebt das Andenken an diesen Kampf gegen die fremden Lehreinflüsse weiter. So spielt denn Hwaschang im Tscham bis auf den heutigen Tag seine groteske Rolle weiter als Zielscheibe bissigen Spotts der Tibeter. Hwaschangs Maske glückseliger Ruhe — wie wir sie auch im Gesichtsausdruck der Dickbauch-Buddha-Figuren beobachten können — bedeutet nach der Überlieferung die von ihm gepredigte Lehre, nämlich eine Art optimistischen Quietismus.

Der theatralische Wesenszug wird ferner durch die Atsaras, eine Art Clowns, repräsentiert (*Bilder 157, 164 und 169*). Das Wort Atsara ist eine den tibetischen Lautgesetzen angepaßte Umschreibung des Sanskritausdrucks Ācārya, der ursprünglich eine Ehrenbezeichnung ist und soviel wie „Lehrmeister“ bedeutet. Darum wird das Wort,



**Bild 163**      Tscham-Tanz im Tschö-ra. Die Vertreter der zweiten Form der „Meister des Friedhofs“ umtanzen das Linga



**Bild 164**      Tscham-Tanz der Gompos im Tschö-ra



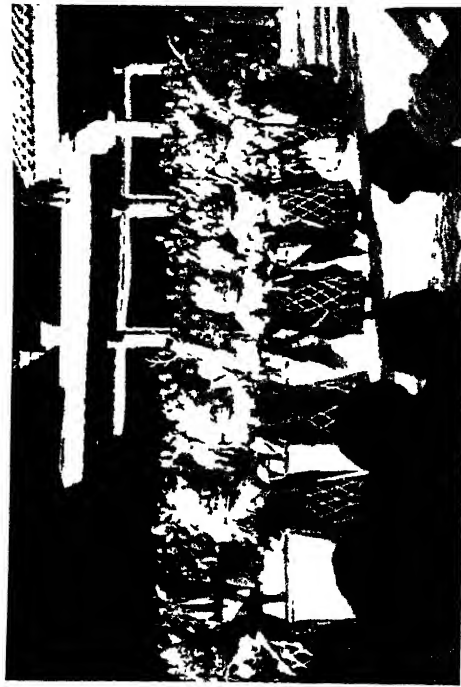


Bild 165 Tscham-Tanz der Gompos

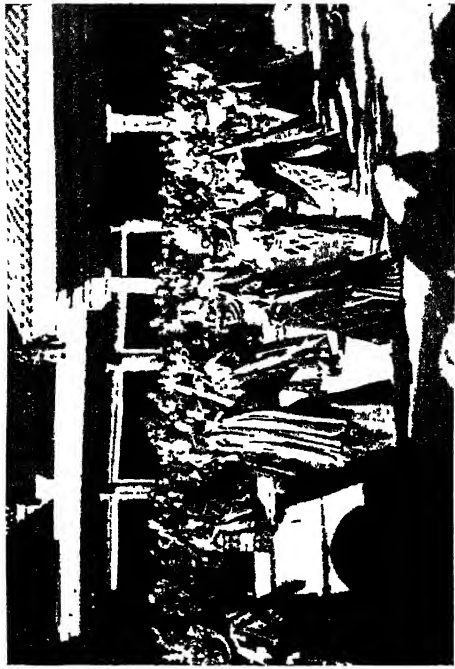


Bild 166 Tscham-Tanz der Gompos im Tschö-ra

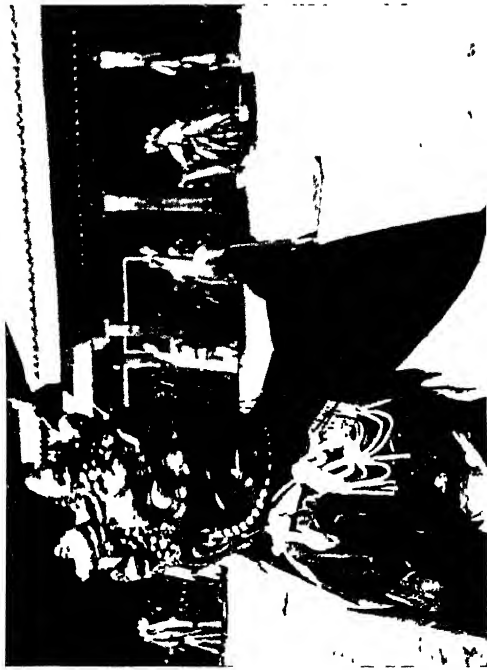


Bild 167 Tscham-Tanz. Ein Gompo



Bild 168 Tscham-Tanz der Gompos

wenn der tibetische Übersetzer seine Grundbedeutung festhalten will, durch Lobpon<sup>1345)</sup> wiedergegeben. Die Mongolen gebrauchen dafür als vollgültiges Äquivalent Bakschi oder gar Surghaghuli-in Noyan, „Fürst der Schule“. Atsara aber, als Fremdwort im Tibetischen, bezeichnet heute zunächst überhaupt den Inder, namentlich den Bengalen. Auch Sarat Chandra Das sagt darüber<sup>1346)</sup>: „the clowns in the Tibetan religious dances who are caricatures of the Indian Brahmins.“ Obgleich die Tibeter sich ihrer moralischen Schuld gegenüber den Gelehrten und Philosophen Indiens bewußt sind, machen sie doch einen Unterschied zwischen denen, die ihnen den Buddhismus brachten, und den brahmanischen Lehrern. Eben darum spielen letztere in den Tänzen die Rolle von Spaßmachern.

Der religiöse Wesenszug.

Die Zuschauer kommen zu diesen Tänzen der Lamen nicht mit der gleichen geistigen Einstellung wie zu den theatralischen Vorführungen, die von Laienschauspielern veranstaltet werden. Die Tänze der Lamen sind in den Augen und Empfindungen der Gläubigen nicht nur gewissermaßen, sondern auch tatsächlich religiöse Handlungen. Deshalb folgt man ihnen mit Achtung und Ehrfurcht.

Besonders die Vorführungen im letzten Monat des Jahres dienen dazu, die Zuschauer zu Betrachtungen über die Vergänglichkeit aller Dinge anzuregen. Ich werde eine dieser Veranstaltungen auf Grund meiner eigenen Beobachtungen schildern. Diese Tänze sollen einerseits daran erinnern, daß wiederum ein Jahr verstrichen ist und die Zeit in rasender Eile dahinfließt, andererseits den Menschen die Nichtigkeit des Lebens ins Gewissen rufen und sie an den Tod erinnern, der doch auch an den Jüngsten herantreten kann. Das Leben ist ja so kurz! In diesen Worten ist der schlichte, aber unauslöschliche Eindruck wiedergegeben, der auch mich trotz der fremden und eigenartigen Umwelt bei der bloßen Betrachtung hauptsächlich derjenigen Tänze, die von den „Meistern des Friedhofs“ oder besser „des Leichenackers“ ausgeführt wurden, unwillkürlich in Bann schlug.

Auch die lamaistische Literatur ist gleich den uns vertrauten religiösen Bekenntnissen mit den Hinweisen auf die Vergänglichkeit des irdischen Daseins nicht karg. Diese Behauptung wird durch folgendes Beispiel aus dem bereits öfter von uns angeführten „Schmuck der Erlösung“<sup>1347)</sup> erhärtet: „Die äußere Hülle der Welt ist vergänglich, ihr Inhalt, die lebenden Wesen, ist vergänglich. Wie ein Pfeil, der — vergleichsweise — durch einen vollkräftigen Mann von der Sehne geschneit wird und der, ohne einen Augenblick einzuhalten, sein Ziel erreicht, so nähert sich unser Leben unaufhaltsam dem Lande des Todes. Wie Wasser, das von einer schroffen Klippe stürzt, nicht einen Augenblick zur Ruhe kommt, so eilt auch unser Leben unaufhaltsam dem Tode entgegen . . . Wie ein Mensch, der in Fesseln geschmiedet und zum Tode verurteilt ist, mit jedem Schritt der Richtstätte näher kommt, so ist es mit unserm Leben mit jedem neuen Augenblick, mit jedem neuen vergangenen Tag und mit jeder schwindenden Nacht. Und so können wir unser Dasein nicht aufhalten, weder mit Herden noch mit Gütern, weder mit Nachkommen noch mit Verwandten oder Freunden, auch nicht mit eigenen Werken der Tugend. Wenn unter den Heiligen sogar die Pratyekabuddhas<sup>1348)</sup> und Arhats<sup>1349)</sup> ihr Leben lassen müssen, was sollen wir da erst von uns sagen, die wir des Marks entbehren wie ein Schilfrohr? Und wenn auch Überfluß an

Habe und Herden unser glücklich Los wäre und wir alle Freuden genössen, so müssen wir doch nackt und mit leeren Händen von hinnen gehn. Und wenn du die Leiche eines Verstorbenen erblickst oder deine Ohren von ihm hören oder du die Gebeine eines längst Dahingeschiedenen erschauet, dann zieh mit dir selbst einen Vergleich, denk nach und erwäge: „Auch ich entgehe diesem Gesetz und Anteil nicht!“<sup>1350)</sup>

Aber noch eine andere Absicht verfolgt der Lamaismus mit diesen religiösen Tänzen und Darbietungen. Wenn wir die Erinnerung an den Tod mit Bezug auf den Gläubigen als subjektive Wirkung des Tscham-Tanzes gelten lassen, dann hat er im Sinne der lamaistischen Dogmatik auch eine objektive Wirkung, die sich zunächst allerdings nur auf eingebilddete Größen erstreckt. Diese letzteren können für den Gläubigen unter Umständen persönliche Gestalt in den Reihen der „Feinde des Glaubens“ annehmen. Das kommt auch in dem schon oben angedeuteten Zitat aus den „Gesammelten Werken des Weißen Einsiedlers“ zum Ausdruck, das hier nach der russischen Übersetzung von Pozdnejev wiedergegeben sei: „Die Wesen, welche den Weg der geheimnisvollen Dhāraṇis beschritten haben und ihren Geist aus den Fesseln der ‚Anhänglichkeit an die Materie‘<sup>1351)</sup> (zu) erlösen (trachten), müssen auch außer der eingehenden Beschäftigung mit den grundlegenden und abschließenden (religiös-ethischen) Übungen danach streben, ihre sündhaften Handlungen aufzugeben. Darum sollen sie eifrig die Übungen der Niederwerfung, des Umkreisens<sup>1352)</sup> (der buddhistischen Heiligtümer) und des Tscham pflegen; denn alles das sind außerordentlich wirksame Hilfsmittel zum Fortschaffen von Unreinheit und Lasterhaftigkeit. Die Einrichtung des Tscham richtet durch die äußerlich wahrnehmbaren Tänze die Dämonen zugrunde, durch das inbegriffene Opfer aber erfreut sie die Buddhas der zehn Lande<sup>1353)</sup>.“

Wir sind der Ansicht, daß wir uns vom lamaistischen Standpunkt und aus lamaistischer Quelle keine bessere Erläuterung für die Zweckdienlichkeit des Tscham wünschen können. Gerade der zuletzt hervorgehobene Satz von der Wirkung des Tanzes auf die Dämonen muß als schlagender Beweis gegen die falsche Bezeichnung dieser Pantomimen als „Teufelstänze“ gelten. Daneben aber belehrt uns der angeführte Abschnitt noch über eine andere subjektive Wirkung der Tscham-Tänze — sie entfernen Unreinheit und Lasterhaftigkeit aus dem Herzen der Gläubigen. Es ist nun wohl die Meinung erlaubt, daß sich dies geradlinig aus den Empfindungen ergibt, die die Erinnerung an den Tod beim Anblick der tanzenden Skelette auslöst. Die Skelett- oder Todes-Tänzer heißen im Sanskrit Smaśānapati oder Citipati, im Tibetischen Durtod dagpo<sup>1354)</sup> und sind die „Herren oder Mächtigen des Leichenackers“ oder des „kalten Hains<sup>1355)</sup>“. Von den Mongolen werden sie einfach Chokimai<sup>1356)</sup>, „Skelett“, genannt, und zwar nach den Skelettkostümen, die sie beim Tscham am Körper tragen.

Es ist eben ein allgemein menschlicher und darum auch durch die zielbewußte buddhistische Einstellung nicht abzdämmender religiös-psychologischer Vorgang, daß so mancher verhärtete Religionsverächter bei der Erinnerung an den Tod und erst recht bei seinem Anblick aus moralischer Dumpfheit und religiöser Gleichgültigkeit aufgerüttelt und wieder seiner Pflichten gegenüber dem Göttlichen und Sittlichen eingedenk wird. Diese Vorstellungen und Absichten haben denn auch die Bildner der Tscham-Tänze veranlaßt, darin die Figuren der „Meister des Friedhofs“, und zwar in Kumbum in zwei

Formen, in andern Klöstern dagegen in mehreren, auftreten zu lassen. Sie finden sich übrigens auch sonst häufig im lamaistischen Schrifttum und besonders in der Kunst<sup>1357</sup>).

Mit dem Tode ist nach buddhistisch-lamaistischer Auffassung noch nicht alles zu Ende. In Erwartung der Wiedergeburt in eine der „sechs Wesensklassen“ irrt der Geist vorübergehend im Bardo, einer Art Fegefeuer oder Purgatorium, umher. Dieser tibetische Ausdruck, manchmal auch in der Form Barmado<sup>1358</sup>) vorkommend, besteht aus den beiden Worten *bar* = „zwischen“ und *do* = „zwei“ und bezeichnet somit den Zustand zwischen einer soeben vergangenen und der kommenden Daseinsform, also zwischen Tod und neuer Wiedergeburt. Der Zwischenzustand, von den Mongolen als „*Dsaghuratu*“, aber nicht in Anlehnung an die ursprüngliche tibetische Bedeutung wiedergegeben, soll nach lamaistischer Auffassung, laut einer Mitteilung von Sarat Chandra Das<sup>1359</sup>), von kürzerer oder längerer Dauer sein. Gewöhnlich wird sie mit 49 Tagen angenommen, wie denn auch bei den Totenriten diese Zahl eine Rolle spielt. Auf keinen Fall aber können wir in unserm Sprachgebrauch diese zeitlich-räumliche Spanne „Hölle“ nennen; denn die Lebewesen, die sich an diesem Orte der Schmerzen aufhalten und noch dazu auf eine verhältnismäßig kurze Dauer — die lamaistische Höllenliteratur rechnet mit ganz andern Zeiträumen — bleiben dort ja nicht ewig. Nachdem sie nämlich ihre kurze Strafe abgebußt haben, sterben sie auch für das Bardo endgültig und werden dann anderwärts wiedergeboren. Einige Sekten zählen innerhalb dieses Reinigungs- und Läuterungsortes für die Seelen fünf, andere wieder sechs oder sieben Staffeln. Über das Bardo gibt es, wie sich denken läßt, ebenfalls eine, und zwar in erster Linie volkstümliche Literatur. Aus dieser hat schon vor zwei Jahrzehnten der Rev. Schreve eine Probe unter dem Titel: „Ein Besuch im buddhistischen Purgatorium“ als Übersetzung aus dem Tibetischen gegeben, während wir heute Evans-Wentz ein ganzes Buch darüber verdanken, das er nach den Angaben des Lamas Kazi Dawa-Samdup zusammengestellt hat<sup>1360</sup>).

Das Bardo wird übrigens nur von den Bekennern des Lamaismus anerkannt, nicht aber von den orthodoxen Buddhisten. Die gelehrten Lamen glauben auch nicht daran, aber der Durchschnitt ihrer minder begabten Ordensbrüder ist der Meinung, daß die Tänze zur Förderung und Vertiefung auch der erwähnten religiösen Ideen in der unwissenden Menge nützlich und heilsam sind.

Das Bardo ist die Region der Sinnestäuschungen. Alles ereignet sich dort in einer nebelhaften Landschaft, durch die sich unzählige labyrinthisch verschlungene Pfade ziehen. Auf ihnen irrt der Geist, sofern er bei Lebzeiten nicht darüber unterrichtet wurde, welchem Weg er zu folgen hat, elend umher. Er muß also einen Weg einschlagen, der einer trüben Wiedergeburt entgegenführt. Während dieser Irrfahrten begegnen ihm eine Anzahl schrecklicher, absonderlich aussehender Wesen. Das sind die Figuren, in die sich die Tänzer gekleidet haben und deren Masken, wie wir bei der nachfolgenden Beschreibung des Tanzes sehen werden, Tierköpfe darstellen (*Bild 169*). Aber es gibt auch noch Wesen einer höheren Ordnung, denen die abgeschiedene Seele im Bardo begegnen kann. Das sind zunächst die Gehilfen des Yamāntaka und dieser selbst. Seine Gestalt kann, trotz ihres schrecklichen Aussehens, dem gläubigen Lamaisten nicht so furchtbar sein, wenn wir bedenken, daß unter seiner Form eigentlich die gütige Gottheit Mañjuśrī zu verstehen ist, die den Yāma, den dämonischen König des Todes, der Tibet verwüstete,

bezwang. In diesem Sinne wird er denn auch in der tibetischen Sprache Schindsched<sup>1361</sup>) genannt, was eigentlich „der gute Herr, der Vollstrecker (einer Strafe)“ bedeutet. Die Mongolen geben seinen Begriff mit dem Ausdruck „der Wilde, der die Erlösung bewirkt<sup>1362</sup>)“ wieder. Darum sind die Darstellungen Yamāntakas auch in den Tempeln so überaus zahlreich. Zu dieser Gruppe gehören auch noch gewisse andere, schrecklich dreinblickende Gottheiten mit Stierköpfen. Sie wurden einst, gleich den Tschödschongs, durch heilige Magier bezwungen und mußten dann, wie diese, das Gelübde ablegen, von nun an die Religion und ihre Anhänger zu schützen. Diese Gottheiten heißen mit einem Gesamtausdruck Gompo. Ein anderer Name für diese Wesen ist Towo<sup>1363</sup>). Daneben kommen auch noch weitere Bezeichnungen vor, denen nachzugehen hier zu weit führen würde.

Der Geist, der im Bardo irrt, muß alle Wesen, die ihm lockend und verführerisch nahen, fliehen. Logischerweise bringt ihn z. B. eine entzückende Landschaft an den Ort der Leiden, und ein herrliches Wesen wird ihm zum Führer nach Abgründen. Wer dagegen im Bardo die Schreckgestalten, wie sie uns die Tänze zeigen, nicht flieht, sondern sich ihnen anvertraut, wird glücklichen Zeiten entgegengehen. Gerade aus diesem Grunde werden den Gläubigen bei den Tänzen ähnliche Schreckgestalten gezeigt, um sie schon bei Lebzeiten an den Anblick der unheimlich anmutenden, aber gutartigen Wesen zu gewöhnen.

Ihre Masken sind also in gewissem Sinne die Verkörperungen von Göttern. Daher sind auch sie anbetungswürdig und wird auch ihnen dieselbe Ehrfurcht entgegengebracht, wie sie eigentlich nur wahren Göttern gebührt.

In eine solche Maske hat sich auch die wichtigste Person gehüllt, die am Schluß der Tänze auftritt. Es handelt sich um einen hochgewachsenen Lama, den besten Klöstertänzer, der in Kumbum entweder Mahākāla mit der schwarzen Maske (*Bilder 177, 178, 181*) oder Tamdrin<sup>1364</sup>) mit einer roten darstellt. Mahākāla, „der Große Schwarze“, heißt bei den Tibetern gewöhnlich nur Gompo<sup>1365</sup>), der „Beschützer“, eine Bezeichnung, die auch für alle seine Gehilfen gilt. Mahākāla wird auch „Herrscher über Krankheit und Tod“ genannt. Der Titel Gompo ist ihm im Hinblick auf seine Verdienste um den Bestand der Glaubenslehre verliehen worden. Seine Gestalt im lamaistischen Pantheon hat sich aus jener des Śiva<sup>1366</sup>) im Hinduismus heraus entwickelt. In den Tempeln ist seine Statue mit ‚tausend‘, mindestens aber mit einer sehr großen Anzahl von Armen dargestellt. Auch auf Mahākāla und Tamdrin trifft die Beobachtung zu, daß die Mehrzahl der tibetischen Götter zwei Gesichter hat: ein äußeres schreckliches, und ein inneres — gütiges<sup>1367</sup>). Natürlich ist das Wort „Gott“ für den buddhistischen und lamaistischen Ideenkreis nicht zutreffend, es stellt vielmehr nur einen Notbehelf dar. Deshalb haben z. B. die christlichen Missionare für unsern Gottesbegriff ein ganz anderes Wort der tibetischen Sprache gebraucht, nämlich Kotschog<sup>1368</sup>), das wörtlich die „höchste Seltenheit“ bedeutet. Unter den Mongolen benutzen sie dagegen den Ausdruck „Burchan“, der eigentlich den geschichtlichen Buddha, dann aber überhaupt jede Darstellung einer Gottheit, eines Heiligen oder Lamas bezeichnet. Wir Europäer kennen kein Wort in unsern Sprachen, das einen klaren und eindeutigen Begriff von einem Wesen des lamaistischen Pantheons gäbe. Auch handelt es sich hier bei den Hauptgestalten des Tscham tatsächlich nicht um Durchschnittsgötter, die von den Tibetern Lha genannt werden<sup>1369</sup>).

Sie stehen vielmehr hoch über diesen. Frau Alexandra David-Neel ist der Ansicht, daß die hier in Rede stehenden Wesen nicht mit den bekannten und geläufigen mythologischen Göttern identisch sind, sondern daß sie mystischen Persönlichkeiten entsprechen.

Mahākāla erscheint übrigens nur, wenn alle Phasen des Tanzes zur Darstellung kommen. Wird der Tanz gekürzt und tritt nur eine geringe Anzahl von Tänzern auf, so fällt an seiner Stelle Tamdrin die Hauptrolle zu. Gemeinsam treten Mahākāla und Tamdrin niemals in Erscheinung.

Der magische Wesenszug.

Vor Beginn des Tanzes werden durch die zuständigen Lamen gewisse Zeremonien ausgeführt. Weder das Publikum noch solche Lamen, die an dem Tanze nicht teilnehmen, sind zugelassen. Während der einzelnen Tänze, die im Hofe stattfinden, werden im Kloster Riten befolgt, die mit den Tänzen in engem Zusammenhang stehen. Es bezieht sich das hauptsächlich auf die Opfer des Sor und Linga. Besonders peinlich werden die Riten in den Klöstern der Sekten der „Roten Mützen“ beobachtet.

Auf den Bildern, die den Tanz wiedergeben, ist das magische Element durch das Opfer des Linga dargestellt (*Bilder 163, 178, 180 und 181*).

Das Linga ist ausschließlich für die Offizien schreckenerregender Gottheiten geschaffen und somit auch im Tscham-Tanze wohl am Platze. Es soll den Gläubigen augenfällig dartun, wie die furchtbaren Gestalten des lamaistischen Pantheons mit den „Feinden des Glaubens“ verfahren.

Das Wort Linga<sup>1370</sup>) ist in der Kultsprache der Lamen, wie so vieles andere, ein fremder Bestandteil. Es stammt aus dem Sanskrit, wo es Phallus bedeutet. Ihm wurde und wird ja nicht nur bei den religiösen Gebräuchen der Hindus, in- und außerhalb ihrer Tempel, sondern auch bei andern Völkern, in hervorragendem Maße bei den Japanern, hohe Verehrung gezollt. In Japan geschah dies übrigens vor nicht allzu langer Zeit noch in voller Öffentlichkeit. Mit „Linga“ in übertragener Bedeutung wird dann aber auf Grund eines nicht klar ersichtlichen Gedankenganges auch die Darstellung eines Dämonen oder eines feindlichen Wesens überhaupt bezeichnet. Das Linga war ursprünglich im indischen Kultus dazu bestimmt, in einem besonderen Brandopfer, dem Yajña, tibetisch Dschinsseg, den Flammen überliefert zu werden<sup>1371</sup>). Im lamaistischen Kultus ist daraus die Teigfigur eines nackten Menschen geworden, der alle Feinde des Glaubens darstellt und als die Verkörperung aller hauptsächlichsten Sünden gilt, die der Buddhismus kennt. Die Opferfigur wird ebenso wie das später noch zu beschreibende „Sor“ persönlich von dem Dschama, dem Tee- und Küchenmeister der Lamaklöster, der auch gleichzeitig die oft recht verwickelten Opfer herstellt<sup>1372</sup>), in den Tempel getragen und dort in der Mitte auf einen besonderen Tisch gelegt.

Ein Bild vom Wesen des kultischen Tanzes in seinen theatralischen, religiösen und magischen Zügen gibt der Tscham, dem ich am Vormittag des 14. Dezember 1926 im Hofe des Tschö-ra in Kumbum beiwohnte.

### Der Tscham-Tanz.

Der gepflasterte, vorher noch besonders gereinigte Hof südwestlich des Golddach-Tempels, das Tschö-ra, ist für die Tänze frei gehalten. Unter der Galerie und auf den

langen Steinstufen der Götter-Versammlungs-Halle sowie zu beiden Seiten des „Tempels der Tausend Buddhas“ drängt sich in beängstigender Fülle das gläubige Volk. Es mögen an dreitausend Menschen versammelt sein: Chinesen, Tibeter der Zentralprovinzen, darunter weißhaarige schöne Matronen mit verwitterten Gesichtern, Mongolen, Hirten vom Küke-nör, Setuanpas, Leute vom Ala-schan und Mohammedaner aus Kan-su und Turkestan. Die bunten Trachten geben dem Feste ein besonderes Gepräge. Besonders häufig und mannigfaltig ist die Kleidung der Tibeter. Fast jeder Bezirk unterscheidet sich vom andern durch diese oder durch die Haartracht.

Der Holzthron unter den Perlenhallen, der für den Khampo bestimmt ist, steht noch leer. Auf der Terrasse der Götter-Versammlungs-Halle sind Plätze für die Ehrengäste vorgesehen.

Die Musik sammelt sich im Schatten an der Ostfront beiderseits des noch verschlossenen Tores des „Tempels der Tausend Buddhas“. Ein Teil der Musiker der außerhalb des Schattens zu stehen kommt, sucht Schutz unter großen chinesischen, runden Schirmen, die auf der niederen Steinbrüstung stehen. Dem eben erwähnten Tempel fällt heute bei den Tänzen die Rolle eines Umkleideraumes für die Schauspieler



410

und einer Requisitenhalle zu und führt deshalb während der Tänze den Namen „Tscham-khang“, „Haus der Tänze“. Aus seinem Innern dringt Gemurmel. Endlich hat sich das aus zwanzig Musikern bestehende Orchester versammelt und in zwei Reihen mit Front zum Hofe aufgestellt. Tschinellenschläger und Trommler sitzen in der ersten Reihe auf der Terrasse (*Sk. 410*). Dahinter stehen die Posaunen- und Klarinettenbläser sowie die Zimbelschläger, von denen die ersteren beim Tanze tonangebend sind.

Die dem Fest als Zuschauer beiwohnenden Lamden sind über den ganzen Hof verteilt und zeigen sich besonders zahlreich beim „Tempel der Tausend Buddhas“ und längs der Steintreppe der Götter-Versammlungs-Halle. Sie bilden im Tschö-ra, in mehreren Reihen hintereinander kauern, einen großen Ring, innerhalb dessen die Tänze vor sich gehen werden.

Auf dem Dach der Südflanke der „Großen Klassiker-Halle“ entlocken zwei Posaunenbläser langen Tuben anschwellende und abflauende dumpfe Töne, die bedeuten, daß der Abt in feierlichem Zuge seinen Palast verlassen hat und sich dem Tschö-ra nähert.

Unter atemloser Spannung betritt er alsbald von der Schlucht her durch das Tor den Tanzhof. Kräftige, mit Stöcken ausgerüstete Lamden treiben durch Schläge die sich drängende neugierige Menge zurück, um dem Oberhaupt des Klosters die Bahn nach seinem Thron frei zu machen. Es dauert ziemlich lange, bis der Khampo in der mit farbigen Tüchern drapierten Galerie auf seinem mit Teppichen und Kissen geschmückten Thron in Buddhahaltung Platz genommen hat (*Bild 155*). Seitlich des Thrones mit Richtung gegen den Abt haben sich inzwischen in zwei Reihen die höchsten Würdenträger des Klosters und die Inkarnationen niedergelassen. Den übrigen Raum der Galerie 16a füllen die hohen Grade der Lamden.

Der Tanz beginnt.



Die Musik setzt in langsamem, feierlichem Tempo ein. Die Flügeltüren des Tscham-khang öffnen sich. Alle Augen sind dorthin gerichtet.

Die ersten Tänzer erscheinen: die „Meister des Friedhofes“, die „Herren des Leichenackers“ (*Bild 159*). Sie werden dargestellt durch behende Knaben, die mit Skelettmasken bekleidet sind und von denen das Volk behauptet, daß sie die Verstorbenen abholen und sich von Menschenleichen nähren. Diese Totenmasken tragen knappe, vorn länger gehaltene Röcke, kurze Hosen in prächtigen Farben, auf dem Gesäß einen ornamentierten Schurz und Schaftstiefel. An der rückwärtigen Schädelkappe ist ein Kopftuch befestigt, in der rechten Hand halten sie einen unterarmlangen Stock. Die Bewegung dieser Masken ist eher schreitend als tanzend. Sie wechseln langsam von einem Bein auf das andere über. Jeder Schritt wird durch Zimbelschlag begleitet. So dehnt sich dieser einförmige Tanz bis zu 15 Minuten.

Inzwischen sind zwei Spaßmacher erschienen (*Bilder 157, 170, 171 und 172*). Sie mustern kritisch die Gewänder der Tänzer oder spielen sich den Polizei-Lamen gegenüber auf und befehlen diesen durch Gesten, das andrängende Volk zurückzuweisen.

Nun ziehen sich die „Meister des Friedhofes“, und zwar einer nach dem andern, in das Tscham-khang zurück.

Schauen wir uns nun die Spaßmacher, die wir Atsaras nennen wollen, näher an! In den verschiedenen Klöstern tragen sie unterschiedliche Kostüme. Manchmal haben sie auch indischen Einschlag, was verständlich ist, wenn wir uns noch einmal vergegenwärtigen, daß „Atsara“ ein verstümmeltes indisches Wort ist. Die Maske ist dunkel. Einer der Tänzer, und zwar der mit dem roten Haupt, trägt einen Turban. Diese Kopfbedeckung gilt bei den sich zum Lamaismus bekennenden Nationen als Kennzeichen fremder Stammeszugehörigkeit. Das gilt vorzugsweise für die Anhänger des Islam<sup>1373</sup>), der bekanntlich dem späteren Buddhismus in Indien so tiefe Wunden geschlagen hat. Die Kleidung besteht aus einem Stück und fällt rockartig bis auf den Boden hinunter. Die langen Ärmel und der Rock sind mit einer Borte besäumt. Um den Oberkörper verlaufen über die Schultern hinweg kreuzweise zwei breite Bänder. Die Fußbekleidung besteht durchweg aus weißen Lederstiefeln mit hohen schwarzen Samtschäften. In der Regel treten in Kumbum vier solcher Spaßmacher auf, in andern Klöstern sind es meist sechs, die oft Khadaks in den Händen tragen. Sie zeigen einen monotonen Tanz, den sie gegen Ende des Festes wiederholen (*Bild 157*). In ihren Darbietungen sind sie an keine bestimmten Vorschriften gebunden. Alles, was sie machen, sind Stegreifschöpfungen. Sie haben oft ganz witzige, nette und komische Einfälle und ähneln in ihrem Gebaren den Clowns im Zirkus. Ganz geschickt und in spaßhafter Weise ahmen sie z. B. die philosophischen Kontroversen im „Hof der Gelehrsamkeit“, also das „In-die-Hände-Klatschen“ usw. nach (vgl. Kapitel XVI). Auch setzen sie sich auf das Steinpflaster, streiten dort miteinander, verulken sich gegenseitig, deuten mit dem Zeigefinger an die Stirn, schütteln den Kopf und beugen sich weit nach rückwärts und seitwärts, so daß sie mit dem Kopf die Steine berühren.

Dann fangen sie kleine Novizen, acht- bis neunjährige Knaben, und schleppen sie in das Tscham-khang<sup>1374</sup>), um sie dort angeblich den schrecklichen Gottheiten als Nahrung anzubieten (*Bild 158*). Einige Jungens schreien und wehren sich, wenn sie in einer nicht



gerade zarten Weise nach dem Tanzhause gezerzt werden, andere aber beherrschen sich, wenn ihnen auch die Tränen in die Augen kommen. Im Anschluß daran holen die Atsaras aus dem Tscham-khang den Hwaschang (*Bild 160*) heraus, einen alten Mann in einem langen, mit kostbaren Stickereien und einer goldenen Borte versehenen weißen Festkleid. Er trägt einen großen Kopf aus Papiermasse, der ein glückliches Lächeln zeigt. In der Hand hält er eine Gebetsschnur. In andern Tänzern, die sich inhaltlich von den hier in Rede stehenden nicht wesentlich unterscheiden, vertritt die Rolle des Hwaschang ein Greis mit langem, weißem Bart. Er ist von einer Schar gleichgekleideter Knaben verschiedenen Alters umgeben. Hwaschang, vom Publikum mit freundlichem Spott empfangen, wird auf der Ostseite des Tschö-ra ein Sitz angeboten, den er während eines großen Teils der Tänze auch beibehält.

In gewissen Klöstern der „Rotmützen-Sekten“, besonders in den kleineren auf dem Lande, gibt man den Atsaras weibliche Begleitung. Die Späße, die bei diesen Darstellungen fallen, sind oft recht anzüglich.

Posaunenstöße erklingen, ein Zeichen, daß neue Tänzer aus dem Tscham-khang zu erwarten sind. Mit großer Lebhaftigkeit erscheinen denn auch alsbald sechs weiberähnlich aufgeputzte Gottheiten mit hochgekämmten Frisuren oder einem Turban auf dem Kopf. Es sind „die Feindinnen der Menschen“ (*Bild 161*). Sie gelten als Gattinnen der Gompos höherer Ordnung (Ssimus)<sup>1375</sup> und führen in zwei Teilen einen in rhythmischen Bewegungen gehaltenen ballettartigen Tanz auf. Dabei gehen sie auch in die tiefe Kniebeuge, so daß man zuweilen das Empfinden hat, dem Schlußstück eines russischen Kosakentanzes beizuwohnen. Im übrigen zeichnen sich ihre tänzerischen Darbietungen vornehmlich durch zierliche Bewegungen der Arme aus. Drei dieser Tänzer haben gelbe, drei grüne Gesichter. Als Farbe der Gewänder herrscht Rot vor, der Zierat ist blau, weiß und grün. Die Kleider dieser und der übrigen Tänzer sowie der weniger tätigen Personen des Tscham sind aus Seide oder Atlas und durchweg mit Kunst und Geschick hergestellt, so daß sie auch einen beachtlichen materiellen Wert darstellen. In gewissen Gegenden der Mongolei, aber aller Wahrscheinlichkeit nach auch in Tibet, ist es Sitte, daß die Frauen der Fürsten und sonstigen Standespersonen nicht nur die Anschaffung der zu diesen Gewändern benötigten teuren Stoffe und Zutaten, sondern auch die Herstellung und die wahrhaft Bewunderung erregende zarte Stickereiarbeit übernehmen. Die fertigen kostbaren Kostüme werden den Klöstern zum Geschenk gemacht. Die adligen Damen nehmen aber auch die von Zeit zu Zeit notwendig werdenden Ausbesserungen vor, sie bilden also gewissermaßen eine Art „Paramentenverein“. Um Hals und Brust tragen die Gattinnen der Gompos einen reichen, weißen, perlenartigen Schmuck, daneben Elfenbeinschnitzereien. Ihre Gewandung ähnelt also derjenigen der Magier-Lamen bei Ausübung ihrer Zauberriten. Bei letzteren kommt noch ein Schmuck hinzu, der aus einem netzartigen Gebilde besteht, an dem aus menschlichen Knochen säuberlich hergestellte nußgroße Totenköpfe befestigt sind. Dieser netzartige Überwurf, der auf den Bildern 164, 165 und 170 gut zu erkennen ist, wird wie ein Schurz über der Kultkleidung getragen.

Nach Beendigung ihrer Tänze ziehen sich die Gattinnen der Gompos zu je dreien nach dem „Tscham-khang“ zurück, um sich gleich darauf wieder einzustellen und sich



Atsara

**Bild 169** Tscham-Tanz im Tschö-ra. Fabelwesen mit Elefantenrüssel. Im Hintergrund vor Götter-Versamlungs-Tempel (12) tanzende Gompos

12

16

12



16

**Bild 170** Tscham. Der Tanz der Gompos. Im Vordergrund links ein Atsara



Bild 171 Tscham-Tanz im Tschö-ra. Tanz der Gompos. Links ein Atsara



Bild 172 Tscham-Tanz. Atsaras belustigen das Publikum.  
Im Vordergrund rechts ein Polizeilama

unter die Atsaras zu mischen, die es bisher ausgezeichnet verstanden haben, das Volk zu unterhalten. Ich habe in der Tat selten so dankbare Zuschauer gesehen wie hier in Kumbum; sie lachten Tränen über die nach unsern Begriffen sehr harmlosen Späße der Atsaras.

Neue Tubarufe:

Sechs Tänzer stürzen aus dem Tschem-khang heraus. Drei von ihnen haben Hirschköpfe (*Bilder 172, 173, 174, 175, 176, 179 und 180*) und drei andere Schädel wilder Jaks (*Bilder 172 und 174*). Die ersteren wollen wir mit ihrem tibetischen Namen Schabas<sup>1877</sup>) nennen. Die letzteren halten in der rechten Hand ein Schwert, in der linken kleine Metallringe und einen Gegenstand, der wie ein Miniatur-Hirschgeweih aussieht. Die Tänzer erscheinen in weißen, gelb und rot getönten Gewändern und gelben, schwarz gemusterten Beinkleidern und schwingen sich in einem wilden, aber rhythmisch organischen Tanz, der sich gegen den Schluß bei Zimbelklang und Trommelschlag zur Ekstase steigert. Schließlich verlassen auch sie nach dem Takt der Musik zu dritt den Hof in der gleichen Richtung, aus der sie gekommen.

Auch die Spaßmacher ziehen sich jetzt zurück, doch kehren sie alsbald wieder mit einem 1 qm großen Teppich zurück, den einer von ihnen in der Mitte des Hofes niederlegt. Dabei stellt er sich absichtlich recht dumm, legt ihn immer wieder verkehrt hin, besinnt sich dann, dreht ihn noch einmal um und macht andere billige Scherze mehr. Endlich liegt der Teppich richtig. Nun breitet er zu beiden Seiten im Zwischenraum noch je einen kleineren derart aus, daß alle auf den Khampo-Thron hinzeigen.

Die Atsaras und die Gattinnen der Gompos geben sich noch einmal dem Kinderfang hin, ziehen schließlich acht Jungens an den Ohren nach dem Tschem-khang und stoßen sie durch die offene Türe ins Innere des Tanzhauses.

Wir nähern uns dem Hauptteil des Tanzes, in dem die Gompos und Mahākāla bzw. Tamdrin die führende Rolle spielen.

Mahākāla, der Beschützer Tibets, genießt in Kumbum eine so hohe Verehrung, daß er in feierlichem Zuge eingeholt wird. Zu diesem Zweck stellt sich eine Prozession zusammen und zieht in großem Zeremoniell mit den Gebkös und hohen Lamen an der Spitze zum Eingang des Tschem-khang. Voran schreiten einige Mönche mit langen massiv silbernen Stangen, an denen Räucherkerzchen befestigt sind. Hinter ihnen folgt die Musik, die aus zwei Tubabläsern und einem Lama besteht, der ein Kangling<sup>1878</sup>), eine Art Oboe, bedient.

Kräftige Posauentöne erschüttern die Luft. Zu gleicher Zeit öffnet sich das Tor des Tschem-khang, und Mahākāla wird in Tanzstellung sichtbar. Er hebt den rechten Arm hoch, und das Orchester macht einen Höllenlärm. Dann schreitet er die Steinstufen herab.

Sobald Mahākāla den Hof betritt, umkreist der feierliche Zug mit den Würdenträgern des Klosters die Tanzfläche in rhythmischen Bewegungen in langsamem Tempo, manchmal auch im Tanzschritt. Dann stellen sich die einzelnen Glieder vor Mahākāla auf, der selbst mit dem Rücken gegen das Tschem-khang im Hofe steht. Die übrigen Tänzer haben seitlich Aufstellung genommen. Während Weihrauch zum Himmel steigt, überreicht der Vertreter des Khampo Mahākāla oder, wenn dieser durch Tamdrin ersetzt ist, dem letzteren feierlich eine lange seidene Schärpe, einen Khadak. Auch die Groß-Lamen und Tulkus und hohe chinesische Würdenträger folgen diesem Beispiel. Die überreichten

Khadaks werden durch Atsaras am Hinterkopf der Gottheit befestigt (*Bild 162*). Auch Silber wird bei dieser Gelegenheit geopfert. Einige Tanguten beiderlei Geschlechts durchbrechen stürmisch den Absperrungsgürtel und nähern sich kotauend dem Hauptgott, küssen den Saum seines Gewandes und überreichen einem Atsara Khadaks mit der Bitte, sie Mahākāla zu übergeben. Andere Tibeter küssen den Rocksaum der Gompos, worauf diese den vor Glück strahlenden Gläubigen unauffällig unter Auflegung der Hand auf den Kopf den Segen erteilen. Vielleicht bedeutet diese Opfergabe einen Sühneakt der Gläubigen, der im lamaistischen Kult bekanntermaßen eine große Rolle spielt. Soll es doch früher vorgekommen sein, daß gerade bei diesen Riten-Tänzen Blut vergossen wurde.

Mahākāla (*Bilder 162, 177 und 178*) trägt eine mächtige Maske, die so groß ist, daß ihr Träger nicht durch die Augen, sondern nur durch den Mund sehen kann. Der schwarze, mit goldener und silberner Verzierung verbrämte Kopf stellt die Verbindung eines Jakhauptes und eines Teufelsschädels mit einem Schweinskopf dar. Die Maske hat drei Augen und mächtige Hauerzähne. Auf den zwei gewaltigen, nach oben zeigenden, lyraförmig angeordneten Hörnern blitzt im Sonnenlicht ein blattartiger, vergoldeter Metallschmuck, der Flammen versinnbildlicht. Zwischen den Hörnern trägt Mahākāla eine aus vergoldeten Totenköpfen bestehende Krone. Auf den drei mittleren Totenköpfen ist ein halber Donnerkeil befestigt. Am Hinterkopf sind unzählige farbige Khadaks, die fast bis zum Boden hinunterreichen, festgemacht. In der Rechten hält Mahākāla die magische Keule<sup>1879</sup>), die aus einem in Gold und Silber gefaßten Menschenschädel besteht, der reich mit Khadaks behängt ist und auf einem Gerippe sitzt. Mit der Linken umfaßt der Gott die mit Blut und Gehirn gefüllte Schädelchale eines Menschen.

Tamdrins Maske ist ähnlich, nur sind bei ihm die Hörner kleiner, und der Schädel trägt einen kleinen Pferdekopf.

Das sehr weite Gewand Mahākālas oder Tamdrins besteht aus dunkelfarbigem, seidengesticktem Brokat, über dem ein Überwurf aus Perlennetzen liegt. Die an der Öffnung 80 cm weiten Ärmel laufen nach unten in spitzen Zipfeln aus. Im übrigen entspricht die Kleidung dieser Götter derjenigen der Gompos (*Bilder 164, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176 und 178*). Diese scheußlichen Wesen sind nach Ansicht der Lamaisten früher wilde Dämonen gewesen, jetzt aber zu guten Göttern umgewandelt, die im Bardo den Seelen der Verstorbenen begegnen und sie einer glücklichen Wiedergeburt entgegenführen. Die Gompos sind allen Menschen, die ihre Hilfe suchen, besonders günstig gesinnt und begegnen ihnen freundlich. Ich zählte beim Tanz sechsundzwanzig solcher Gompos<sup>1880</sup>). Ihre Masken bestehen aus Holz oder Papiermaché und sind mit großer Kunstfertigkeit durchgearbeitet. Jede hat auf der Stirn auch ein drittes Auge. Somit vermitteln die den Gompos eigenen drei Sehwerkzeuge sowohl unser physisches als auch unser geistiges und schließlich noch das als transzendente Weisheit erklärte Schauen. Die Farben der Gesichter sind teils rot, teils weiß, gelb oder dunkelblau. In wohlbeabsichtigter, weil kultisch bedingter Weise stimmen die mit langen Fransen geschmückten Kleider der einzelnen Tänzer mit der Gesichtsfarbe überein. Auf dem Haupte tragen sie aus je fünf Totenschädeln bestehende Kränze. Die eine Hand hält eine mit Blut gefüllte Schädeldecke, die andere ein Purbu<sup>1881</sup>).

Mahākāla eröffnet den Tanz in feierlichem Auftakt. Er hält die Arme seitwärts, dann hebt er den rechten Fuß, läßt sich nach vorwärts fallen und dreht sich dabei langsam.

Die Gompos, die sich unterdessen in Zwischenräumen im großen Kreise aufgestellt haben, schließen sich dieser Drehung Mahākālas im Takte der Zimbeln an, führen also auch ihrerseits gleichzeitig eine langsame Drehung im Sinne des Uhrzeigers aus und nehmen dann in dieser Richtung im allmählichen, rhythmischen Vorwärtsschreiten den Platz ihres Nebenmannes ein. Es handelt sich bei diesem Reigen um langsame, sanfte, feierliche Bewegungen, die durch kurze Pausen unterbrochen werden. Einige vor der Galerie im Zuschauerring sitzende fanatische Gläubige sind derart von diesem Schauspiel und von Mahākāla hingerissen, daß sie aufstehen und in der Richtung auf die Maske der Gottheit mehrere K'ou-t'ous ausführen. Auch die nach vorne drängenden Neugierigen können von den Polizei-Lamen nur mit Stockschlägen zurückgehalten werden.

Nach einem fast zwanzig Minuten währenden Tanz verlassen die Gompos, sich langsam gleich Automaten drehend, den Hof und verschwinden im Tscham-khang.

Nach einer kurzen Pause bringt ein Atsara ein an den Seitenleisten mit weißen Scheiben bemaltes Präsentierbrett, das er auf den größten Teppich in der Hofmitte stellt. Auf dem Brett liegt eine 35 cm lange Puppe aus Teig, das Linga.

Erneut schmettern die Posaunen vom Dache ihre tiefen Baßtöne. Eine neue Phase setzt ein. Vier kleine Tänzer mit künstlich verlängerten Händen, blutrot gefärbten Handtellern und langen, krallenähnlichen Fingern treten auf. Es ist dies die andere Form der „Meister des Friedhofs“. An der Stirn tragen sie einen Kranz von Totenschädeln, ihre Kleider (Rock und Hose) sind in den Farben geschmackvoll zusammengestellt und mit Bändern geschmückt. Sie umtanzen das Linga (*Bild 163*) und bewegen sich dabei zum Takt der Musik nicht gerade schnell, vielmehr eckig und drehend. Ab und zu heben sie einen Fuß, schwingen die Arme und kauern sich dann rasch zur Erde nieder, um sogleich wieder hochzuschellen. Eine dieser eckigen Bewegungen gliedert sich ruckartig an die andere.

Wieder erscheinen die Gompos, diesmal aber mit Schwertern in der rechten Hand (*Bilder 168, 170, 171, 175 und 176*). Die Bewegungen werden mit der Zeit etwas lebhafter. Dann bilden die Gompos wiederum einen großen Ring, in den sich nunmehr die Schabas (*Bilder 174 und 179*) und die Jakkopftänzer, die Vertreter der zweiten Form der „Meister des Friedhofs“, sowie die „schrecklichen“ Götter, auch solche mit einem Elefantenkopf<sup>1882</sup>), einfügen. Mahākāla bewegt sich jetzt in der Kreismitte.

Von jetzt ab findet der Tscham andauernd und langsam Steigerung. Die ruckartigen Drehungen folgen einander in immer kürzer werdenden Zwischenräumen. Die Musik mahnt zur weiteren Erhöhung des Tempos, und bald erfaßt die Tänzer eine Verzückung, die kaum mehr übertroffen werden kann (*Bild 173*). Die Tuben heulen, die Klarinetten und Zimbeln klingen, und die Pauken geben das Bestmögliche her.

Da, mit einem Ruck, tritt Totenstille ein.

Mahākāla läßt sich in der Mitte des Hofes auf der großen Matte vor dem Linga mit Front zum Khampo nieder. Die Tänzer folgen an ihren Tanzplätzen dem Beispiel.

Nun kommt der Höhepunkt der Feierlichkeit: die Vernichtung des Linga.

Mahākāla beginnt mit dem Weiheritus (*Bilder 177 und 181*), legt die Hände auf

die Teigpuppe und spricht die „Wunschgebete“, die Monlam, die Tsongkhapa ausgebildet und zu einem besonderen Kult vereinigt hat. Man zählt ihrer achtzehn. Ihr Inhalt ist überall gleich. Alle gipfeln in dem einen Wunsche, „daß sich die Feinde und die Hindernisse für die Ausbreitung und das Gedeihen des Glaubens in Staub und Asche verwandeln möchten<sup>1883)</sup>“. Im Anschluß daran beräuchert Mahākāla das Linga mit besonderen Kerzen, die einen durchdringenden üblen Geruch ausströmen.

Schließlich nimmt Mahākāla ein Messer in die Hände und zerstückelt das Linga in zwölf Teile unter halblauter Hersagung folgender Worte, die von den Lamen mitgesprochen werden<sup>1884)</sup>:

„Diesen Feind, der den ‚Drei Kleinodien‘ Böses zugefügt, der seinen Lama maßlos geschmäht, der seinem Haß gegenüber dem Glauben freien Lauf gelassen, der den beseelten Wesen Qualen verursacht und seine Gelübde gebrochen hat, erschlage und töte! Trenne ihn von der Gottheit, mit der er zugleich geboren! Führe ihn zusammen mit dem Dämon, mit dem er gekommen! Scheide ihn von dem Himmelsbewohner, der sein Vater ist, scheide ihn von der Gottheit, die seine Mutter war! Scheide ihn von den Himmlischen, die seine Verwandten, und von den Göttlichen, die seine Freunde sind! Scheide ihn von der Gottheit seines Glücks! Zerschmettere ihn und sende auf ihn herab den Regen der Krankheiten, der giftigen Wunden und der Schwerter!“

Durch die Tötung des Linga sind schließlich alle bösen Geister unschädlich gemacht worden, die teils durch die Magierlamen vorher in die Teigfigur hineingebannt, teils später durch die Tänze der verschiedenen Tscham-Gruppen hineingezaubert worden waren. Die Tötung des Linga wird übrigens auch als Offizium zu Ehren der „schreckenerregenden“ Gottheiten innerhalb des Tempels vollzogen. Ich war später einmal in Nag-tschu-ka Zeuge eines solchen Götterdienstes. Bei diesem wurden die Linga-Teile am Schluß durch einen Lama, der sich Nase und Mund zuhielt, unter allen Anzeichen größten Entsetzens im Laufschrift nach außerhalb des Tempels gebracht und dort weggeworfen.

Während sich die Tänzer nach der Tötung des Linga im Ring einmal um den Hof herum bewegen und dann nach dem Tscham-khang abziehen, indes Mahākāla durch die Ehrenpforte wieder nach dem Tscham-khang zurückgeleitet wird, springen die drei Schabas (*Bilder 175, 176 und 179*) nach der Hofmitte vor und setzen in rasendem Tempo zu einem neuen Tanze an. Sie führen die wildesten Sprünge aus und gebärden sich wie toll. Dann kniet jeder dieser Tänzer auf einem der drei Teppiche nieder und führt mit seinen Hörnern wilde, ruckartige Bewegungen aus, die das Zerreißen der Leichenteile des Linga versinnbildlichen sollen (*Bild 180*). Schließlich werfen die Schabas durch immer schneller werdende kreisende Stoßbewegungen mit den Hörnern die zerstückelten Leichenteile des Linga unter das andächtig harrende Volk (*Bild 180*). Erschreckt weichen die Gläubigen aus. Niemand will von diesen üblen, unheilvollen Linga-Überresten getroffen werden. Er würde ja nur vom Bösen angesteckt und zeit lebens vom Unglück verfolgt werden!

Der Tanz ist zu Ende.

Zwei Stunden hat er gedauert. Nachdem auch die Schabas hüpfend und hopsend endgültig im Tscham-khang verschwunden sind, verläßt der würdige Abt mit feier-

lichem Geleite unter den tiefen Baßtönen der Posaunen den Hof und begibt sich zur Großen Klassiker-Halle, wo der Götterdienst seinen Anfang nimmt. Auch die Lamén nehmen ihren Weg dorthin.

Das Volk dagegen kann sich so schnell nicht von dieser weihevollen Stätte trennen, und die von heiliger Scheu und Begeisterung erfüllten Tibeter fühlen in sich noch den Drang, jetzt den Heiligtümern in den Tempeln ihre Ehrerbietung zu bezeugen. Ja sie führen jetzt sogar vor den Polizei-Lamen Dutzende von K'ou-t'ous aus! Auch setzen sie zur Steigerung ihrer Inbrunst die im Hofe aufgestellten Gebetsmühlen, nachdem sie mit der Stirn deren Zylinder berührt haben, in Schwung, lassen die Gebetsschnüre in flottem Tempo durch die Finger gleiten und wiederholen dabei unaufhörlich die kostbare, allein seligmachende Formel „Om mani padme hum“.



---

---

## XVI. KAPITEL

### Die religiösen Tänze

#### II. Zwei andere Arten des Tscham

Schon um feststellen zu können, welche Änderungen der Tscham unter anderm nationalen Einfluß erfahren hat, dürfte es von Interesse sein, einiges aus einem mongolischen Tscham-Tanz, den Pozdnejev ausführlich beschrieben hat, wiederzugeben, allerdings nur soweit es sich um abweichende Beobachtungen handelt.

Auch hier treten die Gestalten der Götter, die in diesem Tanz, abgesehen von den Skeletten, tätig eingreifen, sämtlich in ihrer „furchtbaren Form“ auf. Eine Gottheit, die in dieser Weise dargestellt wird, bezeichnet man tibetisch mit Dagsched<sup>1385</sup>), einem Ausdruck, der zum erstenmal in seiner mongolisch modifizierten Transliteration als Dokschi nach Europa gelangt ist. Die Lamaisten selbst teilen diese Gottheiten wiederum in zwei Gruppen ein, nämlich in Buddhas und Bodhisattvas. Zur ersten gehören unter andern der Höllenfürst Yamāntaka und Mahākāla, denen wir ja beiden schon begegnet sind, zur zweiten alle Tschödschongs, die wir auch bereits kennengelernt haben. Bezeichnend aber ist — und das will uns für die Tscham-Aufführungen wichtig erscheinen —, daß alle diese furchtbaren Gottheiten immer in Tanzhaltung dargestellt werden: Die Beine sind weit gespreizt, das rechte Knie ist ein wenig vorgebogen, die Arme ausgebreitet und mäßig gehoben und der Kopf nach links zurückgeworfen<sup>1386</sup>).

Für diese Gottheiten werden natürlich auch in den Tempeln besondere Feierlichkeiten und Opfer abgehalten. Bei dieser Gelegenheit tragen die amtierenden Lamten stets eine besondere Tracht, die in vieler Hinsicht an den Schnitt der Gewänder bei den maskierten Gottheiten in den Tscham-Tänzen erinnert. Auch kommen bei den Kulthandlungen Stellungen und Bewegungen der Priester vor, die die eben erwähnte Tanzhaltung markieren<sup>1387</sup>). Nach den einheimischen Berichten treten im Tscham-Tanz die Gottheiten in der Gestalt und Gewandung auf, in der sie sich den Lamten in Träumen und den Einsiedlern bei ihren Betrachtungen zu offenbaren pflegen.

Weiterhin gibt Pozdnejev Erzählungen mongolischer Mönche wieder, die besagen, daß der Tscham eingeführt worden sei, um alle der Religion gehässig gegenüberstehenden Wesen und die „Feinde des Glaubens“ dadurch in Schrecken zu setzen und zu vernichten, daß man ihnen die reale Gegenwart der Gottheiten auf Erden zeigt. Diese Auslegung deckt sich denn auch tatsächlich mit den bereits mitgeteilten Ansichten. Daß das Fest des Tscham im Gegensatz zu andern Gedenktagen des Lamaismus keine geschichtliche

Unterlage hat, erwähnten wir schon. Auch die geschichtliche Gestalt des Hwaschang kann möglicherweise als eine spätere Einschaltung mit für Tibet bedingtem Charakter angesehen werden. Jedenfalls ist Hwaschang im Tschem der Mongolen durch eine andere Figur, den „Tsaghan Ebügen“, den „Weißen Alten<sup>1388</sup>“, ersetzt.

Zwei Eigentümlichkeiten, die ich bei dem von mir geschilderten Tanz in Kumbum nicht zu beobachten Gelegenheit hatte, finden sich in der Beschreibung von Pozdnejev, zu welcher man die Abbildung 154 vergleichen möge.

Inmitten des Hofes, und zwar gerade gegenüber dem Tor des Haupttempels, ist über vier Pfählen eine Art Baldachin mit einem Überhang aus blauem, rotem und gelbem Stoff errichtet<sup>1389</sup>). An den Ecken ragen vier oder zwei Stangen mit Wimpeln hoch. Unter dem Baldachin steht ein Tischchen, mit einem Tigerfell bedeckt; darüber liegt ein seidenes Tuch. Dorthin wurde das „Sor“ geschafft (ein Opfer, auf das wir bald zu sprechen kommen werden). Es zeigt den Mittelpunkt des Kreises an. In einiger Entfernung von diesem Baldachin wird der erste Kreis des Tschem gezogen (*Bild 154*), indem man Mehl, gepulverte Kreide oder irgendeinen andern weißen Stoff auf den Erdboden streut. In größerer Entfernung hiervon werden in der gleichen Weise zwei weitere größere Kreise angedeutet. In dem so entstehenden weiten Ringe führen die maskierten Gottheiten ihre Tänze auf. Dann folgt, den Umkreis noch weiter hinausschiebend, ein ebensolcher Ring zwischen zwei weißen Kreisen, der das Betätigungsfeld für Gestalten bildet, die der Russe Pozdnejev „Schanak“ nennt. Er charakterisiert sie als Lamén, die sich der Betrachtung der Gottheit Yamántaka hingeben, der ja in diesem Mysterienspiel eine hervorragende Rolle zufällt. — „Schanak“ bezeichnet eine „schwarze Kopfbedeckung“. Diese zu tragen, ist nur eine gewisse Klasse von Zauberern berechtigt, auf die in der Verzückerung die eine oder andere Gottheit niedersteigt, wie wir das in ähnlicher Weise schon bei den Tschödschong-Orakeln kennengelernt haben. Diese Zauberer sollen über ganz eigenartige Kräfte verfügen. Daß hinsichtlich ihres Trance-Zustandes kein Schwindel mit im Spiele ist, geht aus Untersuchungen hervor, die früher russische Mediziner an einem solchen Phänomen in St. Petersburg angestellt haben<sup>1390</sup>). Diese Zauberer treten niemals — auch nicht in den Tänzen — maskiert auf. Von den beiden letzten Kreisen führt ein weiß abgegrenzter Weg zum Tor des Tempels (oben in *Bild 154*). An seinen Schnittpunkten mit den beiden Kreisen sind vier kleinere Kreise markiert, in denen die den Tempel verlassenden Masken so lange Aufstellung nehmen, bis sie zum Tanz in die für sie bestimmten Ringe treten.

Aus der Beschreibung der Kostüme der einzelnen Masken geht hervor, daß sie sich nur in Kleinigkeiten von den von mir geschilderten unterscheiden. Dagegen verlohnt es sich der Mühe, einmal den rituellen und kultischen Vorbereitungen zum Tanze selbst nachzugehen.

An dem Tage, an dem der Tschem aufgeführt wird, beginnen die Offizien im Tempel um 5 Uhr morgens. Nach dem ersten Götterdienst, der um 7 Uhr beendet ist, gehen die Lamén in ihre Wohnungen. Später versammeln sie sich zu einem zweiten Götterdienst, der um 10 Uhr beginnt und stets zu Ehren des Yamántaka abgehalten wird. Eine solche Sonderfeier dürfen wir an diesem Tage, an dem Yamántaka, der Herrscher des Hades, im Mittel- und Höhepunkt des geistlichen Schauspiels steht, mit Recht erwarten. Nach-

dem die für ihn bestimmten Rezitationen beendet sind, beginnt die Weihe des sogenannten „Sor“, das wir uns näher ansehen wollen. Mit diesem tibetischen Wort<sup>1891)</sup> bezeichnen die Lamen eine hohe, dreieckige und hohle Pyramide, die aus Teig hergestellt und mit blutroten Verzierungen bedeckt ist. Mit einem Stichel werden auf ihrer Außenfläche allerhand Figuren, wie Blumen, Kreise, feurige Zungen usw., modelliert, so daß das ganze Gebilde einem flammenden Scheiterhaufen gleicht. Auf der Spitze wird ein gleichfalls aus Teig geformter Schädel angebracht, ebenso ist den drei Ecken der Basis ebenfalls je ein Schädel vorgelagert. In die Mitte der Pyramide wird ein Pfeil gesteckt, der mit Khadaks behängt ist. An seiner Flugfeder zeigt er die Darstellung des buddhistischen Lebensrades. Das fertiggestellte Sor wird vom Dschama in höchsteigener Person in den Tempel getragen, wo er es auf einem besonderen Tisch in der Nähe des Eingangs niedersetzt. Nun werden die das Sor umgebenden Butterlämpchen und Weihrauchkerzen angezündet und Opferschälchen aufgestellt. Schließlich wird es noch mit 64 jener spitzen Teigkegelchen, die wir von der Schilderung des Butterfestes her als Begleitstücke des Tormas kennen, umgeben. Letztere heißen nach Pozdnejev tibetisch „Duk-dschuba“, was seltsamerweise „die Sechzig“ bedeutet<sup>1892)</sup>, obwohl wir eigentlich die Zahl „Dukdschu tsa shi<sup>1893)</sup>“ = 64 zu erwarten hätten.

Nun beginnt die eigentliche Weihe des Sor, wobei eine Anzahl der verschiedenen Zaubersprüche (Dhāraṇī) ausgesprochen und auf das Opfer die geheimnisvolle Kraft herabgefleht wird, alle Feinde der Religion und Hindernisse für den Glauben zu verbrennen. Im zweiten Teil des Gebets werden unter andern folgende Hymnen an das Sor gerichtet: „Das Sor, das die verhaßten Feinde und die Hindernisse in Asche verwandelt; das Sor, das die zu Staub werden läßt, die sündhafte Gelübde geschworen; das Sor, das die Kraft und Macht derer begründet, die die achtgliedrigen Gelübde abgelegt; das furchtbare Sor, das da abwendet die unziemlichen Hemmungen und Hindernisse!“ Solcher vierzeiligen Lobstrophen zählen wir im ganzen vierzig.

Nach Beendigung des Vortrages dieser Hymnen nimmt der Dschama, der auf der linken Seite des Sor steht, von dort zwei Teigkegelchen, macht mit ihnen kreisförmige Schwenkungen, je dreimal von links nach rechts und dann in umgekehrter Richtung, und legt sie auf die rechte Seite. Hier nimmt er wiederum zwei Teigkegelchen weg, mit denen er die gleiche Handlung wiederholt, und legt sie dann nach links. So geht es unter den Klängen des Lama-Orchesters fort, bis alle Teigkegelchen ihren Standort gewechselt haben. Dann folgen aufs neue vierzig Lobverse, und die Kegelchen werden wieder zurückgebracht.

Der Tempeldienst erreicht sein Ende in der Verbrennung des Opfers. Sie kann unter Umständen sofort erfolgen, beim Tscham jedoch wird sie an das Ende der ganzen heiligen Handlung verlegt.

Zu diesem Zweck wird das Opfer in feierlichem Zuge vor den Tempel getragen. Voran schreiten Lamen mit brennenden Laternen, dann solche mit schwelenden Räucherkerzen. Ihnen folgt ein Mönch mit einem Teigkegel, der zum Opfer für den „Hüter der Stätte<sup>1894)</sup>“, an der der Tscham aufgeführt wird, bestimmt ist. Ein anderer Lama trägt ein Gefäß mit Weihwasser<sup>1895)</sup>. Den Schluß macht ein Lama mit dem Sor, das unter den Klängen des Orchesters schließlich auf ein besonderes Gestell gesetzt wird.



Bild 173      Tscham-Tanz im Tschö-ra. Gompos und Schabas



Bild 174      Tscham-Tanz im Tschö-ra. Gompos und Schabas



Bild 175 Tscham-Tanz der Schabas im Tschö-ra. Im Vordergrund ein Gompo



Bild 176

Tscham-Tanz der Gompos

Jetzt beginnt die eigentliche Handlung des Tscham. Unter den Tönen des Kangling erscheinen die „Meister des Friedhofs“ in eng anliegenden, trikotartigen weißen Kostümen, auf denen durch schwarze Striche die Rippen und andere Knochen angedeutet sind. Gleichzeitig tritt eine dritte, ganz in Schwarz gekleidete Maske auf den Plan, die einen Raben<sup>1396)</sup> mit riesigem Schnabel darstellt. Er sucht sich auf das Sor zu stürzen, um es zu rauben, wird aber von den beiden Skeletten daran gehindert und von ihnen mit Stöcken verjagt. Darauf folgt an Stelle des dritten Teils der Sor-Zeremonie ein in außerordentlich schnellem Tempo vorgetragenes Orchesterstück.

Nachdem die Musik verstummt ist, tritt aus dem Tempel ein Lama, in der einen Hand eine mit Blut gefüllte Schädelschale haltend, in der andern eine mit Körnern bestreute Maṇḍala-Scheibe, auf der vier der bekannten Teigkegelchen stehen. Unter dem lauten Aufschrei „Argam“ gießt er das Blut aus der Schale über das Maṇḍala. Dann wird das Sor nach dem in der Mitte des Hofes errichteten Baldachin getragen und dort auf dem Tischchen mit dem Tigerfell und der Seidendecke niedergestellt. Die Lamen nehmen daraufhin wieder ihre Plätze ein.

Nun setzt ein Tanz der Skelette vor dem Opfer ein, wobei sie sich gegenseitig ihre Stäbe zuwerfen, um dann endlich das Sor sechsmal zu umkreisen. Am Schluß nehmen sie zu beiden Seiten des Sor Aufstellung, bleiben unbeweglich dort stehen und verjagen nur hin und wieder den Raben, der ihnen gefolgt ist und der auch jetzt noch ab und zu versucht, über das Opfer herzufallen.

Als neue Tanznummer erscheinen die Atsaras. Sie tragen das Haar in einem Büschel über dem Scheitel zusammengebunden, wie wir das als Uṣṇiṣa auf den Darstellungen der indisch-buddhistischen gütigen Gottheiten und einiger tibetischer Heiligen hin und wieder finden. Den Kreis des eigentlichen Tscham betreten sie nicht, sondern führen ihre Tänze fast unmittelbar in der Nähe des Tempelportals auf. Im späteren Verlauf der Handlung sind sie beinahe ganz untätig; sie beteiligen sich nur am Empfang der aus dem Tempel tretenden weiteren Tänzer und belustigen das Volk durch ihre Späße.

Der nächste Aufzug bringt als Vertreter und Verkörperung der weltlichen Macht den Cakravartin<sup>1397)</sup>, den Herrscher Indiens mit Gemahlin und Sohn, in Begleitung von zwei andern Atsaras mit gezückten Schwertern. Beim Empfang streuen die ersterwähnten Atsaras Blumen auf die Erde. Der Cakravartin mit den Seinen nimmt dann auf einem Diwan, und zwar gleichfalls außerhalb des Tschamkreises, Platz.

Auf das Blasen eines Muschelhorns hin tritt eine Figur aus dem Tempel, die von den Lamen als Wiedergeburt der Herrscher von Kaschmir<sup>1398)</sup> ausgegeben wird. Sie ist ziemlich einfach gekleidet, trägt aber eine Schärpe, die sonst nur Bestandteil der Standestracht der Lamen ist<sup>1399)</sup>. Die Wiedergeburt begleiten ihre sechs Söhne, deren jeder ein Musikinstrument aus dem Tempelinventar in Händen hält. Auch diesen Gestalten fällt nur die bescheidene Rolle zu, die Masken bei ihrem Auftreten zu begrüßen und ihnen Khadaks zu überreichen.

Nun zeigen sich unter Becken- und Kangling-Klängen vier Paare von ständigen Begleitern des Tschödschal<sup>1400)</sup>, des „Herrschers des Gesetzes“, aber auch des Gottes

des Todes. Sie tragen alle Totenkopfkränze und halten in den Händen Schädelschalen und den Zauberdolch. Ihre Gesichter sind von Haß und Wut verzerrt. Die Atsaras streuen vor ihnen Mehl auf den Boden. Die Tänze dieser Masken bestehen entweder in schwerfälligen, unbeholfenen Sprüngen auf einem oder beiden Füßen oder in einem Kreisen auf der Stelle.

Auf neue Beckenschläge und Kangling-Klänge hin erscheinen dann aus dem Tempel zwei Masken, und zwar die des Mahe mit dem Jakschädel<sup>1401</sup>) und die des Schaba mit dem Hirschkopf. Ihre Namen sind also die tibetischen Bezeichnungen für Jak und Hirsch. Auch sie sind Genossen des Todesgottes und werden ganz besonders dadurch geehrt, daß die Atsaras vor ihnen Blut auf die Erde gießen. Dann folgen die Masken der schrecklichen Gottheiten, vermehrt durch einige Begleitfiguren. Sie alle halten teils Kultgegenstände in den Händen, teils Waffen, Schlingen und Netze, mit denen sie auf die Feinde des Glaubens losgehen. Ihr Tanz bewegt sich im ersten und zweiten Kreise und vor dem Sor unter dem Baldachin. Sie werden mit Blumen, Blut oder wohlriechenden Kräutern empfangen.

Nun kommt Tschamsring, eine der furchtbarsten Masken, von acht Schwertknappen begleitet. Er heißt auch Begtse<sup>1402</sup>) und wird auch ganz allgemein als Tschödschong degpa<sup>1403</sup>), „der hochmütige Gesetzeshüter“, bezeichnet. Der erste Name<sup>1404</sup>), den die Mongolen in Dschamssarang umgewandelt haben, bedeutet wörtlich „Schwester (und) Bruder“. Vielleicht ist diese eigentümliche Bezeichnung für eine Einzelgestalt darauf zurückzuführen, daß in den bildlichen Darstellungen diese Figur oft von einem kleinen weiblichen Wesen begleitet erscheint, das in der Hand einen Dolch führt<sup>1405</sup>). Als Maske im Tscham trägt Tschamsring die übliche Krone mit den fünf Menschenschädeln. In jedem Schädel steckt ein kleines Fähnchen. In der einen Hand hält Tschamsring ein flammendes Schwert, in der andern ein bluttriefendes Herz.

Die Tänze all dieser „furchtbaren“ Gottheiten sind außerordentlich langsam und einförmig, so daß ein längeres Zuschauen ermüdet. Nach dem Erscheinen des Tschamsring im mongolischen Tscham kommt um so mehr Leben in die Tänzer, da nun auch der „Weiße Greis“, der „Tsaghan Ebügen“, auf der Bildfläche erscheint. Er entspricht vermutlich dem Hwaschang in den tibetischen Tänzen. Wir haben uns unter ihm einen kahlköpfigen Alten mit langem weißem Bart vorzustellen, in ein weißes, durch einen Gürtel zusammenge rafftes Gewand gehüllt. Am Gürtel hängen Tabaksbeutel und Eßbesteck. In der Hand hält er einen Stab, der in einem Knauf mit Drachenkopf endet.

Der Tsaghan Ebügen wird auf einem Teppich aus dem Tempel getragen und in der Mitte des Kreises vor dem Sor zu Boden gelassen. Nachdem er dort einige Zeit gelegen, erhebt er sich langsam, sichtlich von den Gebrechen des Alters beschwert, richtet sich auf, bringt seinen Bart und die buschigen Augenbrauen in Ordnung und betrachtet die Versammlung, indem er seine Blicke nach allen Seiten schweifen läßt. Dann reicht ihm einer der „Meister des Friedhofs“ ein Glas Wein, das er austrinkt. Daraufhin schürzt er seine Kleider und beginnt mit den Bewegungen eines Betrunkenen zu tanzen. Schließlich fällt er erschöpft hin, steht dann aber auf, verläßt den Kreis und setzt sich wieder nieder. Einer der Atsaras bringt ihm ein Schaffell, in dessen Wolle er zu wühlen



beginnt. Gleich dem Hwaschang ruft auch der Tsaghan Ebügen mit seinem drolligen und tolpatschigen Wesen stürmische Heiterkeit bei den Zuschauern hervor.

Nun nähern wir uns dem Höhepunkt und Abschluß des Tschem: Tschödschal erscheint auf der Szene, mit gewaltigem blauem Jakkopf und ungewöhnlich großen, in Flammen lodernden Hörnern. Sein Schädelkopfputz ist mit einem Vajra gekrönt. Die Begrüßungsförmlichkeiten sind die gleichen wie bei den Masken der andern furchtbaren Gottheiten, auch vor ihm wird von den Atsaras Blut auf den Boden gegossen. Seine Tanzbewegungen unterscheiden sich in nichts von den bisher geschilderten, nur begibt er sich nicht in den Tempel zurück, sondern bleibt im Mittelpunkt des Tschem-Kreises.

Während bisher die Lamen an der ganzen Pantomime nur insofern beteiligt waren, als sie die begleitende Orchestermusik stellten, beginnen sie jetzt bei Beendigung des Tanzes durch Tschödschal wieder ihre eigentliche Tätigkeit. In Fortsetzung der Linga-Zeremonie bringt der Dschama die Opferfigur, die die Größe eines fünfjährigen Kindes hat, aus dem Tempel heraus.

Während die Lamen die Rezitationen des Linga-Offiziums abhalten, vollführen Tschödschal und Tschemsring mit ihren Genossen und ständigen Begleitern einen letzten Tanz um das Linga. Sobald im Ritual die Worte „Erschlage und töte ihn!“ (Seite 324) erklingen, zerteilen sie das Linga in Stücke.

Dann treten noch einmal alle Masken aus dem Tempel heraus und bilden um das Sor unter dem Baldachin zwei konzentrische Kreise. Im inneren Kreis führen die „furchtbaren Gottheiten“, im äußeren ihre Schergen und ihre Begleitfiguren einen Reigen auf.

Ungefähr in der Mitte der Feierlichkeit erheben sich die Lamen von ihren Plätzen und begeben sich, in der Verlesung des letzten Teils der Sor-Zeremonie fortfahrend, aufs freie Feld außerhalb der Klostermauern. Dort ist inzwischen ein Scheiterhaufen in Brand gesetzt worden, in dessen Flammen das Sor zugrunde gehen soll.

Den Zug zum Scheiterhaufen eröffnen zwei Novizen mit Weihrauchfässern. Ihnen folgen die spielenden Musikanten und schließlich, von zwei Getsul geleitet, der Dschama mit dem Sor. Ihnen schließen sich die Lamen an, denen die Rezitation der Texte obliegt.

Sind alle an Ort und Stelle angelangt, so wirft der erste amtierende Lama die vierundsechzig kleinen Teigkegelchen in die Steppe und nimmt aus den Händen des Dschama das Sor in Empfang. Dann hält der erste Lama das Opfergebilde zu wiederholten Malen über seinem Haupte empor und beschreibt mit ihm Kreise. Zugleich werden folgende Gebete gesprochen: „Ich, der Yogācārya<sup>1406</sup>), werfe das furchtbare Sor. Dies Werfen des Sor geschieht für die haßerfüllten Feinde, für die schlimmen Hindernisse, für die Unholde, die unsern Geist beunruhigen!“

Dann wirft der Lama unter dem Gesang der Mönche das Sor mit einem Ruck in die lodernden Glut. Dabei spricht er: „Ich, der Yogācārya, werfe das furchtbare Sor! Ich, der Yogācārya, warf das furchtbare Sor! Ihr Torhüter, öffnet eure Tore! Die Torhüter haben ihre Tore geöffnet und haben alle in Formen gehüllten Feinde hinter Schloß und Riegel gesetzt. Ihr Türhüter, verschließt alle, auch die feinsten Spalten! Die Türhüter haben die feinsten Spalten geschlossen und alle formlosen Hindernisse unschädlich gemacht!“



Im Anschluß daran folgen zahlreiche Zauberformeln, und schließlich verlassen die Lamden die Stätte der Verbrennung. Nur der Dschama bleibt so lange zurück, bis auch die letzten Reste des Sor von den Flammen verzehrt worden sind.

Unterdessen sind im Klosterhofe immer noch die Masken beim Tanz. Die Lamden nehmen ihre Plätze ein. Dann geht die Musik in schnelles Tempo über. Unter ihren Klängen vollführen die Masken Kreise, indem sie, allen voran Tschödschal, um ihre eigene Achse wirbeln. Sobald er sich der Peripherie des äußersten Kreises an der Stelle nähert, die dem Tempel am nächsten liegt, stellt er den Tanz ein und verschwindet im Innern. Dann tritt Tschamsring so lange an die Spitze der Tänzer, bis auch er die Tempeltore erreicht hat. Auf gleiche Weise treten nach und nach alle Tänzer ab.

Der Tscham ist zu Ende.

---

Als Ergänzung zu den Ausführungen über die religiösen Tänze folgt hier die Schilderung des theatralischen Mysteriums, das die Tibeter Milaräpa-Tscham<sup>1407</sup>) oder Gombo-Dordschei-Tscham<sup>1408</sup>), „Tanz des Milaräpa“ oder „Tanz des Beschützers mit dem Gebetszepter“, nennen. Mein Gewährsmann ist wieder Badsar Baradijn<sup>1409</sup>), seiner Herkunft nach Burjate aus der Ortschaft Aga in Transbaikalien, das vor der russischen Revolution im ganzen Lande wegen seines blühenden Klosters berühmt war. Baradijn hat sich in Rußland höhere Bildung erworben und war jahrelang als Lektor des Mongolischen und Spezialist für Lamaica an der Petersburger Universität tätig. Heute bekleidet er das Amt eines Volkskommissars für Bildungswesen in seiner engeren Heimat, der „Autonomen Burjatisch-Mongolischen Räte-Republik“. In den Jahren 1905 bis 1907 unternahm er im Auftrage des „Russischen Comités für die Erforschung Mittel- und Ostasiens“ eine Studienreise nach dem Kloster Labrang<sup>1410</sup>), das wenige Tagereisen südlich von Kumbum liegt und hinsichtlich der Zucht und Gelehrsamkeit seiner Mönche — nicht nur nach dem Urteil Baradijns, sondern auch anderer maßgebender Buddhisten — höher zu bewerten ist als Kumbum.

Eine Schilderung des „Tscham des Milaräpa“ hat Baradijn im Jahre 1909 unter diesem Titel in der „Festschrift zu Ehren des siebenzigsten Geburtstages von Potanin“, dem ausgezeichneten russischen Erforscher des Gebietes der chinesisch-tibetischen Grenzländer, veröffentlicht<sup>1411</sup>). Seine Schilderung des Tscham bezieht sich auf den 14. August 1905, der dem 8. Tage des 7. Mondmonats des dortigen Kalenders entspricht. Nach tibetischer Chronologie würde das bedeuten: im „weiblichen blauen oder hölzernen Schlangenhjahr“ des 15. „sechzigjährigen Zyklus“, jener Großzeiträume, die bei den Tibetern und Mongolen mit dem Jahre 1027 unserer Zeitrechnung ihren Anfang nehmen<sup>1412</sup>). Nachstehend seien die wesentlichen Teile aus dieser russischen Arbeit in Übersetzung wiedergegeben. Zum besseren Verständnis historischer und literarischer Daten sind einige Bemerkungen eingeschaltet.

„Es war um die Mittagszeit, als ich mich nach dem Platze vor dem Haupttempel aufmachte. Vor seinem Portal war man unter freiem Himmel mit den Vorbereitungen zu der theatralischen Darbietung beschäftigt. Ein verhältnismäßig nicht großer Kreis wurde

mit gelbem Sand bestreut und um ihn herum mit Kalkstaub (vgl. Seite 327) ein weißer größerer Kreis gezogen. Letzterer bedeutete für die Zuschauer die Grenze, die sie nicht überschreiten dürfen. Von ihr bis zu den Tempelpforten wurde auf dem Erdboden ein Läufer ausgebreitet, auf dem die aus dem Tempel kommenden Schauspieler in die Arena traten. Auf dem Balkon des Tempels, also oberhalb des Portikus, waren für Ehrengäste besondere Sitze hergerichtet.

Bald ertönten denn auch die Klänge der religiösen Musik, und auf der Bildfläche erschien in eigener Person der eigentliche Herr des Klosters, die Wiedergeburt des Dschamjang-Schadba<sup>1413</sup>). Dieser Titel — denn nicht um einen Namen handelt es sich — ist die Abkürzung für den vollen Ausdruck Kuntschen Dschamjang-Schadbai-Dor-dsche<sup>1414</sup>) und bedeutet ‚Das allwissende Zepter, das dem Mañjuśrī ein Lächeln entlockt‘. Ihn erhielt der Legende nach als erster Agwan-Dsondui<sup>1415</sup>), der von 1648 bis 1722 lebte und Labrang gründete. Ihm, dem außerordentlich Kenntnisreichen und Beredsamen, soll, als er während seiner Studienzeit, in der er die bedeutendsten Klöster des Schneelandes besucht hatte, predigte, in Lhasa ein Bildnis des Mañjuśrī zugelächelt haben. Daß der erfolgreiche Prediger seither in Wiedergeburten fortlebt, ist vom lamaistischen Standpunkt also verständlich. So war es denn schon die vierte Wiedergeburt des Dschamjang-Schadba, die Baradijn damals in einem vor der Zeit gealterten, aber erst 52jährigen Mann namens Gals ang Tubdan-wangtschug<sup>1416</sup>) kennenlernte und den er als einen Menschen von außerordentlich bescheidenem und gütigem Charakter darstellt. Dieser vergötterte Mann, der auch einigen Ruf als Schriftsteller besitzt, ist übrigens als strenger Asket bekannt, der die weitaus meiste Zeit des Jahres in den malerisch gelegenen Bergeinsiedeleien oder Ritods<sup>1417</sup>) der Umgebung von Labrang verbringt. Diese Inkarnation nahm nun, umgeben von ihrem Gefolge, auf dem bereitgestellten Thronsessel Platz. Ihr zur Seite saßen ihr Kammerherr und Sachwalter<sup>1418</sup>), gleichfalls ein hoher, aber nicht inkarnierter Geistlicher, und der Abt des Klosters, der Khampo. Dann folgten die andern geistlichen Würdenträger und mehrere weltliche Standespersonen, unter ihnen auch der junge tangutische Fürst Sorge Chombo, ein naher Verwandter der Inkarnation des Dschamjang-Schadba. Unten, in der Nähe des Tempeltors, hatten die bedeutendsten Lamen der klösterlichen Selbstverwaltung, andere Wiedergeburten und hervorragende Gelehrte Platz genommen, während sich im Hofe weit über tausend Menschen aus der Umgegend für das zu erwartende religiöse Schauspiel versammelten.

Unter den Angehörigen des geistlichen Standes herrschte die Jugend vor, aber auch chinesische Händler und Mohammedaner, hier Hui-hui genannt, fielen auf. Die meisten der Zuschauer waren kriegerrisch dreinblickende Tanguten in schwerfälligen Pelzen und kegelförmigen Mützen, das Schwert im Gürtel. Auch viele Frauen und Kinder konnte man beobachten, war doch heute einer der wenigen Tage im Jahre, an denen Frauen innerhalb des Bannkreises von Labrang zugelassen sind. Alle waren festlich gekleidet, besonders die Frauen aus Tawa, einem Vorort des Klosters, die als zivilisierte ‚Städterinnen‘ auf ihre Schwestern ‚vom Lande‘ ziemlich hochmütig herabschauten.

Das Schauspiel begann. Gleich beim Auftreten zweier blauer Löwenmasken, die einen Reigen aufführten, macht sich der Unterschied zu den Tscham-Tänzen bemerkbar. Später erschienen Kinder auf der Szene, ferner eine Figur mit einer Hirschkopfmaste und

Milaräpa selbst in Begleitung eines Schülers namens Raidschung<sup>1419</sup>). Kurze Zeit hernach zogen sich die Löwenmasken zurück.

Die Lamden, die Milaräpa und seinen Jünger Raidschung wiedergeben sollten, stellten den berühmten Asketen und seinen Begleiter durchaus nicht in der Aufmachung dar, die wir berechtigterweise erwartet hätten, nämlich als rauhe, abgeharnte Bergeinsiedler. Nichts von alledem. Vielmehr traten sie in der Gewandung göttlicher Zauberer auf, als Adepten der buddhistischen Tantra-Lehre, so, wie sie von den Lamden gewöhnlich bei den religiösen Mysterien dargestellt werden. — Sie waren also in lange Roben mit gezackten Schulterstücken gekleidet und trugen spitze Wansai-Mützen<sup>1420</sup>) mit schwarzen Fransen, die das Gesicht bedeckten. Milaräpa selbst saß die ganze Zeit über unbeweglich da, während Raidschung hin und wieder aufstand, um sich auf dem Platz zu ergehen. Nach einiger Zeit schritten plötzlich, in lauter Unterhaltung begriffen, zwei maskierte alte Männer von gewaltigem Wuchs aus einem benachbarten Mönchsgehöft heraus und nahmen Richtung auf die Tanzszene. Sie wurden von den gesamten Zuschauern in freudig erregter Stimmung mit den lauten Rufen ‚Gombo Dordsche! Gombo Dordsche!‘ begrüßt. Unverzüglich machten alle den Alten Platz, um sie in den Mittelpunkt der Szene zu lassen, die jetzt durch einen weiten Ring umschlossen wurde. Die beiden Alten glichen einander aufs Haar, sie waren in Jacken aus dem Fell wilder Tiere gekleidet und trugen Bogen und Köcher mit Pfeilen. Jeder von ihnen hielt einen kräftigen Knüppel in den Händen. Ihre Masken waren sehr geschickt hergestellt und zeigten das Gesicht bärtiger alter Männer mit gutmütigem Gesichtsausdruck. Auf dem Haupte trugen sie zottige Schaffellmützen.

Beide bezeugten zunächst vor Milaräpa ihre Ehrerbietung, dann begannen sie, langsam auf und ab zu spazieren, während sie sich bald miteinander unterhielten, bald sich an das Publikum wandten. Es waren echte Schauspieler: ruhig und gewichtig schritten sie einher und sprachen laut, mit der dem Alter eigentümlichen langsamen Betonung. Aus ihrem Zwiegespräch sei hier das Wichtigste wiedergegeben:

‚Nun, hast du schon einmal gehört, daß es auf der Welt ein sogenanntes Laimbrai (das buddhistische ethische Gesetz der Gerechtigkeit oder Vergeltung)<sup>1421</sup>) gibt?‘

‚Nein! Was ist denn das?‘

‚Na, hör einmal zu! Da hat z. B. irgend jemand ein Unrecht begangen, gestohlen, gelogen oder einen andern gekränkt, und es schlau verstanden, der Strafe aus dem Wege zu gehen. Nun denkst du vielleicht, daß er für immer ungestraft bleiben werde! Nein, das gibt es nicht! Letzten Endes ereilt den Sünder doch ein böses Schicksal. Und das ist eben das Laimbrai. Vor dem ist niemand sicher, und wenn es ihm auch in diesem Leben gelänge, der Vergeltung zu entgehen, so doch keineswegs im künftigen.‘

‚Aha! Das ist ja großartig! Jetzt fange ich an zu begreifen. So wird denn also auch hier unser N. N. nicht straflos ausgehen!‘ — und dabei nennt er den Namen einer im Gefolge des Dschamjang-Schadba befindlichen Persönlichkeit, die ob ihrer Machenschaften in Labrang nicht gerade beliebt ist. Der also Gebrandmarkte saß in diesem Augenblick auf dem Balkon, wohlgeborgen und versteckt hinter dem Rücken seines Herrn und Meisters, des Dschamjang-Schadba.

‚Na, das fehlte gerade noch!‘

„Das ist ja prächtig!...“

In diesem Ton geht die Unterhaltung fort. Ernst und mit gespannter Aufmerksamkeit horchen die Zuschauer auf, und sichtlich lag in dieser Unterhaltung viel Schärfe, Komik und Satire; denn von Zeit zu Zeit bekundete das Publikum seinen unverhohlenen Beifall bald durch lautes Lachen, bald durch lebhafte Kritik.

So zog sich die Vorstellung bis zum Sonnenuntergang hin. Dann brach zuerst die Wiedergeburt des Dschamjang-Schadba mit ihrem Gefolge auf, und bald hatten auch die andern Zuschauer ihre Plätze verlassen.“

Der Stoff dieses Volkstheaters, wenn man es so nennen darf, ist dem Leben des berühmten Milaräpa entnommen, jenes tibetischen Dichters, Philosophen, Einsiedlers und Sängers der buddhistischen Ethik, der im 11. Jahrhundert unserer Zeitrechnung lebte.

Nun sollen noch einige Worte über das Motiv zum Tscham des Milaräpa folgen:

Die beiden Alten spielen in diesem Tscham die Rolle des tibetischen Bergjägers Gombo Dordsche, der ein Zeitgenosse des Milaräpa war. Leider ist es uns, sagt Baradijn, nicht gelungen, Zuverlässiges über die Bedeutung der beiden Löwenmasken und der Knabengestalten zu erfahren.

Milaräpa lebt im Gedächtnis der Tibeter und der andern Anhänger des Lamaismus hauptsächlich in zwei Werken weiter, in denen er seine Bergwanderungen im Himälaya und Süd-Tibet und die dabei empfangenen Eindrücke schildert. Eins dieser Bücher trägt den Titel „Milai Gurbum<sup>1422)</sup>“, zu deutsch „Die hunderttausend Gesänge des Mila“. Das zweite bildet seine Selbstbiographie. Das Milai Gurbum enthält aber in Wirklichkeit nicht soviel Lieder, wie der echt orientalisch-bombastische Titel vorgibt. Verhältnismäßig spät — erst zu Beginn des 17. Jahrhunderts — ist dieses Buch, zusammen mit einer Biographie des Dichters vom Abt Guschri Tschödsche<sup>1423)</sup> in Küke Choto<sup>1424)</sup>, der „blauen Stadt“, auch ins Mongolische übersetzt<sup>1425)</sup> worden. In diesem Sammelwerk, das sich bei allen Anhängern des Lamaismus einer großen Beliebtheit erfreut, wird die außerordentlich rührende Geschichte erzählt, wie der rauhe Jäger Gombo Dordsche mit Milaräpa zusammentrifft:

„Einst saß dieser in einer Felsenhöhle, als ein ungewohntes Geräusch an seine Ohren schlug. Da huschten in angstvoller Flucht zwei Rehe an seiner Klause vorbei, die durch irgend jemand verfolgt sein mußten. Sogleich wurde der heilige Einsiedler von Mitleid zu den armen Tieren ergriffen, die plötzlich in ihrem Laufe innehielten, ihre scheuen Lichter dem Eingang der Höhle zuwandten und, vertrauensvoll Schutz erwartend, sich zu Füßen des Einsiedlers niederkauerten. Gleich darauf näherten sich eilige Schritte eines Menschen der Bergklause. Auf einmal stand ein rauher, in Felle wilder Tiere gekleideter Jäger, ausgerüstet mit Bogen, Köcher und Pfeilen, vor dem Einsiedler.

Starr vor Staunen blickt der Jäger auf den merkwürdigen Einsiedler, zu dessen Füßen die beiden Rehe kauern, die er soeben noch verfolgt hat. Unwillig ruft der Jäger aus: „Wer bist du? Ein Teufel oder ein Mensch, der mir diese Rehe nehmen will?“ Gleichzeitig richtete er den todbringenden Pfeil auf den heiligen Einsiedler. Dieser aber, unerschütterlich ruhig wie immer und von grenzenlosem Mitleid zu allen Lebewesen beseelt, erhob seine Stimme zu einem

seiner weitberühmten Gesänge. Und diesem Lied des Milaräpa vermag auch das Herz in der Brust des Jägers nicht zu widerstehen: kraftlos entsinken seiner Hand Bogen und Pfeil, und mit flehentlicher Bitte um Verzeihung fällt der Jäger zu Füßen des Einsiedlers nieder, dessen eifrigster Anhänger er von nun an wurde . . .“

Die eben geschilderte Schaustellung mit ihrem halb religiösen, halb weltlichen Charakter und dem publizistischen Einschlag, der nur dem in die örtlichen Klosterverhältnisse Eingeweihten verständlich ist, soll nach den Berichten der Mönche von Labrang in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts dort eingeführt worden sein. Der Urheber dieser Einrichtung und wahrscheinlich auch der Verfasser der Textpartien dieses „Tscham“ war ein bedeutender Gelehrter des Klosters, namens Guntang Danbi-donme<sup>1426</sup>), der von 1762—1823 lebte. Auch er hat ein Ssumbum hinterlassen, von dem Baradijn ein vollständiges Stück für die Bibliothek des Asiatischen Museums in Petersburg mitbrachte<sup>1427</sup>). Aus dem Inhalt dieses Ssumbum sind aber bisher nur die Titel von drei Schriften kleineren Umfangs bekannt geworden, von denen zwei über Riten und Kultgegenstände handeln und die dritte einen Stüpa in Labrang beschreibt<sup>1428</sup>). Nach den Angaben der Mönche von Labrang soll aber in diesen „Gesammelten Werken“ auch eine eigene Schrift über den „Tscham des Milaräpa“ enthalten sein, die noch der Untersuchung harret. Jedenfalls muß der Einführung dieser Schaustellung in den Rahmen der jährlich wiederkehrenden religiösen Gebräuche des Klosters der Gedanke zugrunde gelegen haben, auf dem Wege der öffentlichen Meinung einen Kampf gegen die Mißbräuche und die Willkür zum Austrag bringen zu wollen. Solche Kämpfe sind in der klösterlichen Welt von Labrang an der Tagesordnung. Sie werden hervorgerufen durch die Ränke einflußreicher Personen im Gefolge der einzelnen Inkarnationen und durch die Machenschaften der Amtsträger in der Klosterverwaltung. Seit ihrer Einführung spielt darum in Labrang diese Schaustellung bis auf den heutigen Tag eine eigentümliche und in ihrer Art erfolgreiche Rolle.

Gombo Dordsche ist jedenfalls der Typus eines rechtschaffenen edeldenkenden Tibeters im weltlichen Stande, durch dessen Mund vor zahlreichen Zuschauern, Mönchen und Laien all die dunklen Dinge kritisiert werden, die die öffentliche Meinung im Laufe des Jahres einflußreichen Persönlichkeiten von Labrang zur Last gelegt hat. Und all das geschieht nicht unmittelbar, sondern durch mehr oder minder zarte Winke und Andeutungen, satirische Ausfälle und ironische Erzählungen.

Für die Rolle der beiden Gombo Dordsche pflegt man in einer besonderen Versammlung des Klerus geeignete Mönche auf die Zeitdauer von drei Jahren auszuwählen. Sie gehören meist der einfachen, ungebildeten Klasse an, gebieten aber über natürlichen Mutterwitz, sind schlagfertig, nicht auf den Mund gefallen und zeigen im übrigen schauspielerisches Geschick. Man sieht, die Klosterinsassen in ihrer Gesamtheit scheinen es stets mit ihrem Gombo Dordsche ernst zu nehmen, sonst würden sie zu ihrer Wahl nicht eine besondere Versammlung anberaumen. Sprecher der öffentlichen Meinung, wenn auch nur „durch die Blume“ zu sein, erfordert ja auch anderswo ein angeborenes Talent. Im übrigen müssen die beiden Gombo Dordsche jedesmal, bevor sie öffentlich ihr verantwortungsvolles Amt ausüben, vor der Statue des Genius „Dschudba-Amne“ einen furchtbaren Eid ablegen, in



Bild 177

Tscham-Tanz. Mahākāla

Linga

16 a



16 a

Linga

Bild 178 Tscham-Tanz im Tschö-ra. Im Hintergrund Mani-Galerie. Schlußzeremonie: Mahākāla (mit Hörnern) umtanzt das Linga



Bild 179

Tscham-Tanz. Die flinken Schabas

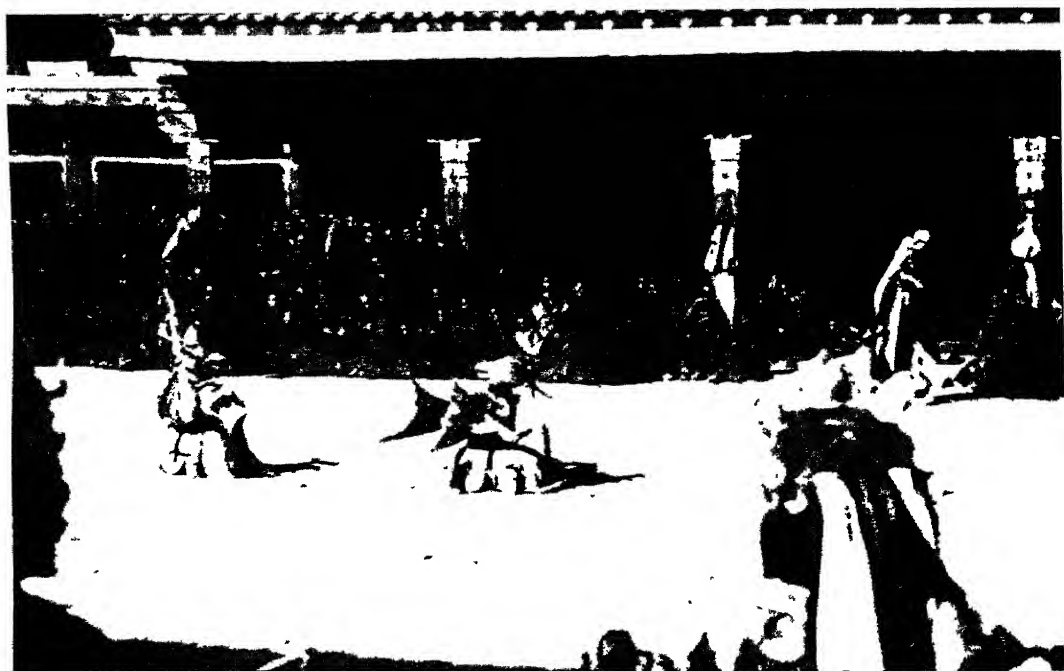


Bild 180

Tscham-Tanz der Schabas

ihren Urteilen gerecht zu sein und auf keinen Fall den Versuchungen zu erliegen, ihre Ehre und ihr Rechtsgefühl bestechen zu lassen. Dschudba-Amne ist der Ahn der Gottheit Dorleg, des Schutzgenius der Tantra-Fakultät.

In letzter Zeit hat das Thema der religiösen pantomimischen Tänze mit und ohne Dialog B. Vladimircov in der Arbeit: „Tibetische Theatervorstellungen“ behandelt. Seine Ausführungen bilden zu den bisherigen eine wertvolle Ergänzung und Bestätigung. Sie sind, um den Zusammenhang nicht zu stören, in den Anmerkungen am Schluß des Buches unter 1429 eingereiht worden.



---

---

## XVII. KAPITEL

### Von der Wissenschaft des Lamaismus, ihrem Studium, ihren Disputationen und gelehrten Graden

Die Kultur der Länder des Lamaismus hat mit unserer europäischen das eine gemeinsam, daß aus einfachen Ansätzen und aus ursprünglichem Kulturgut unter fremden Einflüssen eine gewisse Blüte erreicht wurde. Daß physisch-geographische Besonderheiten den geistigen Aufschwung des tibetischen Volkes beeinflußt haben, bedarf keines Beweises. Feststeht auch, daß nach unseren westlichen Begriffen von kultureller und geistiger Entfaltung das tibetische Volk nur zu mäßigen Höhen der Intelligenz und des Geistes emporgeführt wurde. Aber es ist noch ein gemeinsamer Grundzug in der geistigen Entwicklung stark zu betonen, eine treibende Kraft, die eine materialistisch gerichtete Forschung zu leugnen geneigt ist: der entscheidende Einfluß der Religion, ihrer Prediger und Bekenner.

Dem Einfluß der religiösen Führer ist der kulturelle und zivilisatorische Aufschwung zuzuschreiben, und erst das Wirken der religiösen Ideen gibt einer Kultur ihr besonderes Gepräge. Die religiösen Lehrmeister waren es, die der Entfaltung der Kultur aus dem Volke heraus den Antrieb gaben. Besonders veranlagte und für die Religion begeisterte Männer wurden selbstlos Sendboten der neuen Lehre. Diese Bewegung beschränkte sich nicht auf das eigentliche Land, sondern dehnte sich auf fremde Gebiete aus. Ein Seitenstück dazu bildet ja die Missionsgeschichte des Christentums. Und weiterhin ist zweifellos, daß unsere europäische Ethik trotz ihrer Gleichgültigkeit gegenüber der Religion und bewußter Abkehr von der Kirche im Grunde genommen doch die in den Massen verankerte christliche geblieben ist. Die Mönche schufen mit ihrem „ora et labora“ aber auch materielle Kulturwerte. Der Wille, neben den geistigen Gütern der Religion auch den rein technischen zivilisatorischen Fortschritt zu fördern, ist im Christentum heute noch lebendig. In der Geschichte der Ausbreitung der buddhistischen Glaubenslehre dagegen gehört der Begriff der Mission als Kulturträgerin heute der Vergangenheit an. Er hat indessen, besonders was den Lamaismus betrifft, einmal eine große Rolle gespielt. Aber auch der heutige Buddhismus kennt eine Missionstätigkeit, vielmehr hat er sich im Sinne des Gebots seines Stifters wieder auf diese Pflicht besonnen, nachdem er durch theosophische und sogenannte neo-buddhistische Strömungen darauf gestoßen worden war<sup>1430</sup>). Diese Bewegung hat es in europäischen und noch mehr in amerikanischen Kreisen zu einer stattlichen Anzahl von lose untereinander verbundenen Organisationen gebracht. Auch

ist nach amerikanisch-christlichem Vorbild eine „Young Men's Buddhist Association“ gegründet worden. Die größte dieser Missionsgesellschaften, die „Mahābodhi Society“ mit dem Sitz in Calcutta, hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Lehre des Meisters in Indien zu neuem Leben erstehen zu lassen. Unter dem Titel „The Mahā Bodhi“ (Die große Erleuchtung) gibt sie eine sehr lesenswerte Zeitschrift heraus, die bereits im 40. Jahrgang erscheint. Weitere wichtige Mittelpunkte für den buddhistisch-missionarischen Gedanken und seine Ausbreitung unter Europäern und Amerikanern durch Aussendung von Predigern sind Ceylon und Rangoon. Dann muß noch Japan in diesem Zusammenhange genannt werden, das in seinen Jōdo-Schulen oder -Sekten<sup>1431</sup>) den Priestern die Ehe gestattet und sie außerhalb ihrer amtlichen Tätigkeit nicht zum Tragen einer besonderen Kleidung verpflichtet. Da diese Sekten an ihre Anhänger ein sehr geringes Maß von Anforderungen stellen und den Anschauungen des einzelnen den weitesten Spielraum lassen, ist es ihnen auch gelungen, sich unter Namenchristen und Gleichgültigen Anhänger zu werben. Das Werk der japanischen Mission wird in Amerika von San Franzisko aus geleitet. Über die theoretischen und praktischen Auswirkungen der Lehre des indischen Weisen aus dem Stamme der Sākya in unserer Heimat unterrichtet die im Jahre 1926 im „Fels“ (Frankfurt am Main), Heft 9 und 10, veröffentlichte Arbeit von P. Georg Höltker, S. V. D., „Buddhismus in Deutschland“ in lichtvoller Weise. Von in Deutsch erscheinenden periodischen Fachschriften verdienen die von Martin Steinke in Berlin herausgegebenen „Briefe über die Buddhalehre“ hervorgehoben zu werden. Als streng wissenschaftliches und unparteiisches Organ, das auch für den gebildeten Leser allgemein verständlich ist, muß noch die leider anfangs dieses Jahres eingegangene „Zeitschrift für Buddhismus“ genannt werden. Sie erschien bereits im 8. Jahrgang und berücksichtigte in den letzten Jahren auch das Mahāyāna und sogar den Lamaismus. Als Quelle zu Untersuchungen über den Buddhismus war diese Zeitschrift unschätzbar.

Im übrigen ist es merkwürdig, daß die meisten Abhandlungen über Buddhismus sich vorwiegend mit dem Hīnayāna und seiner Pāli-Literatur beschäftigen, während das Interesse am Mahāyāna und Lamaismus erst in den letzten Jahren mehr und mehr in den Vordergrund getreten ist. Es will scheinen, daß das Schrifttum dieser beiden Systeme schon allein im Hinblick auf die unendlich größere Zahl ihrer Bekenner oder Anhänger gründlichere Behandlung verdient.

In Anknüpfung an den einleitenden Gedankengang über die Mission als Kulturträgerin ist aber doch festzustellen, daß die heutigen buddhistischen Bestrebungen dem Europäer nichts zu geben haben, ja daß der europäische und amerikanische „Buddhismus“ in befremdende geistige Anomalie ausartet. Anders aber steht es mit der buddhistischen Mission in den ersten Jahrhunderten oder mit dem Lamaismus im 1. Jahrtausend und darüber hinaus. Der Buddhismus breitete sich damals nur aus, wo er an Völker herantrat, die auf einer niedrigeren Kulturstufe standen als die Nation, der die Sendboten entstammten. Eine Ausnahme jedoch macht China, wo der Buddhismus etwa ein halbes Jahrhundert vor Christi Geburt nur spärliche Wurzeln geschlagen, aber in den folgenden Jahrhunderten um so mächtigere Verbreitung gefunden hatte. Trotzdem konnte sie an der chinesischen Lebenshaltung und Kultur<sup>1432</sup>), die Einrichtung des buddhistischen Mönchtums aus-

genommen, nichts verändern. Das gleiche Schicksal war dem Buddhismus in Korea und Japan beschieden. In diesen beiden Ländern und in China kam es vielmehr umgekehrt: sein eigentümlich national-indisches Element ging unter diesen Missionsvölkern zu einem guten Teil verloren. Das kommt z. B. treffend zum Ausdruck in der Verquickung der eigenen Heiligengestalten und der Mystifikationen der mitgebrachten oder nachgeschleppten indischen Götter mit den Größen des chinesischen<sup>1433)</sup> und japanischen Pantheons. Das erhellt besonders klar im japanischen Ryōbu-Shintō<sup>1434)</sup>, jener Verschmelzung der Urreligion des Landes der aufgehenden Sonne mit dem Buddhismus zur Zeit des Kōbō Daishi<sup>1435)</sup>. Anders aber, wenn der Buddhismus, gleichviel welcher Prägung und nationalen Färbung, auf ein Volk von niedrigerer Kulturstufe stieß. In diesem Falle brachte er dem Volk, gewissermaßen zum Ausgleich für manche Einbußen dogmatischer Art, die sich in Zugeständnissen an die altüberkommenen Glaubensanschauungen äußerten, manche wirklichen Kulturwerte aus dem Schatze der eigenen Überlegenheit. Als wichtigster Kulturwert ist die Schrift zu nennen, die es ermöglichte, eine eigene Literatur zu schaffen.

Die weiteren Ausführungen werden zeigen, wie es die Lamen von Lha jul<sup>1436)</sup>, dem „Götterlande“, in ihrer Art verstanden haben, sich für dieses „Göttergeschenk“ dankbar zu erweisen.

Durch ihre emsige Tätigkeit als Schriftsteller und Übersetzer von unwiederbringlich verlorengegangenen oder bis jetzt nicht ermittelten Sanskrittexten haben sich die Lamen nämlich nicht nur den Dank ihrer Anhänger und Glaubensgenossen, sondern auch derjenigen Vertreter der europäischen Wissenschaft verdient, die sich mit der Geschichte Tibets, Indiens und des indischen Buddhismus beschäftigen<sup>1437)</sup>. Wir dürfen eben nicht vergessen, daß für jene entlegenen Zeiten Palmblätter den einzigen Stoff bildeten, dem der Inder die Geschehnisse des rastlos rollenden Zeitenrades anvertrauen konnte. Palmblätter sind es auch heute noch, in die die Mönche von Siam, Kambodscha und Birma ihre heiligen Texte eingraben<sup>1438)</sup>. Sie sind aber bei dem heißen und feuchten Klima Indiens ungleich schneller der Zerstörung ausgesetzt als das widerstandsfähige tibetische und chinesische Papier, auf dem die Lamen drucken und das in der kühlen und trockenen Luft des tibetischen Hochlandes eine fast unbegrenzte Lebensdauer hat<sup>1439)</sup>. Dagegen sollen Palmblatt-Handschriften nach dem Urteil von Fachleuten im Klima Indiens selten eine Lebensdauer von mehr als dreihundert Jahren erreichen. Dennoch müssen in den Zeiten, da der Buddhismus in Indien unter dem Anprall des Islam in Verfall geriet, viele Palmblatt-Manuskripte gerettet worden sein, entweder durch flüchtende Mönche, die sie in andere buddhistische Länder geschafft haben, oder durch Pilger, die sie als kostbare Reliquien von den Stätten mitbrachten, an denen der Meister gelebt und gewirkt hatte. Das bestätigen die Funde, die P. K. Kozlov bei seinen Ausgrabungen in Chara Choto machte<sup>1440)</sup>, ferner Beobachtungen von ihm und Badsar Baradijn im Kloster Labrang und Aufzeichnungen von Emil Schlagintweit in seinem Bericht über den Versuch, vom Dalai Lama Bücherverzeichnisse aus den tibetischen Klöstern zu erlangen<sup>1441)</sup>. Auch ein von dem Shingon-Priester Dr. C. Ikeda herausgegebenes und von ihm mit einer englischen und japanischen Übersetzung versehenes Faksimile des bekannten Saddharmapundarikāsūtra muß hier angeführt werden. Es handelt sich um ein ungefähr 1200 Jahre altes Palmblatt-Manuskript, dessen Niederschrift in der vorliegenden

Kopie also gerade aus jener Zeit stammen dürfte, da in Indien die Verfolgung des Buddhismus am ärgsten wütete. Das Buch beginnt mit der Vorrede eines Rāhulabhadra, der aller Wahrscheinlichkeit nach ein Schüler des Nāgārjuna war. Es stammt im Original aus dem Kloster Shalu-Gompa<sup>1442</sup>), wo der berühmte Buton lebte. Dieses Kloster liegt unweit von Taschilhunpo in der Provinz Tsang. Es zeigt sich also, daß wir aus den gelegentlichen Funden alter Palmblatt-Handschriften noch manche Überraschung zu erwarten haben. Das reiche Schrifttum an Übersetzungen aus dem Tibetischen ist jedenfalls von unschätzbare Bedeutung, insofern es Werke umfaßt, die im indischen Original als für immer verschollen gelten müssen<sup>1443</sup>).

Da wir in diesem Werke immer wieder auf tibetische Worte und zusammengesetzte Ausdrücke stoßen, ist es angebracht, einiges über die tibetische Sprache selbst zu sagen<sup>1444</sup>). Die Linguisten rechnen sie zu den indochinesischen Sprachen, deren Verhältnis zueinander noch recht wenig erforscht ist<sup>1445</sup>). Das dem Europäer bekannteste Idiom dieser Gruppe ist das Siamesische. Wie dieses, ist auch das Tibetische eine einsilbige, isolierende Sprache. Sie ist aber auch sehr wortreich, wie sich dies schon aus dem Umfang des ständig zu Rate gezogenen Lexikons von Sarat Chandra Das ergibt, der bis heute besten Arbeit auf diesem Gebiet. Es umfaßt 1353 zweiseitige Seiten in großem Quartformat. In den Sprachschatz sind übrigens auch eine Unmenge von Sanskritwörtern und -ausdrücken, bald unverändert, bald umgewandelt, übergegangen. Und wenn zu Beginn dieser Erörterungen ein Vergleich zwischen christlicher und buddhistischer Missionstätigkeit in ihrem Wirken als Kulturvermittler gezogen wurde, so wollen wir hier wieder zu ihm zurückkehren: Die christliche Mission trug das „Amen“ und das „Halleluja“ der Psalmen und das „Kyrie eleison“ vom Mittelmeer an die Gestade der Eskimos, zu den Bewohnern von Ozeanien und zu all den Völkern hinaus, unter denen sie arbeitete und noch heute arbeitet. Die Mission übermittelte ihnen Namen, die im Alten und Neuen Testament oder im christlichen Altertum wurzeln. Genau so hören wir auch heute noch das Rauschen des Gaṅges (Gangā) in den Götterdiensten der Lamen, und zwar nicht nur bei den Tibetern, sondern auch bei den Mongolen, den Burjaten und den Kalmüken an der Wolga, ja selbst in zwei europäischen Städten, Prag und Belgrad<sup>1446</sup>), wo sich nach ihrer Flucht aus Rußland kalmükische Emigranten eine neue Heimat gegründet haben.

Eine große Schwierigkeit beim Studium des Tibetischen liegt in seiner höchst eigenartigen Rechtschreibung. Das Alphabet oder, richtiger ausgedrückt, Syllabar der tibetischen Sprache lehnt sich seiner Herkunft nach an das des Sanskrit.

Dieses zum Vorbild nehmend, schuf Thumi Sambhoda<sup>1447</sup>) die tibetische Schrift. Er war ein hoher Würdenträger am Hofe des Königs Ssrongtsan Gampo und wurde von diesem mit der Schaffung des Alphabets beauftragt: „Er erlernte in Indien die Sanskritsprache bestens, und die Kaschmerianische Schrift zum Muster nehmend, bestimmte er die Tibetische Schrift, erklärte die Art und Weise (Behandlung) der Utschan und Umed (der Kapital- und Kursivschrift), verfertigte orthographische (grammatische) Vorschriften und übersetzte einige Religionsschriften.“ Diesen Bericht gibt I. J. Schmidt in seiner „Grammatik der tibetischen Sprache“, nach dem dort herrschenden Stil höchstwahrscheinlich auf Grund eines einheimischen Originals<sup>1448</sup>).

Diesen Angaben können wir noch folgendes hinzufügen: Das indische Syllabar, an

welches sich Thumi Sambhoda anlehnte, war die Vartula-Schrift. Ihr steht die sogenannte Lantsa-Schrift nahe, die noch heute unter den Buddhisten von Nepal in Gebrauch sein soll<sup>1449</sup>). Im übrigen aber dient sie den Tibetern und auch den Mongolen hin und wieder als kalligraphisches Muster. Wir finden diese Lantsa-Schrift auch in Kumbum, über den Toren und an den Wänden der Kultbauten, ja selbst im ganz modern eingerichteten Lama-Tempel in St. Petersburg. Auch in Buchtiteln und auf Stickereien begegnet man ihr häufig<sup>1450</sup>).

Das von Thumi Sambhoda geschaffene Syllabar aber hat sich dann im Laufe der Jahrhunderte in den schon genannten Richtungen als Kapital und Kursiv entwickelt, die eine Menge Abarten aufweisen. Besondere Schwierigkeiten bereitet dabei dem Forscher die Kursivschrift mit ihren von Fall zu Fall verschiedenen und manchmal stark voneinander abweichenden individuellen Eigenarten. Dieser Schreibschrift hat der auch sonst um die Tibetforschung, hauptsächlich auf dem Gebiete der Literatur, hochverdiente französische Gelehrte Jacques Bacot eine Abhandlung im „Journal Asiatique“ gewidmet<sup>1451</sup>). Er war es auch, der im Jahre 1928 eine ausgezeichnete, umfangreiche Arbeit gerade über das Werk lieferte, das uns hier in erster Linie angeht, nämlich die „Grammatik“ oder, wie Schmidt sie nennt, die „Orthographischen Vorschriften“, die aller Wahrscheinlichkeit nach Thumi Sambhoda, den Schöpfer des tibetischen Alphabets selbst, zum Verfasser haben. Der Titel dieses eigenartigen Buches, von dessen Text Bacot ein getreues Faksimile in der Kursivschrift bringt — lautet in deutscher Übersetzung „Die Girlande der Regeln und Entwicklungen der Grammatik<sup>1452</sup>)“. Dieses Buch wurde im 7. Jahrhundert n. Chr. von Thumi Sambhoda mit Hilfe der indischen Paṇḍitas oder Gelehrten geschaffen. Es ist übrigens, gleich allen ähnlichen Schriften, in denen Eingeborene die Sprachen des lamaistischen Kulturkreises, also das Tibetische und Mongolische, behandeln<sup>1453</sup>), nicht etwa eine Grammatik nach unsern Begriffen. Und wenn wir auch schon den Titel für das Buch bestehen lassen wollen, so ist es, um mit Bacots Worten zu sprechen, „viel eher der Kodex einer künstlichen Sprache, untermischt mit dem religiösen Gesetz, als eine Grammatik des Tibetischen, das in jener Epoche gesprochen wurde. Aber sie ist auch die Methode für die Schrift, die für die Sprache selbst erfunden wurde und sich seitdem nicht geändert hat<sup>1454</sup>)“. So haben wir es denn in diesem Buche des Thumi Sambhoda mit einem Leitfaden vorwiegend für die Rechtschreibung einer Literatursprache zu tun, die „nur zur Übersetzung der heiligen Schriften geschaffen und bestimmt war. Diese Grammatik ist ein Kapitel der kanonischen Werke. Sie stellt eine Methode, ja fast eine Doktrin dar. Die Methode jedenfalls ist ganz und gar mit dem indischen Gedanken imprägniert<sup>1455</sup>)“. Es ist also das Tibetische der heiligen Schriften und des Kultus etwas anderes als die Sprache des Volkes in allen seinen Stämmen und Klassen.

In dieser Sprache und in dieser Schrift mit ihren Variationen ist nun im Laufe der Jahrhunderte eine größtenteils noch unerschlossene riesenhafte Literatur entstanden. Es wird noch unsägliche Mühe kosten, ihren Inhalt für das Abendland nutzbar zu machen, denn es bedarf dazu gründlicher Sprachkenntnis, nicht nur des Tibetischen, sondern auch des Sanskrit, vor allen Dingen auch einer Vertrautheit mit der buddhistisch-lamaistischen Terminologie und den Realien. Gerade auf diesem Gebiet kommt man, je länger man sich

mit der Materie beschäftigt, zu der oft recht niederschlagenden Erkenntnis, daß „unser Wissen Stückwerk ist“.

Die buddhistische Lehre war auch noch in der bereits entarteten Form, in der sie nach Tibet gelangte, eine Missions- und zugleich Buchreligion. Gerade deshalb mußte es ohne Rücksicht auf das Auffassungsvermögen der Tibeter eine der ersten und vornehmsten Arbeiten ihrer Apostel sein, die heiligen Schriften in die Sprache des Landes zu übersetzen. Damit kam es zur Begründung und Entfaltung einer einheimischen religiösen Literatur. Und so können wir denn im jungen Lamaismus, wenngleich diese von Indien überkommene Lehre damals noch nicht diesen Namen verdiente, den gleichen Vorgang beobachten wie in den ersten Jahrhunderten der Ausbreitung des Christentums. Das trifft selbst auf die heutige christliche Missionstätigkeit noch zu: Der heutige christliche Missionar macht sich zunächst an eine Übersetzung zum mindesten der Grundwahrheiten seiner Lehre, meist in Gestalt des Katechismus oder von Bibelteilen in die Sprache des Volkes, mit dem er in nähere Berührung zu kommen wünscht. Genau so war auf tibetischem Boden der Gang der Entwicklung, als zuerst die Übersetzungen der heiligen Schriften des Buddhismus entstanden, die im Sanskrit als Tripiṭaka, als der „Dreikorb“, bekannt sind und bei den Tibetern in wörtlicher Übertragung Denodsum<sup>1456</sup>) heißen. Christus sowohl wie Buddha haben selbst nichts Schriftliches hinterlassen und sich in ihrer Lehrtätigkeit einzig und allein auf die mündliche Mitteilung beschränkt. Erst ihre Anhänger sammelten bzw. schufen die heiligen Schriften, den „Kanon“. Zudem aber ist Indien in allererster Linie das Land der „mündlichen“ Lehren. Deshalb wurden dort den Hörern die religiösen Wahrheiten meist in Versform geboten, damit sie diese um so leichter im Gedächtnis festhielten. Diese Ausdrucksform ist übrigens von den Lotsawas, den Übersetzern — das sei gleich an dieser Stelle vorweggenommen —, in den tibetischen Versionen sehr stark berücksichtigt worden. Die Grundlagen des Kanons, der zunächst im Pāli, jenem weichen indischen Dialekt, dessen sich Buddha selbst bediente, seinen Ausdruck fand<sup>1457</sup>), wurden angeblich bald nach dem Tode des Meisters unter der Obhut seines Jüngers Kāśyapa auf dem Konzil zu Rājagṛha festgelegt.

Der Kanon besteht aus drei Hauptteilen, dem Vinayapiṭaka, das die Regeln für die Religiösen enthält, dem Sūtrapiṭaka, in dem die eigentliche „Lehre“ entwickelt ist, und dem Abhidharmapiṭaka, das, kurz gesagt, die metaphysischen Probleme nach buddhistischer Auffassung behandelt. Auf diese Einteilung wird im Verlauf der weiteren Ausführungen noch eingehender zurückgegriffen. Der Pāli-Kanon bestimmt bis auf den heutigen Tag fast ausschließlich den Glauben der Anhänger des sogenannten Hinayāna. Er hat also, wenngleich mit ihm das religiöse Schrifttum des Hinayāna keineswegs abgeschlossen ist, auch heute noch auf Ceylon, in Birma und Siam<sup>1458</sup>) allein maßgebende Geltung.

Einen andern Gang der Entwicklung sollte aber der Kanon in den Ländern des Mahāyāna, in China, Korea und Japan, nehmen, wo die sich weiter entfaltende Lehre ihre eigenen Wege eingeschlagen hat. Vor allen Dingen aber sollte dies der Fall sein in Tibet selbst und in dessen Missionsland, der Mongolei. Für die Gestaltung des Kanons im Reiche der Mitte und im Lande der aufgehenden Sonne sei hier nur auf das in der Anmerkung<sup>1459</sup>) Gesagte hingewiesen.

Das tibetische „Denodsum“ für das Tripiṭaka ist nicht die eigentliche Bezeichnung für den heiligen Kanon im „Schneelande“. Es trifft vielmehr nur einen Teil des Ganzen, oder, richtiger ausgedrückt, den Kern, der natürlich das Hinayāna ist. Aber dieser Kern wuchs nicht nur zum Mahāyāna aus, sondern ist durch die Aufnahme der tantristischen Wesenszüge zu einer gewaltigen Masse angeschwollen (siehe auch das Kapitel über die Tulku).

Wie die Mönche Tibets die meisten Erscheinungen lamaistischer Lebensäußerung, sei es in der Literatur, sei es im Kultus, auf den Stifter der Religion zurückzuführen suchen, so ist das natürlich auch der Fall bei der Frage der Entstehung des Kanons, den sie darum Kandschur, das heißt in getreuer Wiedergabe „Übersetzung der Worte“, nennen. In der ersten Silbe dieses Ausdruckes, Ka (*bkā*), die hier infolge phonetischer Gesetze als *kan* auftritt, ist sogar gerade gesagt, daß es sich um das Wort eines Höherstehenden, eines Erhabenen, handelt, worunter in dem gegebenen Falle der Buddha zu verstehen ist. Die tibetische Sprache kennt eine ganze Reihe von Ausdrücken, die ausschließlich mit Bezug auf Höherstehende gebraucht werden<sup>1460</sup>). Selbstverständlich kann diese Annahme der Lamen bezüglich des Ursprungs ihres heiligen Kanons vor der Wissenschaft nicht standhalten. In Wirklichkeit ist der Kandschur eine tibetische Übersetzung von heiligen Schriften des Buddhismus, deren Original meist im Sanskrit vorgelegen hat. Die Übertragung erfolgte durch tibetische und indische Mönche zum weitaus größten Teil in der Zeit vom 9. bis zum 13. Jahrhundert, doch dürften einige Traktate bereits früher übersetzt worden sein. Ja mehrere von diesen Übersetzungen gehen sogar auf das 7. Jahrhundert n. Chr. zurück, also auf die Zeit der ersten Einführung des Buddhismus im Schneelande<sup>1461</sup>). In den sogenannten Colophonen oder Schlußzusätzen der einzelnen Schriften haben die gewissenhaften Übersetzer, Zensoren, Redakteure sogar ihren Namen verewigt. Teils der Kandschur selbst, teils andere Denkmäler der tibetischen Literatur haben uns über das Leben ihrer Träger chronologische Daten hinterlassen, so daß wir in der Lage sind, im Kandschur für das eine oder andere Werk oder Traktat die Zeit der Übertragung in die tibetische Sprache festzustellen. Es versteht sich aber von selbst, daß das nicht für alle Schriften, die zum Bestand des Kandschur gehören, möglich ist. Aus den gleichen Quellen können wir den Schluß ziehen, daß einige Kandschurwerke den Übersetzern wiederum in chinesischem Original vorgelegen haben, so daß wir im Kandschur z. B. von dem berühmten Mahāparinirvāṇasūtra, das ist von dem „Bericht über das große Hinscheiden des Buddha“, zwei Fassungen besitzen, eine kleinere aus dem Sanskrit und eine bei weitem umfangreichere aus dem Chinesischen<sup>1462</sup>). Wieder andere, allerdings sehr wenige im Kandschur enthaltene Schriften sind aus dem Uigurischen übersetzt worden<sup>1463</sup>), der Sprache eines einst mächtigen mittelasiatischen Volkes, das auf einer hohen Kulturstufe gestanden haben muß. Auch diese Uiguren müssen einen großen Teil des buddhistischen Schrifttums in ihrer Sprache in Besitz gehabt haben. Die bisherigen Ergebnisse der Forschungen auf diesem Gebiet gestatten noch keinen endgültigen Schluß über dessen Umfang, doch hat F. W. K. Müller, der vor kurzem leider verstorbene ausgezeichnete Gelehrte auf dem Felde der mittel- und ostasiatischen Sprachwissenschaft und Altertumskunde, nachgewiesen, daß der tibetische Kandschur für die Zusammenstellung des chinesischen Tripiṭaka aus dem Grunde eine hervorragende Rolle gespielt



haben muß, als sich eine große Anzahl seiner Termini technici einzig und allein aus einer tibetischen Vorlage erklären läßt<sup>1464</sup>). Überhaupt sind die tibetischen Übersetzungen des Kandschur und auch die anderer Denkmäler in der Literatur der Lamen von außerordentlicher Genauigkeit, ein Werturteil, das sich ohne weiteres auch auf jene in mongolischer Sprache ausdehnen läßt. Damit werden sie gewissermaßen zu einer maßgeblichen Quelle für das Studium des Buddhismus in allen den Fällen, in denen die indischen Originale verlorengegangen sind. Aber auch wenn diese Texte im Sanskrit noch erhalten sind, haben die tibetischen Übersetzungen als Mittel zur Kontrolle dennoch hervorragenden Wert.

Ob der Kandschur in seiner Gesamtheit eine Übersetzung in eine europäische Sprache verdient, bleibe dahingestellt, doch sind uns wenigstens einige Schriften aus diesem gewaltigen religiösen Sammelwerk zugänglich gemacht, z. B. durch die Arbeiten von L. Feer, Foucaux, A. Schiefner und dem Amerikaner Rockhill, der an Hand des Kandschur eine Lebensbeschreibung Buddhas zusammenstellte. Wesentlich aber ist, daß wir bereits mehrere genaue Verzeichnisse des Gesamtinhalts dieses Riesenwerkes besitzen, welche die Titel aller Schriften und Traktate enthalten. Die letzte und beste Arbeit auf diesem Gebiet ist das von Professor Dr. Hermann Beckh herausgegebene Verzeichnis, das den handschriftlichen Kandschur der Berliner Staatsbibliothek zum Gegenstand hat. Nach der Ansicht von Professor Berthold Laufer in Chicago wäre zunächst die vollständige Übersetzung der allein dreizehn Bände umfassenden Abteilung Dulwa oder Dulba<sup>1465</sup>) eine der wichtigsten Aufgaben, da sie die Regeln für das Leben der Mönche in ihrer ausführlichsten Fassung enthält<sup>1466</sup>).

Vom Kandschur gibt es, wie schon ein Vergleich der bis jetzt veröffentlichten Verzeichnisse lehrt, verschiedene Ausgaben. Einige haben hundert, andere wieder einhundertacht Bände. Im übrigen aber unterscheiden sie sich weniger durch ihren Inhalt als besonders durch die Anordnung des Stoffes. Diese Verschiedenartigkeit hat ihren Ursprung in dem Dasein der einzelnen Sekten des tibetischen Buddhismus. Er bildet, wie in China und Japan, wo dies besonders scharf ins Auge springt, durchaus nicht eine harmonische Einheit. Der tibetische Buddhismus zerfällt ja in eine ganze Reihe von verschiedenen Sekten, deren jede ihrer eigenen Kandschurausgabe, soweit wir diese überhaupt kennen, den Stempel aufgedrückt hat. Laufer äußert sich zu dieser Angelegenheit folgendermaßen: „Mit Hilfe einer Durchforschung der Geschichte dieser verschiedenen sektiererischen Bildungen können wir wiederum hoffen, in das Mysterium der Geschichte des Lamaismus einzudringen. Die Geschichte der Sammlungen, die in den Kandschur eingeschlossen sind, kann einzig und allein durch jene der Sekten verstanden werden, und diese wird wiederum ihr Licht auf die Bildung des Kanons werfen. Jedes Werk in ihm hat eine lange und wechselvolle Lebensgeschichte — es wurde übersetzt, verbessert, durchgesehen, aufs neue herausgegeben und zu den verschiedensten Zeiten mit Kommentaren versehen.“<sup>1467</sup>)

Als die bis jetzt bekanntesten Druckorte für lamaistische Literatur in tibetischer Sprache, besonders aber für den Kandschur, sind hier Lhassa, Nartang<sup>1468</sup>), Derge<sup>1469</sup>), Kumbum, Labrang und Peking zu nennen. Einen textkritischen Vergleich der einzelnen Ausgaben untereinander gestatten unsere heutigen Kenntnisse noch nicht, auch



wird eine solche Arbeit ohne die Hilfe von gebildeten Lamen kaum möglich sein. Immerhin wurde Professor Laufer versichert, daß von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, die Ausgabe von Nartang die beste sei<sup>1470</sup>). Von europäischen Bibliotheken besitzen nur jene in Berlin, Paris, London und Leningrad einen vollständigen Kandschur, doch sind die hier vorhandenen Ausgaben nicht alle gleich gut lesbar, was seine Ursache meist in der Beschaffenheit des für den Druck zur Verwendung gelangten Papiers hat. Ein die Lesbarkeit weiter erschwerender Umstand liegt darin, daß oft die Texte in der schneller verblassenden roten Farbe gedruckt werden, da eine Herstellung in dieser Farbe als verdienstvoller gilt. Es kommen aber auch ganze Kandschur-Exemplare vor, die den mit herrlichen farbigen Miniaturen nach Art mittelalterlicher Kodizes geschmückten Text in silberner und goldener Schrift auf blauem oder tiefschwarzem Grunde zeigen. Manchmal finden wir dort auch Darstellungen von Gottheiten und Szenen aus dem Leben Buddhas und berühmter Kirchenlehrer oder Heiligen.

In seiner äußeren Gestaltung sucht das lamaistische Buch die Palmblatt-Manuskripte nachzuahmen, nur dient als Material Papier von meist recht grober Faserung, das entweder im eigenen Lande hergestellt wird oder aus Bhutan und China stammt. Es ist zu Blättern von verschiedener Länge und Breite zurechtgeschnitten, doch haben die Blätter für ein und dasselbe Werk stets die gleichen Ausmaße. Die Folien schwanken zwischen 20—80 cm Länge und 8—20 cm Breite.

Das für die einheimische Herstellung der religiösen Literatur nicht nur in tibetischer, sondern auch in mongolischer Sprache allein in Frage kommende Verfahren ist der Holztafeldruck. Nur in der allerletzten Zeit ist man in Peking und in der Mongolei auch für religiöse Werke vereinzelt zur Verwendung von beweglichen Lettern übergegangen. Der Text wird zunächst mit Tusche auf Seidenpapier geschrieben und dann umgekehrt auf die vorher entsprechend zurechtgeschnittene und präparierte Tafel aus Walnuß- oder ähnlichen Holzarten geklebt. Dann schneiden Mönche in mühseliger Arbeit das Holz zwischen der Schrift aus, so daß schließlich nur die Buchstaben als Hochrelief stehenbleiben. Nun wird die Tafel mit Druckerschwärze bzw. mit roter Farbe bestrichen und die Blätter doppelseitig „abgezogen“. Sie werden aber nicht gebunden, sondern lose aufeinandergelegt und durch Deckbretter zusammengehalten<sup>1471</sup>). Von umfangreichen Werken, wie es der Kandschur und noch mehr der Tandschur ist, werden keine „Auflagen“ hergestellt. Ihr „Druck“ erfolgt nur von Fall zu Fall „auf Bestellung“. Die Holzblöcke für den Kanon und für andere berühmte Werke haben oft ein hohes Alter. So berichtet Joseph F. Rock, daß im Kloster Tschoni im Amdo-Gebiet die Blöcke für den Druck von Kandschur und Tandschur über fünfhundert Jahre alt seien. Sechzehn Jahre sind allein erforderlich gewesen, um die Kandschurblöcke zu schneiden. Der Lama, der die kanonische Klassikeroffizin leitet, erzählte, daß fünfundvierzig Mönche drei Monate angestrengt zu tun hätten, um den Kandschur zu drucken, und daß weitere sechs Monate für die Herstellung eines Tandschurexemplars erforderlich seien. Hierbei ist die Zeit für die Herrichtung des Papiers zum Druck nicht mit inbegriffen. Von der gewaltigen Zahl der Holzblöcke, die für beide Werke nötig sind, bekommen wir einen Begriff, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß vier riesige Gebäude in Tschoni zu ihrer Unterbringung errichtet sind. Sie werden strengstens bewacht<sup>1472</sup>). Daß zum Druck von Kandschur und Tandschur die Erlaubnis

des Klosterabtes eingeholt werden muß, ist selbstverständlich. — Über die Seitenzahl eines Kandschur läßt sich, da, wie gesagt, verschiedene Ausgaben vorhanden sind, nichts Bestimmtes berichten. Der russische Professor O. Kovalevskij benutzte bei seinen Arbeiten einen tibetischen Kandschur, der 36656 Blatt, also die doppelte Anzahl von Seiten, hatte.

Wie schon angedeutet, unterscheiden sich die Kandschur-Ausgaben je nach ihrer Herkunft oder Redaktion vorzugsweise in der Anordnung und Verteilung des Stoffes. Es seien hier zwei Inhaltsverzeichnisse angeführt. Das erste hat uns I. J. Schmidt hinterlassen. Es betrifft einen Kandschur aus Nartang, also die Ausgabe, die nach der Anschauung der Lamén in textkritischer Hinsicht den andern überlegen ist. Dieser Kandschur enthält 1083 Werke und Werkchen und besteht aus folgenden Klassen oder Hauptstücken<sup>1473</sup>): Band 1—13 Dulwa oder Dulba, „Bekehrung oder Zähmung<sup>1474</sup>)“. Inhalt: Die Disziplin und die moralischen Verpflichtungen des klerikalen Standes. Diese dreizehn Bände umschließen ihrerseits sieben verschiedene Werke. Die Bände 14 bis 34 umfassen die sogenannte Prajñāpāramitā, tibetisch Scherab tschi paroltutschinpa, zu deutsch „der an das Jenseits der höchsten Weisheit Gelangte<sup>1475</sup>)“. Diese Werke setzen sich aus sechsunddreißig verschiedenen, teils sehr umfangreichen, teils kleinen Werken und Traktaten zusammen. Unter ihnen ist wiederum das bedeutendste und vorzüglichste das allein zwölf Bände starke „Hunderttausendige“, tibetisch Bumba<sup>1476</sup>). Dieses Werk ist nach der Anzahl seiner Verse<sup>1477</sup>) betitelt. Man bezeichnet es auch kurz als Jum, zu deutsch „Mutter“. Der ausführliche Titel ist Dschalbai Jum, „die Mutter des Siegreichen<sup>1478</sup>)“. Der Inhalt dieses Werkes wird nämlich unmittelbar dem geschichtlichen Buddha selbst zugeschrieben. Eine von Cybikov angeführte Ausgabe umfaßt sogar sechzehn Bände<sup>1479</sup>). Er gibt ihren Titel mit dem Ausdruck „transzendente Weisheit<sup>1480</sup>)“ wieder und bemerkt zu der Bezeichnung „Mutter des Siegreichen“, daß sie dem Werke beigelegt worden sei, weil die Aneignung seines Inhalts den Menschen zu einem Buddha oder Erleuchteten macht. Die Jum zerfällt ihrerseits wieder in drei Abteilungen: die ausführliche in zwölf Bänden, die mittlere in drei und die verkürzte in einem Bande (gleichfalls nach der Angabe von Cybikov). Die Bände 35—38 im Kandschur bilden ein einziges, zusammenhängendes Werk, das Ssandschā Palpotsche, übersetzt: „Der Verein der Buddhas<sup>1481</sup>)“. Den Bänden 39—44 entsprechen inhaltlich neunundvierzig verschiedene Werke, die den Gesamttitel Kontschog Tseg, das heißt „Bau der kostbaren Juwelen<sup>1482</sup>)“, tragen. Eine sehr wichtige und inhaltlich recht unterhaltende Abteilung bilden dann die Bände 45—76, Dode<sup>1483</sup>), im Sanskrit Sūtras genannt. Sie umfassen 264 Werke. Unter ihnen befindet sich auch das von dem ersten anerkannten Forscher auf dem Gebiet der tibetischen Sprache und Literatur, Csoma de Kőrös, als besondere Klasse eingereihte zweibändige Njan dāba<sup>1484</sup>). Dieser Titel heißt: „Dem Jammer entwichen“ oder „Nirvāṇa geworden“. Die Bände 77—96 enthalten die im Lamaismus so überaus wichtige Tantra-Literatur, tibetisch Dschud<sup>1485</sup>) genannt. Sie setzt sich aus 464 Werken und kleineren Abhandlungen zusammen. Ihnen schließen sich die der voraufgehenden Abteilung sehr nahestehenden „Sammlungen der Dhāraṇīs“ an, das heißt die Bannsprüche oder Zauberformeln. 261 Schriften stark, sind sie unter dem tibetischen Titel Sungdü<sup>1486</sup>) bekannt und in den Bänden 97 und 98 untergebracht.

In den beiden letzten Bänden, 99 und 100 finden wir endlich das Dimamedbai Öd<sup>1487</sup>), den „Makellosen Lichtglanz“, der seinerseits einen Kommentar zu den Abteilungen der Tantras und Dhāraṇīs bildet. Einen Index scheint diese Nartang-Ausgabe des Kandschur nicht gehabt zu haben, wenigstens ist er von Schmidt nicht erwähnt.

Eine ganz andere Einteilung und Anordnung weist eine Kandschur-Ausgabe auf, die von Kovalevskij kurz analysiert worden ist<sup>1488</sup>). Über ihre Herkunft verlautet leider nichts, doch ist vielleicht aus dem Umstande, daß hier die Tantra- und Dhāraṇī-Abschnitte an erster Stelle stehen, der Schluß berechtigt, daß es sich nicht um eine Ausgabe der „rechtgläubigen“ Gelben Kirche handelt, sondern um die einer Sekte der Roten Richtung, die die Beschwörungspraktiken in ganz besonders ausgeprägtem Maße pflegen. Kovalevskij bringt in seiner „Mongolischen Chrestomathie“, der die folgenden Angaben entnommen sind, die Titel der einzelnen Abteilungen seiner Kandschur-Ausgabe nur in mongolischer und tibetischer Sprache. Ich habe diese Ausdrücke in die Anmerkung verwiesen und gebe hier nur die Titel in deutscher Übersetzung unter gleichzeitiger Angabe der Bändezahl<sup>1489</sup>).

1. Wurzeln (d. h. Tantra)	24 Bände	7. Die 80000 mal 1000	3 Bände
2. Verschiedene (viele) Sūtras	32 „	8. Zehntausend Weisheiten	1 „
3. Die „Mutter“ (siehe oben)	16 „	9. Der Kostbarkeiten-Aufbau	6 „
4. Der „Zwanzigtausender“	4 „	10. Das große Vielfache	6 „
5. Der „Achttausender“	1 „	11. Die Ordensdisziplin (Dulwa)	13 „
6. Verschiedene transzendente		12. Das Gesamtregister	1 „
Arten der Weisheit	1 „		

Im ganzen 108 Bände, während der Kandschur von Nartang nur 100 Bände hat.

In dieser Kandschur-Ausgabe sind also die dreizehn Bände der Mönchsmoral, die doch durch die Reform Tsongkhas erst recht wieder in den Vordergrund gestellt wurde, an die letzte Stelle gerückt. Damit dürfte wohl die oben ausgesprochene Vermutung Bestätigung finden, daß wir es in diesem Falle mit einer sektiererischen Bearbeitung des Kanons zu tun haben.

Welche Rolle spielt nun dieser Kandschur in seiner Eigenschaft als kanonische Grundlage der gesamten lamaistischen Dogmatik und Ethik im wissenschaftlichen Betrieb der Lehranstalten in den Lama-Klöstern selbst?

Diese Frage ist für das Verständnis der Lebensgestaltung in den großen Klöstern und somit auch in Kumbum außerordentlich wichtig. Denn sie sind die Herzpunkte, in denen das wissenschaftliche lamaistische Leben pulsiert und seine Nahrung findet. Während in den gewöhnlichen und kleineren Klöstern die Tätigkeit eines Durchschnittsmönchs darin besteht, die vorgeschriebenen Götterdienste und Offizien abzuhalten und laufende Arbeiten durchzuführen, die zur Unterhaltung der Insassen notwendig sind und von der Bruderschaft selbst verrichtet werden, gehört es in großen Klöstern zum guten Ton, daß der Mönch oder Mönchskandidat in eine der klösterlichen höheren Lehranstalten eintritt<sup>1490</sup>). Gerade daraus erwachsen ihm neben dem Besuch der täglichen Götterdienste noch andere Obliegenheiten, die aber auch manche Vorteile im Gefolge haben.

Gewöhnlich ist in den bisherigen Werken über den Lamaismus und seine Einrichtungen immer von vier „Fakultäten“ die Rede, nämlich von der philosophischen, derjenigen für Rituale und Magie, für kanonische Schriften und für Medizin.

Diese an sich zutreffende Angabe bedarf aber einer Richtigstellung insofern die Zulassung zu den drei letzten Fakultäten von der Absolvierung der grundlegenden, nämlich der sogenannten Tsannjid-Fakultät, abhängig gemacht wird. Was hat es nun hiermit für eine Bewandnis?

Das Wort Tsannjid<sup>1491)</sup> bedeutet ursprünglich „Charakteristik, Normalisierung, Definition, Quintessenz“, dann aber auch „Fundamenteigenschaft, Wesen“. In lamaistischer Terminologie ist es die „Lehre, die das Wesen der Weisheit auslegt“, und damit die Doktrin der höheren Dogmatik des Buddhismus. In diesem Sinne deckt sich der Begriff mit einer systematischen Erklärung der einzelnen Teile des Kandschur. Für den Studiengang an den Tsannjid-Fakultäten aber gilt wiederum eine andere Einteilung des Kandschur, als wie sie aus den beiden oben als Beispiel gegebenen Klassifikationen hervorgeht. Nach dem an diesen Lehranstalten gebräuchlichen Programm beginnt das Studium der buddhistischen Dogmatik mit den Abschnitten des Abhidharma, das heißt denen der Metaphysik, und der Sūtras. Für die Teilnahme an diesem Unterricht, seinen „Seminarübungen“ und den begleitenden oder den Rahmen bildenden Offizien und Götterdiensten bedarf es für den einzelnen Hörer keiner besonderen Initiation, da es sich hierbei um Hinayāna-Schriften handelt, die nach der Anschauung der Lamen jedem zugänglich sein sollen. Eben aus diesem Grunde sind die Hörer dieser Kurse lamaistischer Weisheit auch nur einfache Novizen. Wie wir aus dem Kapitel über das Mönchtum wissen, unterscheiden sie sich von den Laien eigentlich nur insofern, als sie geistliche Gewandung tragen und in ihrer Lebenshaltung der Klosterzucht unterworfen sind. Dagegen ist das Studium des Vinaya als der ausführlichen monastischen Moral und erst recht das Studium der Tantras nur den Klerikern zugänglich, die bereits eine Weihe erhalten haben<sup>1492)</sup>. Es kommen also als Hörer die Getsul und Gelong in Frage. In der angegebenen Stoffverteilung mag befremdend erscheinen, daß halbwüchsigen Knaben die Beschäftigung mit metaphysischen Problemen zugemutet wird. Aber es kommt, wie auch anderswo, auf die Art der Behandlung des Gegenstandes an. Und diese ist hier dem Auffassungsvermögen der Knaben angepaßt. So werden die Begriffe der Logik an Hand der einfachsten Beispiele, wie der Farbe, der Form und der sonstigen mit den Sinnen ohne weiteres wahrnehmbaren Eigenschaften der Dinge erörtert<sup>1493)</sup>, wobei mit fortschreitender Erkenntnis diese Bezeichnungen vom Lehrer als Äquivalente für philosophische Ausdrücke enthüllt werden. Dann aber mag das mechanische „Pauken“ in den Kursen auch das Seine dazu beitragen, um die Grundwahrheiten der buddhistischen Metaphysik unverbrüchlich fest in das Gehirn der kleinen Novizen einzuhämmern. Dabei läßt sich die lamaistische Pädagogik wohl in erster Linie von der Erwägung leiten, daß sich das wahre Verständnis für ihre Lehren später schon von selbst einstellen werde. Aber auch nach unserer Auffassung schwierigere Fragen als die nach der äußeren Natur der Dinge werden im Anfang des lamaistischen Studiums erörtert. Dazu gehören beispielsweise die Fragen der Existenz und der Nicht-Existenz, der Herkunft der Dinge und Erscheinungen der Ewigkeit und Nicht-Ewigkeit. Weiterhin versucht man den Novizen klarzumachen, ob es ursachlose und folgenlose Erscheinungen gibt, und bietet ihnen eine Einführung in die Arten der Verstandesfunktionen, wie Denken, Wissen und Erkennen.

Ungleich leichter will uns Europäern im Vergleich hierzu die Behandlung der Ab-

teilung der Sūtras erscheinen, weil diese in ihrer erzählenden Form lebendiger sind und mit sinnfälligeren Begriffen arbeiten. Allerdings kann den letzteren, das muß hier betont werden, auch noch manches andere unterlegt werden. Der Inhalt der Sūtra-Abteilung wird für das Tsannjid-Studium in drei Gruppen gegliedert. Die erste umfaßt die Pāramitās, also praktische Anweisungen zur Ausübung der Tugenden, die ihrerseits dazu berufen sind, den Menschen und vorzüglich den Lama über seine Umgebung und erst recht natürlich über die Laien hinauszuhoben. Damit aber gelangt er schließlich ans Ziel, zum Nirvāṇa. Das Mittel dazu ist immer die „Erkenntnis“, die der Buddhist die „Bodhi“ nennt. Und der Weg zu dieser Bodhi-Würde wird an Beispielen aus den Taten der Bodhisattvas aufgezeigt, und ferner aus der Geschichte und den Legenden des geschichtlichen und der mystischen Buddhas. Dadurch, daß das leuchtende Vorbild dieser Bodhisattva-Taten dem lauschenden Lama vor Augen gestellt wird, regt sich in ihm der Wille und Wunsch, in Zukunft zum Wohle der lebenden Wesen zu wirken. So werden im „Schmuck der Erlösung“, in dem unter andern die Erwerbung der Bodhi-Würde mit dem Anlegen einer Rüstung verglichen wird, dem erleuchteten Lama die Worte in den Mund gelegt: „Das aber heißt, die Rüstung anziehen: Ich will von diesem Zeitpunkt an meinen Eifer nicht ablegen, bis daß ich alle lebenden Wesen zur Würde der Bodhi geführt habe!<sup>1494)</sup>“ Hier haben wir eine der Formen des Bodhisattva-Gelübdes vor uns, das, obgleich es heute zu einer bloßen Form zusammengeschrumpft ist, nicht nur im Lamaismus, sondern auch bei den buddhistischen Mönchen Chinas in Gebrauch und Ansehen steht<sup>1495)</sup>. Ja, gerade diese Lehre vom Bodhisattvatum läßt das Mahāyāna und damit auch den zu Unrecht so verrufenen Lamaismus in unsern Augen viel erhabener erscheinen als das engherzig individualistische Hinayāna, das im Streben nach der Arhatschaft nur egoistische Ziele verfolgt und für den Nächsten so gut wie nichts übrig hat. Gerade weil die Bodhisattva-Lehre zum menschlichen Herzen spricht, hat der Mahāyāna-Buddhismus ungleich mehr Menschen auf dem weiten asiatischen Erdteil erfaßt als das Hinayāna. Zwar kennt auch der südliche Buddhismus ein vorwärts blickendes Bodhisattvatum, doch beschränkt es sich rein gedanklich auf eine vorläufig noch unwirkliche Größe, nämlich den Bodhisattva Maitreya, der als kommender Buddha dereinst die Welt erleuchten soll. Im Mahāyāna und im Lamaismus dagegen sind die Bodhisattvas Wesen, die sich auf die Buddhaschaft vorbereiten oder sie schon besitzen, die aber in wahren Mitleid zu der im Samsāra herumirrenden Menschheit und den übrigen lebenden Wesen vorderhand auf die Früchte ihrer persönlichen Anstrengungen im Genuß des Nirvāṇa verzichten. „Tugend“ — so äußerte sich einst Professor Pozdnejev in einer seiner Vorlesungen über die tibetischen Glaubensanschauungen — „beginnt erst dann, wenn das eigene menschliche Ich vergessen ist und alle Kräfte danach streben, den beseelten Wesen Nutzen zu bringen. Und auch nur dann kommt eine vollkommene Wiedergeburt zustande. Das ist der Kern der Lehre des Lamaismus<sup>1496)</sup>.“

Die an und für sich recht umfangreiche Abteilung der Pāramitās lieferte übrigens den Stoff zu einer ganzen Reihe anderer Werke. Gab es doch bereits zur Zeit Tsongkhapas zwanzig Kommentare.

Etwas schwieriger in der Behandlung gestalten sich die zweite und dritte Gruppe der Sūtra-Abteilung. Die zweite befaßt sich mit dem Skeptizismus in der Kenntnis und Er-

kenntnis. Die dritte Gruppe entspricht inhaltlich der „Jum“ aus den Kandschur-Klassifikationen und erklärt das wahre Wesen der Leere, von der das Mahāyāna achtzehn Manifestationen<sup>1497</sup>) kennt, und zeigt schließlich die Wege zur Befreiung aus dem Saṃsāra.

Bezüglich der Gebiete der Vinaya- und Tantra-Abteilungen, soweit sie im Lehrplan der Tsannjid-Hochschulen erörtert werden, müssen wir uns kurz fassen, weil hierüber noch recht wenig bekannt geworden ist. So viel steht fest, daß in den Vinaya-Kursen Belehrungen über die Fasten, die Gelübde und den Bruch der Gelübde erteilt werden<sup>1498</sup>). Andererseits behandeln sie auch den sehr verwickelten Aufbau der lamaistischen Götterdienste und Riten und führen die Hörer in die dafür im Laufe der Jahrhunderte geschaffenen „Direktorien“ oder Agenden und feststehenden Formulare ein. Auch soll in diesen Vorlesungen von der Vergebung der Sünden, einem Begriff, der dem ursprünglichen Buddhismus gänzlich fremd ist, von Träumen, Krankheiten und Tod die Rede sein. Damit bewegt man sich auf einer fließenden Grenze, die unmerklich ins Gebiet der Tantra-Literatur, aber auch der Astrologie und Medizin überleitet. Für deren Studium gibt es in den großen Klöstern besondere Hochschulen, die aber verhältnismäßig schwach besucht werden, denn Grundbedingung zum Eintritt ist das erfolgreiche Bestehen der Prüfungen an der Tsannjid-Fakultät.

Nun zum äußeren Leben und Lehrbetrieb an den Tsannjid-Fakultäten.

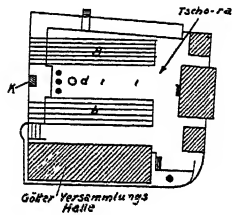
Während der Studienzeit, die alljährlich durch Ferien unterbrochen wird, versammeln sich die Lamden und Novizen nach der Teilnahme am vorgeschriebenen Morgenoffizium täglich viermal, und zwar das erstemal in der Frühe, dann vormittags zum „Fakultäts-tee“, darauf zum „Studium um die Mittagszeit“ und schließlich zu einer Abendübung. Alle diese Versammlungen gehen in einem besonderen Hofe vor sich, der manchmal, wie in den großen Klöstern bei Lhasa, mit Bäumen bepflanzt ist und stets, wie auch in Kumbum, „Tschö-ra“, „Gesetzes-Hof“ oder „Lehr-Winkel“, genannt wird<sup>1499</sup>). Während der nicht mit Vorlesungen und Übungen belegten Zeit sollen sich die Mönche und Novizen der vier ersten Kurse auf diesem Hofe ergehen und dabei die behandelte Aufgabe laut hersagen. Der Tee wird seltener im Hofe, meist aber im eigenen Versammlungshaus oder -tempel bzw. unter der „Galerie“ des Tschö-ra eingenommen. Manchmal verbindet sich damit zur Freude der „Kommilitonen“ auch noch ein Mittagessen. Dies ist stets dann der Fall, wenn ein durch Legate verpflichteter „Herr der Gaben“ oder „Wohltäter“ im Kloster auf Besuch weilt.

Der an der Tsannjid-Fakultät studierende Mönch hat sich insgeheim nach einem Mentor, von den Tibetern Tschögergan<sup>1500</sup>) genannt, umzusehen, dessen Aufgabe es ist, ihm in seiner Wohnung den gerade behandelten Abschnitt zu erklären. Bei den Versammlungen im Tschö-ra selbst aber ist der größte Teil der Zeit ein für allemal den Rezitationen, den festgelegten Gebeten und Wunschgelübden vorbehalten. An diese schließen sich praktische Dispute an. Diese Versammlungen ähneln sehr den seit Jahrhunderten unter den Philosophen des Orients abgehaltenen Gelehrtenwettreffen<sup>1501</sup>). Die bei solchen Gelegenheiten ausgefochtenen Redekämpfe sind im großen und ganzen nichts anderes als Kontroversen mit theologischem Einschlag, geführt zwischen den Studenten und Mitgliedern des Kolloquiums über lamaistische Philosophie.

Aus der Zahl der Kontroversen und Versammlungen der Lamden im Tschö-ra, denen

ich in Kumbum beiwohnte, sei hier eine herausgegriffen, die am Vormittag des 17. Dezember 1926 stattfand. Ich schildere gerade diese Kontroverse, da der Khampo in höchsteigener Person daran teilnahm.

Etwa 1600 Lamen hatten sich im Tschö-ra in der in *Skizze 411* dargestellten Gliederung in zwei Gruppen (*a und b*) am Boden gelagert. Jede bestand aus 18 Reihen, und jede Reihe zählte ungefähr 45 Lamen. Die beiden Gruppen saßen einander gegenüber; dabei hielten sich die älteren Jahrgänge näher der Galerie und dem freien Gang *i—i*, an dessen einem Ende unter der Perlenhalle der Holzthron des Khampo (*k*) stand (*16a, Sk. 174*). Auf dem Thron saß auf hohen Tuchpolstern der Abt in Buddhastellung. Seine untere Körperhälfte einschließlich Leib und Rücken war in ein goldglänzendes Brokattuch gehüllt. Zu beiden Seiten des Abtes mit Front zu ihm hatten die Inkarnationen und höchsten Würdenträger Platz genommen. Unter dem schützenden Teil der Galerie waren



411

auch die gelehrten Grade der Lamen untergebracht. Vor dem Khampo saßen mit Rücken gegen ihn die in *Skizze 411* durch drei Punkte gekennzeichneten Prüflinge. Auf dem Kopf trugen sie den Raupenhelm. Diese Prüflinge sollten zusammen mit ihren Examinatoren die Redeschlacht austragen. Vor ihnen stand, dem Khampo zugewendet, barhäuptig, einer der Examinatoren (*d*). (*Bild 187*).

Die bemitleidenswerten Mönche saßen mit untergeschlagenen Beinen auf dem eisig kalten Steinboden. Lamen und Novizen hatten ihren Kopf mit dem für alle Jahreszeiten vorgeschriebenen Zeremonienhut bedeckt. Ihren Hauptschutz gegen die beißende Kälte bildete der meist zerlumpte radartige „Gesetzesmantel<sup>1502</sup>“ oder Umhang, der mit Schafwolle gefüttert und senkrecht abgesteppt ist und dessen Farbe in allen Abstufungen von Rot, Braun, Gelb und Grau zu wechseln pflegt.

Wie spielt sich nun eine solche Kontroverse zwischen den am Boden sitzenden Prüflingen und dem vor ihnen stehenden Examinator ab?

Der stehende Prüfer erkundigt sich nach einer bestimmten Stelle aus den heiligen Schriften. Ist der Prüfling gut beschlagen, so nennt er sie unmittelbar. Nur solche Antworten werden dabei als richtig anerkannt, die nachweislich den Schriften, die für diese Dispute eigens in Frage und Antwort abgefaßt sind, entnommen sind. An Stelle einer wirklichen Debatte mit selbständigem Denken, in der jeder seine Geisteskräfte zeigen kann, sinkt dieser Redekampf immer mehr auf die Stufe eines bloßen Herleierns des Katechismus herab. Wer antworten kann, ist stolz, während die Nichtwisser sich vor ihren tüchtigeren Kameraden offensichtlich schämen. Von Frage zu Frage steigern sich, ganz wie bei uns, die Anforderungen an die Prüflinge. Wer in der Diskussion schließlich den Sieg davonträgt, wird von einigen Kommilitonen auf die Schultern gehoben und im Triumph herumgetragen<sup>1503</sup>).

Diese Kontroversen werden von rituellen Gesten begleitet, die sie in einer für den uneingeweihten Zuschauer unterhaltsamen Art beleben. Es gibt z. B. Vorschriften, nach denen die Gebetsschnur<sup>1504</sup>) in einer ganz bestimmten Weise um den Arm geschlungen wird. Dann wieder muß der Prüfende beim Stellen einer Frage das letzte Wort stark betonen und dabei mit dem Fuß auf den Boden stampfen und in die Hände klatschen. Dies hat



Linga



**Bild 181** Tscham-Tanz. Mahākāla hat das Linga getötet. Der senkrecht eingestochene Doleh (purbu) ist sichtbar

Linga

**Bild 182**

Tangute



**Bild 183**

Tangute mit Kalb



**Bild 184**

Tanguten-Ehepaar. Frau mit Rückengehänge, Mann mit Ga'u (Amulett)





Bild 185 Versammlung der Mönche der philosophischen Fakultät (Tsannjid) im Tschö-ra. Im Hintergrund Götter-Versammlungs-Tempel (12). In Bildmitte der Tschö-ratschengu. Rechts davon neben Säule der sitzende Umsat



Bild 186 Rezitationen im Tschö-ra. Im Hintergrund rechts: Mani-Galerie mit Khampo-Thron (16a). Im Vordergrund rechts: Andächtige Tanguten

derart zu geschehen, daß die zum Schlage erhobene rechte Hand am Schluß einer vorwärts schleifenden Bewegung in die nach oben gerichtete Handfläche des nach vorne gestreckten linken Armes einschlägt. Häufig wird dabei das letzte gesprochene Wort des aufstumpfenden Prüfers von einem juchzerartigen Schrei begleitet. Außerdem gibt es noch andere Vorschriften, die streng befolgt werden müssen. Andererseits aber ist es erlaubt, daß der Gefragte aufspringt oder seinem Gegner sofort statt einer Antwort eine Gegenfrage vorlegt. Obgleich dieses Frage- und Antwortspiel meist nur den Niederschlag mechanisch aufgenommenen Lehrstoffes erkennen läßt, machen die Gebärden und das Drum und Dran bei Frage und Antwort doch den Eindruck einer leidenschaftlichen Debatte.

Schon während der Kontroversen war den in der Galerie sitzenden Lamen von Novizen Buttertée aus 30 cm hohen Krügen aus Messing, Kupfer und Zinn gereicht worden (*Sk. 412*). Das gleiche Getränk wurde auch dem Abt aus einer mit hellblauen Khadaks verzierten silbernen Kanne kredenzt. Aus dieser wurden auch die anwesenden höheren geistlichen Würdenträger und Inkarnationen bedient.

Die Kontroversen wurden durch ein Zeichen des die Aufsicht führenden Tschö-ra-tschengu unterbrochen, worauf alle Lamen die Hüte abnahmen und eine leise Unterhaltung einsetzte.

Die Pause hatte begonnen. Die vor Frost mit den Zähnen klappernden Mönche versuchten ihre erstarrten Glieder wieder in Bewegung zu bringen, sie schlugen sich die Arme um den fröstelnden Leib, hüpften von einem Fuß auf den andern und bliesen den warmen Atem in die klammen Hände. Novizen verteilten unterdessen große Mengen von gedörrten Früchten, meist Feigen und Aprikosen. Immer neue Mengen wurden entweder im schürzenartig gelegten Umhang oder in Körben herbeigeschafft. Da dies nach der Ansicht der maßgebenden Klosterbeamten nicht schnell genug ging, wurde aus der Schar der versammelten Mönche noch ein weiteres Dutzend Novizen herausgegriffen, um ihre Kollegen beim Verteilen von Obst und Tee zu unterstützen. Nun ging alles flott und geräuschlos vonstatten. Als die Früchte fast aufgegessen waren, wurden die hölzernen Schalen der Mönche mit heißem Tee gefüllt, der die Lebensgeister wieder auffrischte. Die Unterhaltung verstummte, und man vernahm nur mehr lautes Schmatzen und Schlürfen, das bis zum Schluß der Pause anhielt. Schließlich leckten die Mönche ihre Holzschalen fein säuberlich aus und steckten sie wieder in ihren Brustlatz.

Während der Pause vergnügten sich Novizen damit, sich gegenseitig Früchte an den Kopf zu werfen. Manchmal traf ein solches Geschloß auch einen der das Kloster besuchenden Bewohner des ewigen Schneelandes gerade in dem Augenblick, wo sie vor dem Abt unzählige K'ou-t'ous ausführten. In ihrer Einfalt glaubten diese erschreckten gutmütigen Menschen, die Früchte seien vom Himmel gefallen. Wenn die priesterlichen Schützen Pech hatten, traf solch eine harte Aprikose aber auch den die Aufsicht führenden Tschö-ra-tschengu, der während der Kontroversen das Betragen der Mönche zu überwachen hat und zu diesem Zweck ununterbrochen und halblaut rezitierend im Gange *i-i* (*Sk. 411*) auf und ab geht. Die Folgen eines solchen Fehlschusses waren natürlich Prügel, zum mindesten aber sehr energische Rufe zur Ordnung.

Der Tschö-ra-tschengu machte einen riesenhaften Eindruck, da er über seinem Körper



412



412a

einen breiten Küras trug, der ihn noch viel mächtiger erscheinen ließ. Von seinen breit ausladenden Schultern, an denen je eine große blaue Schleife befestigt war, fiel der rote Mantel fast bis zum Boden herab. Auf der Brust wurde die silberne Weste sichtbar, und um den Körper trug er eine rote Schärpe geschlungen. Die nach vorn aufwärts gebogenen spitzen Schuhe (*Sk. 412a*) waren mit bunten Lederriemen benäht.

Nachdem sich die Mönche mit Früchten und Tee gestärkt hatten, machte der Tschö-ra-tschengu vor dem Thron des Khampo halt, stellte das Rezitieren ein und setzte den Raupenhelm, den er während der Pause waagrecht auf die linke Schulter gelegt hatte, wieder auf. Dies bedeutet, daß die fünfzehn Minuten dauernde Pause zu Ende ist und die Kontroversen wieder ihren Fortgang nehmen können.

Neuer Wettstreit muß ausgetragen werden.

Ein kleiner, schon bejahrter Lama tritt vor den Khampo, setzt seinen Raupenhelm auf, stößt einen Juchzer aus, nimmt die Kopfbedeckung wieder ab und beginnt dann, in die Hände klatschend, laut seine Frage vorzutragen. Es zeigt sich, daß die drei vor ihm sitzenden Prüflinge weder diese noch die andern beantworten können. Der Examinator gibt schließlich die richtige Lösung bekannt, die darin besteht, daß jede der gestellten Fragen mit „Om mani padme hum“ hätte beantwortet werden müssen. Allgemeines Geschrei und Zustimmungsrufe ehren den Sieger in der Redeschlacht. — Auch der Khampo schließt sich dieser Ehrung an und läßt dem Glücklichen als besonderen Gnadenbeweis Tee aus seiner eigenen Tasse reichen.

Der Nachfolger im Examen ist ein kleiner, recht nervöser Gelong, der sich aber wenig entgegenkommend gegen seine Kollegen zeigt und recht herausfordernd auftritt. Während er spricht, hantiert er mit seinem Umhang, macht seine Schultern und seine goldene Weste frei davon, schlägt schließlich den Umhang um seine Hüften, klemmt das Barrett unter seine linke Achsel und klatscht fragestellend in die Hände. Als die vor ihm Sitzenden die Antwort schuldig bleiben, läßt er einen langen, pfeifenden Juchzer erklingen und fährt dabei mit seiner rechten Hand über die Köpfe der Prüflinge. Darauf tritt er, gleich seinem Vorgänger, vor den Klosterabt und neigt den Kopf. Der Khampo legt ihm die Hände an die Schläfen und gibt ihm aus einer Tasse, die rechts vor ihm auf einem kleinen Tischchen steht und mit farbigem Zuckerwerk gefüllt ist, eine Hand voll dieser gesuchten Leckerbissen. Dann tritt auch dieser Gelong ab.

Zum Vergleich mit dieser Kontroverse sei noch eine ähnliche geistig-geistliche Übung angeführt, deren Augenzeuge ich am 14. Dezember 1926 nachmittags im Tschö-ra gewesen bin. Diese Übung reihte sich an eine schon vormittags in Gegenwart des Khampo abgehaltene Kontroverse und an eine Nachmittagsversammlung mit Tanzdarbietung.

Die Mönche ließen sich im Tschö-ra in Gruppen am Boden nieder. Bei jeder Gruppe war ein Lama damit beschäftigt, von jedem Kollegen einen kleinen Betrag in bar einzuziehen und dessen Höhe sowie den Namen des Geldgebers in eine Liste einzutragen. Im Anschluß daran bildeten die Mönche zehn parallele Reihen mit je drei Schritt Abstand voneinander. Vor den am Boden Sitzenden stellte sich dann eine gleiche Zahl barhäuptiger Lamen auf, und nun begann das Frage- und Antwortspiel. Oft verbesserten sich dabei Prüfer und Prüflinge gegenseitig, oder sie ließen sich in eine Erörterung theologischer Dinge ein, die sehr eifrig und unter viel Geschrei verlief. Es fiel mir dabei auf, daß

einige der Examinatoren ihre Gebetsschnur nicht, wie Vorschrift ist, um das Handgelenk geschlungen trugen, sondern um den Hals gelegt hatten<sup>1505</sup>).

Aber auch bei dieser Gelegenheit brach besonders unter den jüngeren Mönchen der Übermut durch. So verspotteten sie ganz laut unwissende Klosterbesucher, die vor dem Umdsat oder dem Tschö-ra-tschengu, in dem Glauben, es handelte sich um „Tulkus“, unzählige K'ou-t'ous ausführten. Manchmal aber neckten sich die Mönche auch gegenseitig, ja sie balgten sich gleich unsern Jungen. Es kam sogar vor, daß sich auch die älteren an der Keilerei beteiligten. Dann hatte der aufsichtführende Lama zu tun, um die in Streit geratene Schar wieder auseinanderzubringen. Im allgemeinen aber herrschte überall da Ruhe und Ordnung, wo der Tschö-ra-tschengu sich gerade zeigte. Dort waren die Lamamen übereifrig bemüht, ihren religiösen Verpflichtungen nachzukommen. Drehte der Tschö-ra-tschengu aber einmal den Rücken, so benutzten die jugendlichen Novizen mit Vorliebe die Gelegenheit, um irgendeinen Streich auszuhecken.

Nach ungefähr einstündiger Massenkontroverse nahm der Aufsichtführende in der Mitte des Tschö-ra seinen Raupenhelm ab und legte ihn flach, diesmal auf die rechte Schulter. Das war das Zeichen für die Lamamen, um in größter Eile ihre Plätze zu verlassen. Darauf formten sie barhäuptig und auf dem Steinboden in Buddhastellung sitzend mehrere Halbkreise um den hochgelegenen Holzthron in der Galerie, auf dem der Umdsat Platz nahm (*Bild 186*). Während der Tschö-ra-tschengu im Hofe weiter die Aufsicht führte, sprach der Umdsat in tiefstem Baß ein Gebet, in das die versammelten Lamamen ab und zu einstimmten. An gewissen Stellen klatschten sie, nachdem sie die Gebetsschnur um die linke Hand gewickelt hatten, in die Hände. Das gleiche wiederholte sich zweimal am Ende der eine halbe Stunde nicht überschreitenden geistig-geistlichen Übung. Dann setzten alle Lamamen einschließlich des Gebkö den gelben Raupenhelm auf, klatschten nochmals und sprangen gleich darauf unter wildem, trillerndem Gejauchze vom Boden auf, um, mit dem Rücken gegen den Holzthron sitzend, drei parallele Reihen zu bilden.

Schon nach wenigen Minuten erfolgte ein neuer Wechsel. Die Mönche nahmen wieder die zuerst geschilderte Gruppierung ein, und die Kontroversen gingen weiter.

Schließlich entließ der Tschö-ra-tschengu durch ein Zeichen Gruppe für Gruppe. Paarweise zogen die Lamamen, die ältesten voran, mit den Hüten auf dem Kopfe ab. Noch bevor die Reihe an die jüngeren gekommen war, verließ der Tschö-ra-tschengu selbst den Hof. Dies war das Zeichen zum allgemeinen Aufbruch. Auch die Novizen setzten nun ihre Raupenhelme auf und machten sich plappernd und gestikulierend auf den Weg nach Hause. Bei dieser Gelegenheit benahmen sich einige recht frech, sie warfen sogar, der Aufsicht entrückt, mit Steinen nach mir.

Auch am Nachmittag des 18. Dezember 1926 wurde während der Übung im Tschö-ra wiederholt und hintereinander langsam in die Hände geklatscht. Am Vormittag desselben Tages hatte ich an gleicher Stelle im Anschluß an die Disputationsübung und vor dem Götterdienst in der Großen Klassiker-Halle wiederholt Versammlungen besucht, bei denen die Mönche nicht in parallelen Reihen Aufstellung genommen, sondern sich in halbkreisartiger Form gruppiert hatten (*Bild 186*). Bei diesen Übungen war mir ein kleiner, sehr selbstbewußt auftretender, höchstens 14 Jahre alter Novize aufgefallen, an dessen Schultern die gleichen kleinen blauen Tücher befestigt waren wie am götter-

dienstlichen Anzug des Tschö-ra-tschengu. Dieses Abzeichen soll nach Angaben eines Lamas bedeuten, daß der erwähnte Novize eine Inkarnation ist. Diesen Auserwählten steht übrigens Strafgewalt zu.

Ein gelehrter Lama ließ im Gespräch mit mir durchblicken, daß seiner Ansicht nach die geschilderten Exerzitien, besonders aber die Kontroversen, die geistige Entwicklung der Studenten mehr anregen würden, wenn es dabei freigestellt wäre, Fragen über irgendeinen Punkt der Lehre zu stellen und mit selbsterfundenen Erklärungen zu antworten. Das mechanische Auswendiglernen, dem jedes selbständige Denken und das kritische Eindringen in den Sinn der Schriften und Theorien mangelt, trägt nach Ansicht des gelehrten und einsichtsvollen Lamas besonders dazu bei, den Geist der Mönche abzustumpfen und die Entwicklung ihrer Fähigkeiten einzuschränken oder zu unterbinden.

Trotzdem darf aus dem Gesagten nicht geschlossen werden, daß alle Mitglieder der philosophischen Schule oder der Tsannjid-Lehranstalten oberflächliche Naturen sind. Es gibt unter ihnen auch hochgebildete Leute und tiefe Denker. Genau so wie die oben geschilderten Studierenden können auch die Fortgeschrittenen stundenlang Sätze aus berühmten heiligen Schriften und deren Kommentaren hersagen. Dabei sind sie aber sehr wohl in der Lage, den Sinn dessen, was sie aufsagen, auch klar zu erörtern und die Ergebnisse eigener Denkarbeit und selbständiger Folgerungen aufzuweisen. Überhaupt wird das Leben der geistig regsamen Lamen, sobald sie eine genügende Anzahl von Jahren in der von ihnen gewählten und ihrer Veranlagung entsprechenden Tsannjid-Fakultät zugebracht und sich einen gewissen Grad von Schulung erworben haben, einem Gelehrten-dasein ähnlich. Sie bringen ihre ganze Zeit beim Studium der sie interessierenden Werke zu, soweit sie nicht durch die pflichtgemäße Teilnahme an den Götterdiensten und andern Versammlungen des gesamten Klerus, von denen sie übrigens mit fortschreitendem Alter befreit werden, in Anspruch genommen ist. Sie machen sich auch Auszüge aus den Werken ihres Sondergebiets, vergleichen deren Texte, vertiefen sich in die verschiedenen Erklärungen zu den einzelnen Schriften<sup>1506</sup>) und schreiben dazu selbst Kommentare oder verfassen auch neue Bücher. Diese Tätigkeit der gelehrten Lamen gehört durchaus nicht etwa der Vergangenheit an. Sie steht auch heute noch in Blüte, wie das besonders aus den recht zahlreichen Hinweisen über literarische Erscheinungen des lamaistischen Kulturkreises in den Werken eingeborener und auch russischer Forscher hervorgeht. Oft unternehmen diese Lamen, unbefriedigt durch das, was ihnen das eigene Kloster, seine Lehranstalten und seine Bibliothek bieten, Wanderungen nach andern Konventen, um dann deren Bücherschätze zu durchforschen und sich dort mit den führenden Geistern auseinanderzusetzen<sup>1507</sup>). Leider sind für uns Europäer diese oft recht umfangreichen lamaistischen Klosterbüchereien immer noch terra incognita.

Das Ziel der Klosterschulen besteht aber nicht nur in der Heranbildung von Novizen, aus denen sich der Durchschnittsklerus ergänzt. Gerade die Tsannjid-Fakultäten müssen als eine Art Akademie betrachtet werden. Wer in eine solche aufgenommen ist, wird auf die Dauer seiner Angehörigkeit zum Konvent, dem die eine oder andere Schule angeschlossen ist, in den Listen dieser — vergleichsweise gesagt — „Wissenschaftlichen Akademie des Klosters“ als Mitglied geführt.

Es befinden sich also unter den Mitgliedern der philosophischen und der andern

Fakultäten eine Anzahl älterer Mönche mit akademischen Graden. In ihren Kreisen ist die Diskussion viel freier als unter den Novizen, obgleich auch hier das Hersagen des Auswendiggelernten stets den größten Teil der Debatte einnimmt. Je länger ein Mönch in diesen Wortgefechten standhält, um so rascher findet er Aufnahme in die Reihen der graduierten Gelehrten.

Bei den Diskussionen dürfen sich die Teilnehmer übrigens nicht der im Volke üblichen Ausdrucksweise bedienen, sondern müssen die „Gelehrtensprache“ gebrauchen<sup>1508</sup>).

Diese Methoden der Disputationen bilden, wie schon gesagt, ein Erbe des alten philosophierenden Orients. Genauer gesagt, sind sie mit dem Buddhismus zugleich nach Tibet gekommen, um von dort mit der lamaistischen Mission weiter nach der Mongolei zu wandern. Dennoch bestehen hinsichtlich ihres Ursprungs und ihrer Einführung in den Gebrauch der Gelben Kirche unter den Lamen Meinungsverschiedenheiten. Der mongolische Klerus hält sie jedenfalls für eine Einrichtung, die erst Tsongkhapa geschaffen habe. Diese Anschauung dürfte aber zu Unrecht bestehen, und zwar sprechen drei Einwände dagegen:

1. Tsongkhas Lehrers Dundub Rintchen<sup>1509</sup>) führte nach der Biographie des Reformators den Titel eines Gebtsche, das heißt „Angehöriger der Tugend<sup>1510</sup>)“. Dieser Rang wird aber nur von den Tsannjid-Fakultäten verliehen.

2. Wie wir gehört haben, gehen die Dispute in einem Spiel von Frage und Antwort vor sich. Auch diese Ausgestaltung kann nicht auf Tsongkhapa zurückgehen. Ich hatte sowohl in diesem Kapitel, wie in den vorhergehenden, mehrmals Gelegenheit, auf eine lamaistische Lehrschrift unter dem Titel „Der Schmuck der Erlösung“ hinzuweisen, deren Inhalt übrigens von W. A. Unkrig schon seit längerer Zeit in Umschriftung ihres mongolischen Textes, sowie mit einer Übersetzung und einem Wörterverzeichnis zum Druck vorbereitet worden ist. Diese Schrift geht aber auf ein tibetisches Original zurück, dessen Verfasser Dago Lhadsche<sup>1511</sup>) war, der nach den Feststellungen von Baradjin und Vladimircov von 1079—1153<sup>1512</sup>), also lange vor Tsongkhapa gelebt hat. Diese Angaben sind in allerletzter Zeit noch weiter durch Frau Alexandra David-Neel, die sich mit andern Werken dieses Autors beschäftigt hat, bestätigt worden<sup>1513</sup>). Dago Lhadsches „Schmuck der Erlösung“ ist zum weitaus größten Teil gleichfalls in Frage und Antwort gehalten, ein weiterer Beweis dafür, daß die Methode den Schulen schon längst vor Gründung der Gelben Kirche bekannt war.

3. Eine mongolische Lebensbeschreibung Tsongkhas bringt wörtlich folgenden Satz: „...er hörte in den... Klöstern einen Teil rein schulmäßig, als er für das Tantra-System bei dem Lama Rimdamba<sup>1514</sup>) zu jedem einzelnen Traktat seine Unterrichtsstunde und seine Instruktionen erhielt; einen andern Teil aber eignete er sich mit Hilfe von Disputationen an, oder er hörte die Gesprächsmethode der Erklärungen, die heute bei den Tsannjid-Studierenden praktiziert wird<sup>1515</sup>).

Wir sind also der Ansicht, daß mit diesen drei geschichtlichen Beweisen die Anschauung der tibetischen Gelugpa-Lamen gegenüber jener ihrer mongolischen Ordensbrüder genügend gerechtfertigt ist. Dagegen dürfte das Verdienst Tsongkhas in der Schaffung der äußeren Formen der Disputationen gelegen haben, wie das die tibetischen Mönche der Gelben Kirche ja auch unumwunden zugeben.

Ursprünglich waren die Kontroversen das Mittel zur Erlangung eines gelehrten Grades — wie sie das in einem gewissen Maße auch noch bis heute geblieben sind. Auch dienten sie früher der praktischen Lösung von theoretischen Streitigkeiten zwischen Angehörigen verschiedener Lehrmeinungen. Die Anhänger des Reformators aber haben sie für das Studium der Philosophie und Theologie in den Klosterakademien zur Methode umgewandelt. Ihr dient eine eigene Literaturgruppe, die zu diesem Zweck in der Form von Frage und Antwort geschaffen wurde. Diese Schriften bieten einen unerschöpflichen Vorrat kleinlicher und dialektisch-spitzfindig zurechtgestutzter Themen, die von den schriftstellernden Lamen aus dem Kandschur zusammengestellt worden sind.

Abgesehen hiervon, werden dem Elementarstudium in den Tsannjid-Fakultäten für die Aneignung der höheren Dogmatik fünf Bücher zugrunde gelegt. Es sind Übersetzungen aus dem Sanskrit, die in tibetischer Sprache Tsaba-a<sup>1516</sup>), „Die fünf Wurzeln“, heißen. Ihnen entsprechen folgende fünf Sanskrittitel: 1. Pramāṇavārtika<sup>1517</sup>), die Lehre von der Logik, 2. Pāramitā, die Moralphilosophie, 3. Madhyamikasūtra, die „Mittlere Lehre“, deren hervorragendster Vertreter Nāgārjuna ist, 4. Abhidharma oder die Metaphysik, und 5. Vinaya, die Regeln für die Gemeinschaft der Mönche und ihre Anwärter. Diese „Fünf Wurzeln“ enthalten die Grundbegriffe der buddhistischen Lehre. In der Mehrzahl sind sie, um das Auswendiglernen zu erleichtern, in Verse gegossen. Da aber die Tsaba-a infolge ihrer Kürze im Ausdruck für die Studierenden unverständlich bleiben würden und um zu verhindern, daß einige Thesen verschiedene Auslegung finden, haben hochgelehrte und allseitig gebildete Lamen für diese kurzen Handbücher oder Teile derselben mehr oder minder ausführliche Kommentare verfaßt, die unter dem tibetischen Titel „Igtscha“, „Die fünf Schriften“, bekannt sind<sup>1518</sup>). Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang die Mitteilung Cybikovs, daß die erste Wiedergeburt des Dschamjang Schadba von Labrang, ein Abt namens Agwan Dsondui, als der Verfasser des besten und beliebtesten Kommentars zu den „Fünf Wurzeln“ gilt<sup>1519</sup>). Es scheint in der Tat, daß aus dem Amdo-Gebiet nicht die schlechtesten Früchte kommen.

Der gesamte Lehrstoff in den Tsannjid-Fakultäten ist auf einen Zeitraum von dreizehn Jahren verteilt, so daß wir dort auf recht alte Semester stoßen. Der einzelne Jahreskursus heißt Dsinda<sup>1520</sup>). Ihre namentliche Aufzählung können wir uns sparen, doch sei wenigstens angedeutet, daß das Studium der Logik vier Jahreskurse beansprucht; hieran schließt sich das fünfjährige Studium der Pāramitās, dessen Abschluß als Partschin Dongmo<sup>1521</sup>), „Feier der Pāramitā“, bekannt ist. Diese Bezeichnung hängt damit zusammen, daß die glücklichen Absolventen in den fraglichen Tagen, die gewöhnlich in den Frühling fallen, meist außerhalb der Klostermauern ein gemeinsames Essen veranstalten. Die Kurse für das Studium der Madhyamika-Lehre und des Abhidharma nehmen zwei weitere Jahre in Anspruch. Wer sich aber noch mit dem Vinaya oder gar mit den Tantras beschäftigen will, muß dieser Lehrzeit noch weitere Jahre opfern. Dabei ist das Studium des Vinaya nur den Getsul und den Gelong zugänglich, und jeder der Angehörigen dieser beiden geistlichen Grade ist nur zu den Vorlesungen und Disputen zugelassen, die sich auf den für ihn in Frage kommenden Teil der Gelübde und Ordensregeln beziehen.

Wer den ganzen Tsannjid-Kursus durchgemacht und in jedem seiner Zweige aus den



Kontroversen erfolgreich als Sieger hervorgegangen ist, erhält den Titel eines Kabtschu, was in wörtlicher Übersetzung „der (Mann) mit zehn Schwierigkeiten“ bedeutet<sup>1522</sup>). Damit hat der Betreffende die Anwartschaft auf das Amt eines „Gesetzes-Lama“ erworben, das wir in dem Kapitel über das Mönchtum kurz erwähnten. Die meisten von ihnen bleiben jedoch der einmal gewählten Wissenschaft treu.

Ein geringerer Hundertsatz solcher Lamén, die sich in den Disputationen sicher und schlagfertig fühlen, sucht andere Klöster auf, um sich auf den dortigen Fakultäten weiterzubilden und womöglich noch andere gelehrte Grade zu erwerben. Dies kann manchmal, aber nicht immer, auch an der eigenen Alma Mater erreicht werden, sind doch die Promotionsmöglichkeiten in den Fakultäten der einzelnen Klöster nicht immer die gleichen.

Aber auch derjenige, der in dem ihm zur Heimat gewordenen Kloster bleibt — und mit dreizehn Jahren Studienzeit kann man wohl heimisch werden —, hat reichlich Gelegenheit, seinen weiteren Wissensdurst zu befriedigen. Das geschieht auf verschiedene Weise.

Die einen bauen den Rahmen der bereits in den planmäßigen dreizehn Studienjahren bis zur Staffel des Kabtschu durchgenommenen Disziplinen aus und erweitern ihn. Andere wenden sich dem Studium der Medizin und der in hohem Ansehen stehenden Astrologie zu, die im praktischen Leben bei Lamén und Laien ausgedehnte Anwendung findet. Wieder andere interessieren sich für die überaus schwer zu meisternde Tantra-Literatur sowie für die auf ihr beruhenden Riten. Damit wächst aber der Lehr- und Studienstoff weit über das für die einzelnen Disziplinen im Kandschur Gebotene hinaus. Für die Medizin und Astrologie bietet er nur ganz dürftige Ansätze, für die Tantra-Systeme allerdings die Dhāraṇī-Formeln selbst. Das ist denn auch wohl der Grund, weshalb der Lamaismus für seine Sonderwissenschaften eigene Fakultäten geschaffen hat. Aber auch das, was bereits in den Tsannjid-Kursen behandelt wurde, bedarf für den tiefer Schürfenden der Erweiterung auf literarischer Grundlage.

Dieser Aufgabe sucht ein anderes riesenhaftes Sammelwerk des lamaistischen Schrifttums gerecht zu werden, der Tandschur. Seine endgültige Redaktion ist wohl in den Anfang des 14. Jahrhunderts zu verlegen. Der Tandschur<sup>1523</sup>) ist, wie der Titel besagt, eine „Übersetzung der Lehrschriften“, und zwar gleichfalls aus dem Sanskrit und dem Chinesischen. Über seinen Inhalt wissen wir bisher nicht viel, noch weniger über seine Entstehungsgeschichte. Der Ungar Csoma de Kőrös, der in Tibet die Ahnen seines Volkes suchte und bei diesem Versuch zum ersten ernstzunehmenden europäischen Kenner der Sprache des Landes und teilweise auch ihrer Literatur wurde, hat den Versuch einer bibliographischen Analysis des Tandschur unternommen. Dieser genießt übrigens für den Lamaismus im Gegensatz zum Kandschur nur halbkanonisches Ansehen. Es gibt in der gesamten Weltliteratur kein religiös begründetes Werk, das dem Tandschur mit seinen 225 Bänden an Umfang, aber auch an Inhalt gleichgestellt werden könnte. Unter diesem Gesichtspunkt ist es vielleicht erlaubt, den Tandschur, diese Riesenenzyklopädie, mit dem Talmud und seinen Kommentaren — und auch der Tandschur will ja in erster Linie Kommentar sein — in Vergleich zu bringen. Dieser Vergleich, obschon er weit genug hergeholt ist, läßt sich um so eher ziehen, als der zweite Teil des Tandschur, Do, kurze, aphorismenartige Lehrschriften in 137 Bänden umfassend, neben theologischen und philosophischen Traktaten auch Abhandlungen über Logik, Grammatik, Rhetorik,



Poesie, Medizin, Ethik, selbst über Mechanik und Alchimie enthält. Der erste Teil des Tandschur umfaßt 88 Bände mit zusammen 2640 Werken und kleineren Abhandlungen, die als Ganzes genommen den Titel Dschud<sup>1524</sup>), „Wurzel“, tragen. Damit werden, wie wir schon aus der Einteilung des Kandschur wissen, die Zauberpraktiken und Beschwörungsmethoden bezeichnet. Es finden dort vierundzwanzig Tantra-Systeme Behandlung, deren wichtigstes das Dütschi Khorlo<sup>1525</sup>), das „Rad der Zeit“, ist, ein fünfbändiges Werk, das sich besonders in den Sekten eines hohen Ansehens und eingehenden Studiums erfreut. Mit diesem beschäftigen sich aber auch, wie aus verschiedenen Notizen von Professor Grünwedel in der Einleitung und den Anmerkungen zu seiner Ausgabe des „Weges nach Sambhala“ hervorgeht, die Lamen der rechtgläubigen Gelben Kirche.

Auf einen Versuch der Schilderung des Lehrbetriebes und des Studienstoffes auf den Fakultäten für die Tantra-Systeme und die Astrologie müssen wir hier verzichten, trotzdem bereits einiges, aber lückenhaftes Material vorliegt.

Im Anschluß an das hier über die Fakultäten, vorzüglich über die des Tsannjid Gesagte sei noch mitgeteilt, daß in vielen Klöstern eine „Lamrim“-Fakultät besteht, die mit ähnlichen Methoden wie die des Tsannjid, also auch mit Kontroversen arbeitet. Hier dreht sich das ganze Studium, wie dies schon der Name sagt, um den Lehrstoff des Hauptwerkes des Reformators, den „Lamrim tschenpo“, den „Großen Stufenweg zum Heil“, der heute als Hauptwerk für das Studium der praktischen Theologie in den Lamaklöstern der Gelben Kirche betrachtet werden muß. Die Lamrim-Fakultäten haben sich im Laufe der Zeit ebenfalls einen guten und wohlverdienten Ruf erworben. Über ihre Geschichte läßt sich an Hand mancher Stellen in der einschlägigen Literatur, unter anderm in der von Huth herausgegebenen „Geschichte des Buddhismus in der Mongolei“, ein Überblick gewinnen<sup>1526</sup>).

Zum Schluß noch einige Angaben über die Promotionen und die gelehrten Titel, die der strebsame Lama an den Tsannjid-Fakultäten und den ihnen im Betrieb ähnlichen höherstehenden Lehranstalten und Akademien erwerben kann. Hier werden wir aber — das sei gleich vorausgeschickt — manche Enttäuschung erleben, die um so bitterer ist, als die Angaben, die hier zugrunde liegen, aus der Feder des Professors Cybikov stammen, für den es als für einen Eingeweihten im lamaistischen Klosterleben und Kenner der Sprachen keine Täuschung geben konnte.

Hat der Mönch die erwähnten dreizehn Dsinda oder Kurse mit Erfolg durchgemacht, so erhält er den Titel eines Karamba<sup>1522</sup>), das heißt eines „Absolventen des Kursus der Lehre“. Er ist damit aber erst zum Kandidaten für die wirklichen gelehrten Grade geworden. Will er einen wirklichen Grad erreichen, so darf er den Besuch der Vorlesungen und Seminarübungen nicht einstellen, sondern muß den Gesamtstoff wiederholen und an den Disputen mit den jüngeren Mönchen und Novizen teilnehmen. Es gibt fünf Hauptgrade, die von den Tsannjid-Fakultäten verliehen werden. Der erste, der eigentlich nicht allenthalben auf diese Bezeichnung Anspruch erheben kann, ist der des Rabdschamba, was wörtlich der „Sehr Barmherzige“ bedeutet<sup>1527</sup>). Er gehört insofern nicht zu den gelehrten Graden, als er in einigen Klosterschulen, z. B. in Zentral-Tibet, nach Beendigung des siebenten Jahreskurses, in andern noch früher, und zwar für eine Höchstsumme von etwa 15 Reichsmark „erworben“ werden kann. Über irgend-

welches Wissen braucht der Kandidat nicht zu verfügen. Als wirklich gelehrte Grade aber haben zu gelten: der Doramba<sup>1528</sup>), der Kabtschu, der Tsogramba<sup>1529</sup>) und der Lharamba<sup>1530</sup>). Unter ihnen ist der erste wiederum für Geld und gute Worte, durch Beziehungen und Vetternwirtschaft erhältlich. Die letzteren drei aber verleiht der Abt des Klosters oder der Dekan der betreffenden Fakultät denjenigen Mönchen, die tatsächlich über wirkliches Wissen auf ihrem Sondergebiet verfügen, wobei aber auch die Anzahl der Studienjahre Berücksichtigung findet. Jedenfalls dauert es eine recht lange Zeit, bis die Anwärter den einen oder andern dieser Titel erlangen. Zum mindesten wird gefordert, daß sie nach Absolvierung der Tsannjid-Fakultät dem Studium noch zehn weitere Jahre gewidmet haben.

Wie schon früher angedeutet wurde, verleihen die Fakultäten aller Klöster, auch wenn sie sonst das gleiche Programm und denselben Lehrstoff haben, nicht den gleichen Titel. Auch sind die Bedingungen, die die Anwärter für den einen oder andern gelehrten Grad zu erfüllen haben, nicht allenthalben gleich. So wird z. B. der Titel des Rabdschamba, der in Zentral-Tibet ohne weiteres käuflich ist, in Kumbum als ein wirklicher gelehrter Grad betrachtet. Bei seiner Verleihung muß auch dieser Einschätzung gemäß verfahren werden. Ebenso verhält es sich mit dem Kabtschu in den Klöstern der Mongolen und Burjaten, mit dem Doramba in Labrang sowie mit dem Tsogramba und Lharamba in Lhasa.

Obleich nach der Angabe Cybikovs allen diesen Graduierten über ihre Erfolge keine amtlichen Zeugnisse ausgestellt werden, erkennen doch die Mönche aller Gebiete der Gelben Kirche in echtem Gemeinschaftsgefühl ihre promovierten Ordensbrüder rückhaltlos in den ihnen zukommenden Rangstufen an. In den großen Tempeln und Versammlungshallen sind für solche fremden Koryphäen stets besondere Plätze vorbehalten.

Die medizinische und die Tantra-Fakultät kennen nur je einen gelehrten Grad, für erstere den des Manramba<sup>1531</sup>), für letztere den des Ngaramba<sup>1532</sup>).

---

---

## XVIII. KAPITEL

### Von der Heilkunde und den praktischen Lebensregeln des Lamaismus

Der Heilkunde im Lamaismus und ihren verwandten Gebieten, wie Hygiene, Sanitätswesen und Diät, muß ich einen besonderen Abschnitt widmen, weil die Lehre vom gesunden und kranken Menschen und die praktische Auswertung ihrer Beobachtungsmethoden und Schlußfolgerungen im Leben der lamaistischen Welt eine außerordentlich wichtige Stellung einnehmen. Die Zusammenhänge sind so eng, daß man diese Wissenschaft mit Recht in die Glaubenslehre des Lamaismus mit einbeziehen kann. So hat der russische Forscher Kirilov die Gesundheitslehre als ein Merkmal der lamaistischen Glaubenslehre bezeichnet<sup>1533</sup>). Die Tatsache, daß der Kandschur, der kanonische Kodex des Lamaismus, manchen ins Fach der Medizin und ihrer Grenzgebiete fallenden Hinweis und eine stattliche Anzahl von Schriften mit Beschwörungsformeln gegen die verschiedensten Krankheiten enthält<sup>1534</sup>), verleiht der Bezeichnung der Heilkunde als Dogma eine gewisse Berechtigung. Aber auch im halbkanonischen Tandschur gibt es eine Reihe von Schriften über die Medizin, die wertvolle Hinweise enthalten<sup>1535</sup>). Ferner dürften die lamaistischen Regeln über die Lebenshaltung und sicherlich auch manche Verfahren der tibetischen Heilkunde, besonders soweit es sich um „Hausmittel“ oder Arzneien aus dem Pflanzenreich handelt, die Beachtung medizinischer Forschung im Abendlande beanspruchen. Es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß die über Jahrhunderte sich erstreckenden biologischen und physiologischen Beobachtungen der Lama-Ärzte irgendwelche brauchbaren Ergebnisse erzielt haben, die zweifelsohne auch für unsere moderne Medizin von einigem Wert sein dürften<sup>1536</sup>). Diese Ansicht bestätigen einige Stellen aus der auf Seite 372 mitgeteilten Übersetzung eines Kapitels über den „täglichen beständigen Wandel“, das einem lamaistischen Originalwerk entnommen ist.

Schließlich dürfte die Behandlung der medizinischen Wissenschaft der Lamten in einem besonderen Kapitel auch damit begründet sein, daß über diese Disziplin in Europa mit Ausnahme einiger weniger Werke in russischer Sprache<sup>1537</sup>) nur eine Arbeit von Bedeutung vorliegt, nämlich die „Beiträge zur Kenntnis der tibetischen Medizin“ von Heinrich Laufer (1900). Diese nur 41 Seiten starke Dissertation ist inhaltlich um so wertvoller, als sich der Verfasser redlich Mühe gegeben hat, alle Schriften, Aufsätze und zerstreuten Notizen über die Medizin der Lamten zu sammeln. Damit ist eine höchst schätzenswerte Bibliographie gegeben, die für die Zeit bis zu ihrem Erscheinen wohl

keiner Ergänzung bedarf. Ihr besonderer Wert liegt darin, daß sich der Verfasser auf die Mitarbeit seines Bruders, des Professors Dr. Berthold Laufer vom Field Museum in Chicago, eines ausgezeichneten Kenners der mittel- und ostasiatischen Sprachen und Literaturen, stützen konnte. Nur solch eine Zusammenarbeit des Mediziners und des Philologen und Realienkenners im mittelasiatischen Kulturkreis kann überhaupt zu ersprießlichen Ergebnissen führen, wenn es sich darum handelt, uns die Gedankenwelt der lamaistischen Medizin, sei es in Übersetzungen von Originalwerken in europäische Sprachen, sei es in Abhandlungen, die auf diesem Schrifttum fußen, zugänglich und verständlich zu machen. Die einzelnen Abschnitte der erwähnten Dissertation behandeln nach einer Einleitung über die in Frage kommende europäische Literatur zunächst das einheimische medizinische Schrifttum sowohl in tibetischer als auch teilweise in mongolischer Sprache. Wo angängig, läßt sie sich auch über die Beziehungen zu den Sanskritquellen aus. Dann ist die Rede von den Ärzten und dem Studium der Medizin, von Anatomie und Physiologie, von der allgemeinen Pathologie und schließlich von der speziellen Pathologie und Therapie. Ein zweiter Teil enthält die Abschnitte über die Diagnostik, die Heilmittellehre, die Chirurgie und die tierärztliche Medizin<sup>1538</sup>). In bezug auf die Heilmittellehre sei uns der Vollständigkeit halber gestattet, hier noch auf ein im Jahre 1913 erschienenenes größeres Werk hinzuweisen, die „Beiträge zur Kenntnis der chinesischen sowie der tibetisch-mongolischen Pharmakologie“ von Prof. Dr. med. et phil. Hübötter. Diese „Beiträge“ greifen hauptsächlich auf chinesische Quellen, zum Teil sehr alten Datums, zurück, die aber ihrerseits unzweifelhaft die tibetischen Methoden beeinflusst haben<sup>1539</sup>). Für die Geschichte der Wanderung pflanzlicher Heilmittel und deren Anwendung in der tibetischen Medizin werden Berthold Laufers umfangreiche „Sino-Iranica“ zu Rate zu ziehen sein<sup>1540</sup>).

Dem Studium der lamaistischen Heilwissenschaft seitens des Europäers stellen sich eine ganze Reihe von Schwierigkeiten in den Weg. Die eine davon ist subjektiver Natur, da ein wirklicher Erfolg nur zu erzielen ist, wenn Linguist und Mediziner sich gegenseitig ergänzen. Aber auch zerstreute Notizen in Aufsätzen und in einzelnen Büchern über Tibet und die lamaistischen Länder liefern wertvolles Material zu ihrer Anatomie, Pathologie und Therapie. Es ergibt sich aus allem wenigstens ein vorläufiges, wenn auch noch undeutliches Bild von der lamaistischen Medizin. Eine ernstere Schwierigkeit liegt darin, daß die Lamen bezüglich der Mitteilungen über ihre Heilkunde eine gewisse disciplina arcani walten lassen, wenngleich sie andererseits nicht anstehen, in Ausnahmefällen auch dem kranken Europäer ihre ärztliche Hilfe zu erweisen, wie ich selbst an mir erfahren durfte, als ich in Lussar schwerkrank darniederlag. Der Khampo des nahen Klosters schickte mir einen Lama-Arzt, der mir in meiner traurigen Lage Linderung verschaffen sollte<sup>1541</sup>). Die Zurückhaltung der Mönche erwähnt übrigens schon der schwedische Gelehrte Alexander Castrén, wenn er hervorhebt, daß ein Khampo-Lama, den er des öfteren besuchte, die äußerste Vorsicht an den Tag legte, sobald das Gespräch auf die medizinische Wissenschaft kam.

Eine andere objektive Schwierigkeit dürfte darin liegen, daß gerade die medizinischen Werke, und zwar die gedruckten — von den handschriftlich verbreiteten sei hier ganz abgesehen —, schwer erhältlich sind. Es mag das wohl einerseits darin begründet

sein, daß, wie schon im vorigen Kapitel angedeutet, die Zahl der Lamen, die sich nach Beendigung des langjährigen Tsannjid-Studiums noch dem der Heilkunde widmen, verhältnismäßig gering ist. Andererseits darf aber auch nicht vergessen werden, daß die tibetischen und mongolischen „Verlags“-Gepflogenheiten, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, „hohe Auflagen“ überhaupt nicht kennen. Der Satz bleibt in der lamaistischen Klosterdruckerei „stehen<sup>1542)</sup>“. Das stellt sogar einen Vorteil vor unserm Letterndruck dar, wenn es sich darum handelt, eine „zweite Auflage“ erscheinen zu lassen. Eine solche besteht aus einem einzigen neuen Abzug, der nur „auf Bestellung“ angefertigt wird. Eine Ausnahme machen kleine, „gut gehende“ Sūtras, die man auch in größerer Anzahl herzustellen pflegt. Aus dieser Überlegung heraus wird verständlich, was Berthold Laufer in seiner „Skizze der mongolischen Literatur“ über die uns hier interessierenden Bücher schreibt. Zwar handelt es sich im vorliegenden Falle um mongolische Schriften über die Heilkunde, aber wir können das dort Gesagte wohl auch ohne weiteres auf tibetische medizinische Werke übertragen: „Erwähnenswert ist die Tatsache, daß medizinische Werke (in erster Reihe solche kanonischen Ansehens) höher im Preise stehen als andere und unter keinen Umständen einen Rabatt vertragen, ja jedes Handeln um den geforderten Preis abschließen<sup>1543)</sup>.“

Der unter der Regierung des letzten Zaren in St. Petersburg praktizierende Arzt P. A. Badmajev<sup>1544)</sup>, ein getaufter, ursprünglich lamaistischer Burjate, der seine tibetisch-medizinischen Kenntnisse in den Klöstern seiner jenseits des Baikal liegenden Heimat erworben hatte, um sie dann in der russischen Reichshauptstadt auf der militärmedizinischen Akademie europäisch zu ergänzen, weiß über die heilkundliche lamaistische Literatur zu berichten: „Viele Werke sind infolge ihrer Seltenheit und der Unmöglichkeit, ins ferne West-Tibet zu gelangen, nicht nur Privatpersonen, sondern auch reichen mongolisch-burjatischen buddhistischen Klöstern unerreichbar... Auf die Beschaffung von seltenen Büchern, Heilmitteln und andern Dingen, die für ein eingehendes Studium der tibetischen Medizin unumgänglich notwendig sind, muß man oft sehr lange warten. Originalwerke über Medizin, Anatomie, Physiologie, Embryologie, Zoologie, Botanik und Mineralogie, chirurgische Instrumente und die verschiedenartigen Heilmittel können nur unter Beihilfe von Fachleuten erworben werden, die, wie allenthalben in Tibet und seinen Grenzländern, außerdem auch noch recht selten sind<sup>1545)</sup>.“

Wie erklärt es sich nun, daß im „Schneelande“ und bei den übrigen sich zum Lamaismus bekennenden Völkern der Arzt stets dem priesterlichen Stande angehört? Damit tritt uns eine Erscheinung entgegen, die wir in andern buddhistischen Ländern bei weitem nicht in so ausgeprägtem Maße beobachten können. Wir wollen dabei von China absehen, wo nach einer Mitteilung des Botanikers Bretschneider wenigstens das Sammeln der Heilpflanzen und Wurzeln von buddhistischen Mönchen betrieben wird<sup>1546)</sup>.

Die Vereinigung von Arzt und Priester im „Medizinmann“ ist dem Ethnologen von vielen Naturvölkern her geläufig, etwa von den Indianern Nord- und Südamerikas, den Polynesiern und Melanesiern, den Negerstämmen Afrikas und den Eingeborenen Sibiriens mit ihren Schamanen<sup>1547)</sup>. Aber auch bei Völkern höherer Kultur ist die Vereinigung von Priester und Arzt in einer Person weit in die Anfänge zurück zu verfolgen. Die fünf Bücher Mose, besonders das dritte, das „Priesterbuch“, zeigen deutlich, daß Funktionen

und Gutachten auf dem Gebiet der Hygiene und des Sanitätswesens, wie z. B. beim Aussatz, den Priestern zugewiesen werden<sup>1548</sup>).

Kein Wunder also, wenn die grundlegende Anschauung der Zusammengehörigkeit von Medizin und Priestertum mit seinen kultischen Praktiken auch für den lamaistischen Kulturkreis ein bestimmendes Moment bildet!

In Europa ist man allgemein der Ansicht, die medizinische Wissenschaft der Lamen habe weder von der Anatomie noch vom Blutkreislauf, den chemischen Eigenschaften der Heilpflanzen und der andern Arzneien eine Ahnung. Diese Anschauung muß jedoch nach der Meinung von Professor Pozdnejev berichtigt werden. Freilich ist den Lamen die chemische Zusammensetzung der Heilmittel verhältnismäßig wenig bekannt, doch darf man deshalb noch lange nicht sagen, daß sie von den ihnen innewohnenden Kräften überhaupt nichts wüßten. Bei der Zusammensetzung ihrer Heilmittel lassen sich die Lama-Ärzte — und jeder Arzt ist hier gleichzeitig auch Apotheker — vorwiegend von der äußeren Beschreibung der Heilpflanzen leiten<sup>1549</sup>). Man muß auch zugeben, daß die Lama-Ärzte es wahrhaft meisterhaft verstanden haben und noch verstehen, in ihren „Kräuterbüchern<sup>1550</sup>)“ das zu erfassen, worauf es ihnen ankommt. Hier findet man die genauesten Angaben über die äußere Gestalt der Pflanze und ihrer Teile, ihren Standort, ihre Veränderungen während des Wachstums und die günstigste Zeit, in der Wurzeln, Stengel, Blätter, Blüten oder Früchte gesammelt werden müssen. Selbstverständlich fehlen auch nicht Angaben über die heilkräftige Wirkung der Pflanzen<sup>1551</sup>).

Vor mir liegt ein außerordentlich eindrucksvolles und seltenes Muster dieser lamaistischen medizinischen Literatur. Es ist eine Handschrift von 298 Seiten in Aktenbogenformat auf europäischem Papier, die Dr. Hans Findeisen auf seiner Expedition zu den Jenissej-Ostjaken 1927—1928 erworben hat. Es handelt sich hier um ein Sammelwerk, in dem der weitaus größte Teil — 243 ganz eng, aber sehr sauber geschriebene Seiten — einer Beschreibung der Heilmittel gewidmet ist. Inhaltlich aber geht auch dieser Teil über den Rahmen eines bloßen Kräuterbuches hinaus, da auch achtzig Stoffe tierischer Herkunft und dreizehn aus dem Mineralreich bzw. unbestimmbarer Herkunft aufgeführt sind, nebst eingehenden Angaben über Benennung, Aussehen, Verwendung usw. Im ganzen enthält dieser Teil des Werkes die stattliche Anzahl von 642 lamaistischen Heilmitteln. Der Verfasser oder, genauer gesagt, Kompilator gibt sich im Schlußwort dieses Teiles des Buches als ein Lama aus dem Stamme der Chorin-Burjaten namens Wangtschug<sup>1552</sup>) zu erkennen, der dieses umfangreiche Buch im Jahre 1844 vollendet hat. Der Text ist aus den verschiedensten Quellen zusammengetragen und fast durchgängig in tibetischer Sprache mit zwischenzeitlicher mongolischer Übersetzung gegeben. Nur einige wenige Seiten sind rein mongolisch. In unendlich mühevoller Arbeit hat der heilkundige Lama, wo er nur irgend konnte, den Beschreibungen erläuternde, in prächtigen Farben gehaltene Zeichnungen beigegeben, die freilich nach unsern Begriffen stark von der Wirklichkeit abweichen. Auf diese Weise sind von den Heilmitteln 257 Pflanzen und 80 Tiere und 13 sonstige Stoffe bildlich dargestellt. Bei einigen Tieren ist in ungelungenen Zügen auch die russische Bezeichnung hinzugefügt, eine Arbeit, die dem Schreiber anscheinend recht sauer geworden ist<sup>1553</sup>). An andern Stellen, meistens bei Pflanzen, hat der Verfasser den russischen Namen fein

säuberlich in mongolischer Schrift hinzugefügt, so daß dadurch in vielen Fällen die genaue Bestimmung wesentlich erleichtert wird. Bemerkenswert ist, daß bei den Medikamenten, die aus China oder Rußland bezogen werden müssen oder können, in einer besondern, stets unten auf der Seite ausgesparten Rubrik in einer Notiz in mongolischer Sprache der Preis für eine näher bezeichnete Menge in russischer Währung angegeben ist. Diesem Heilmittelbuch folgt ein nur drei Folienseiten umfassendes Programm des gesamten medizinisch-pharmakologischen Kompendiums. Ihm reihen sich zwei mongolische medizinische Traktate von 5 bzw. 44 Seiten an<sup>1554</sup>).

Die Zusammensetzung der tibetisch-mongolischen Pharmakologie spricht dafür, daß sich die Heilkunde der Lamen vorzugsweise auf die Erfahrung gründet. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, enthalten ihre Bücher ohne Zweifel manches, was der Ausnutzung wert ist. Sowohl Professor Pozdnejev als auch der französische Forschungsreisende Labbé (dieser in seinem Werke „Chez les Lamas de Sibérie“) berichten als Augenzeugen von Fällen, in denen die Lamen Kranke heilten, die von europäischen Ärzten bereits aufgegeben waren<sup>1555</sup>). Ja von A. A. Badmajev, der bereits vor seinem Bruder P. A. Badmajev nach den Grundsätzen der tibetischen Medizin in Petersburg praktizierte, bis zu seiner Taufe aber ein angesehener Gelong im großen Kloster Agha in Transbaikalien war, wird berichtet, daß er, damals auf kaiserlichen Befehl einem Militärlazarett zugeteilt, mit besonderem Erfolg Schwindsüchtige und — Krebskranke behandelte<sup>1556</sup>)! Im Zusammenhang mit diesen Mitteilungen entbehrt auch jene Notiz Labbés nicht eines gewissen Interesses, die das Verhalten der Bevölkerung Transbaikaliens gegenüber den Lamen und den Geistlichen der russischen Staatskirche, die zu den Burjaten als Missionare gekommen waren, kennzeichnet: „Der Lama ist für uns“ — so erklärten die Burjaten<sup>1557</sup>) — „nicht nur Geistlicher, sondern er hilft uns auch, wenn wir und die Unseren krank sind; der russische Priester kann das nicht...“ Nichts liegt mir ferner, als den Methoden der tibetischen Heilkunde hier das Wort reden zu wollen, aber die angeführten Zeugnisse und die anderer Reisender sollten uns abhalten, ein allzu schroffes Urteil über die allerdings stark auf Aberglauben und Hypnose fußende tibetische Heilkunde zu fällen und deren Arzneimittelschatz einfach als „Dreckapotheke“ abzutun. Wenn auch in den lamaistischen Heilmittelbüchern Wolfszähne, Affenknochen, Schlangenfleisch, Drachenblut und Eulenkot eine Rolle spielen<sup>1558</sup>), so geht es doch vielleicht etwas zu weit, nach diesen von den Gegnern gern vorgeholten Proben gleich die ganze Jahrhunderte alte Lehre vollkommen zu verdammen. Auswüchse gibt es überall, und wir brauchen nur daran zu erinnern, wie es mit der europäischen Medizin vor zwei, drei Jahrhunderten ausgesehen hat und was noch heute bei uns für lebensgefährliche Quacksalberei durch Unberufene getrieben wird.

Die außerordentlich reiche medizinische Literatur der Lamen geht zum weitaus größten Teil auf indische Vorlagen zurück. Somit ist es verständlich, daß ihre Grundanschauungen in den indischen Vorstellungen vom menschlichen Organismus wurzeln. Die Lamen lassen es aber nicht bei dieser Tatsache bewenden, sondern suchen den Ursprung ihrer Heilwissenschaft über das Zeitalter des Buddha in jenes der Gestalten des indischen Mythos zu verlegen. Die tibetischen Legenden berichten darüber<sup>1559</sup>):

Die Gottheit Sserdub<sup>1560</sup>) belehrte den Himmelsbewohner Ssambo-Lha<sup>1561</sup>)

über hunderttausend Methoden der Pharmakologie und Chirurgie. Sserdub, besorgt um das Wohl der Menschheit, überlieferte diese Kenntnisse seinem Sohne Mjurba<sup>1562</sup>), dem Herrscher aller Lebewesen. Dieser gab sie an zwei Heilkundige weiter, an den Arzt der Himmlischen und an den Sohn der Aśvinī<sup>1563</sup>), von denen die medizinischen Kenntnisse an Indra übergingen, der nach indischen Quellen wiederum anfänglich himmlische und später irdische Weise zu seinen Schülern hatte. Zu diesen — es waren ihrer im ganzen sieben — gesellten sich noch acht irdische Ärzte, die der Nachwelt je ein medizinisches Buch hinterlassen haben, das bei den Tibetern als Sammelwerk unter dem Titel Tsaraka bekannt ist. Wenn dies Buch, wie Sarat Chandra Das kurz anführt<sup>1564</sup>), neben dem heilkundlichen Stoff auch viele Zauberpraktiken enthält, so wird uns das nach den Darlegungen über das Verhältnis von Arzt und Priester, der ja auf dieser Stufe ebenfalls, und zwar vornehmlich Magier ist, nicht befremden. Jedenfalls gilt dieses Werk, das schon vor Gautama Buddha vorhanden war, für die Lamen als das älteste medizinische Lehrbuch überhaupt. Nach dem Dschudschi oder „Vier-Wurzel-Buch<sup>1565</sup>)“, auf das ich noch zu sprechen komme, beschäftigten sich mit dem Tsaraka vier als sagenhaft zu betrachtende Vertreter des Brahmanismus, nämlich Brahma, Śiva und Viṣṇu, in denen wir ohne weiteres die indische Trimūrti wiedererkennen, und ferner Dschonnu Dongdug. Sein Name bedeutet in wörtlicher Übersetzung der „Sechs-Gesichtige Jüngling<sup>1566</sup>)“.

Von diesen Brahminen ging gemäß derselben Quelle die Kenntnis der Heilwissenschaft auf die Repräsentanten des „echten“ Buddhismus über, und zwar auf die mythischen Gestalten des Mañjuśrī, Avalokiteśvara und Vajrapāṇi, und die geschichtlichen Größen des Ananda und eines andern Buddha-Jüngers, den das Dschudschi Tsodsched Dschonnu, zu deutsch den „jungen Leibarzt<sup>1567</sup>)“ nennt. Er war der Sohn des Königs Bimbisāra und einer Kaufmannstochter, mit der dieser in morganatischer Ehe lebte. Von ihm wird nach P. A. Badmajev in den tibetischen Büchern berichtet, daß er das Studium der inneren Krankheiten und der Chirurgie betrieb und sich im Anschluß daran zur Vervollkommenung seiner Kenntnisse in das Land aufgemacht habe, „in dem man sich ausschließlich mit der Aufrichtung von Steinen beschäftigt“. In dem neuen Himmelsstrich, mit dem Badmajev Ägypten<sup>1568</sup>) identifiziert, wurde Tsodsched Dschonnu unter sachkundiger Leitung mit der Anatomie, besonders mit den Methoden zur Öffnung des Schädels, vertraut<sup>1569</sup>). Später kehrte er nach der Heimat zurück, wo er sich dem Studium mehrerer Sprachen widmete und damit die Möglichkeit gewann, seine medizinischen Kenntnisse verschiedenen Völkern zugänglich zu machen. In Rājagriha<sup>1570</sup>), wo einer seiner Verwandten als Landesfürst herrschte, angekommen, wurde der illegitime Königssohn nach kurzer Zeit zum Haupt der Ärzte erkoren. Er soll sogar Buddha selbst von einer Krankheit geheilt haben.

Dieser Tsodsched Dschonnu ist nach der Auffassung der tibetischen Gelehrten der Verfasser des Dschudschi, das neben dem Lhantab<sup>1571</sup>) bis auf den heutigen Tag als das grundlegende Lehrbuch der gesamten lamaistischen Heilwissenschaft in Gebrauch ist. Ein genaueres Datum für den Abschluß dieses Werkes ist nicht festzustellen, und die Ausgaben, deren sich die jetzigen tibetischen und — manchmal in Übersetzung — auch die mongolischen Ärzte bedienen, gehen auf eine Redaktion des tibetischen Mediziners Jutogba Jondongonbo<sup>1572</sup>) zurück. Das Dschudschi hat eine ganze Reihe von Kom-



mentaren erlebt. Sein Original kennen wir nicht, seine vor der Redaktion durch Jutogba Jondongonbo liegende Übersetzung aus dem Sanskrit soll von Vairocana hergestellt worden sein<sup>1578</sup>). Nach diesem Kompendium erfolgte der Unterricht der Ärzte in Tibet anfänglich im geheimen, und zwar aus Furcht, die berufenen Anhänger und Vertreter der Bönbö-Lehre könnten den Inhalt des Werkes für ihre Zwecke ausnutzen<sup>1574</sup>).

Jutogba Jondongonbo hinterließ das Werk einem seiner Schüler, der zufällig den gleichen Namen wie er selber trug und darum bei den Lamen als Jutogba Jondongonbo II.<sup>1575</sup>) bekannt ist. Über seine Jugend wird viel Sagenhaftes berichtet<sup>1576</sup>). Während seines medizinischen Studiums wurde er mehrfach in Anerkennung seiner Heilerfolge durch Geschenke in Form von Fachliteratur, die damals noch seltener als heute war, ausgezeichnet. Auf seiner Reise nach Indien soll er 65 Methoden des Wasserheilverfahrens kennengelernt haben. Ferner wird berichtet, er habe als erster das Pulsfühlen in die tibetische Untersuchungsmethode eingeführt<sup>1577</sup>) und hierüber ein fünfbandiges (!) Handbuch geschrieben. Auch eine besondere Erklärung zum 31. Kapitel des Dschudschi, das über die Qualifikation der Ärzte handelt<sup>1578</sup>), hat dieser vielseitig gebildete Mann verfaßt. Wichtig ist, daß er in seiner Ausgabe des Dschudschi die sinngemäßen Änderungen getroffen haben soll, die durch den damaligen Stand der ärztlichen Kunst in Tibet bedingt waren. Er hat also, mit andern Worten, den Inhalt des ursprünglich doch für indische Verhältnisse zugeschnittenen Buches den Verhältnissen und Forderungen seiner Heimat, des „Schneelandes“, angepaßt. Dadurch erst wurde das Werk allgemein zugänglich und verständlich. Außerdem schrieb Jutogba Jondongonbo II. zum Dschudschi einen Anhang sowie einen Kommentar in achtzehn Kapiteln. V. P. Vasiljew verlegt die Lebenszeit dieses großen Arztes in den Anfang des neunten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung<sup>1579</sup>). Jedenfalls beginnt mit Jutogba Jondongonbo II. eine neue Blütezeit der tibetischen Heilwissenschaft, die nach der literarischen bzw. didaktischen Seite auch dahin gekennzeichnet ist, daß die medizinische Literatur sich mächtig entfaltete und sogar medizinische Atlanten herauskamen — eine große Neuheit für die Tibeter<sup>1580</sup>). Die Blütezeit der Schule des Jutogba II. dauert bis gegen das Ende des 17. Jahrhunderts.

Dabei ist bezeichnend, daß nach einer Angabe von P. A. Badmajev seit der Reformation durch Tsongkhapa der Mittelpunkt der Heilwissenschaften nicht mehr in Zentral-Tibet, sondern im Amdo-Gebiet lag, und zwar hauptsächlich in den Klöstern Dschanba und Ssurkar<sup>1581</sup>). Dadurch mußte natürlich Amdos Bedeutung als Sitz lamaistischer Wissenschaft noch höher steigen. Auch dort fanden sich neue Kommentatoren des Dschudschi. Wenn jedoch im einschlägigen Schrifttum seit dieser Zeit nichts Besonderes über einen Aufschwung der lamaistischen Medizin und Heilkunde berichtet wird, so dürfen wir doch aus einer stattlichen Anzahl von verstreut zu findenden Büchertiteln den Schluß ziehen, daß die Lamen auch weiterhin das medizinische Erbe ihrer Väter pflegen und ihre eigenen Erfahrungen schriftlich niederlegen.

Zu dieser Art von Literatur müssen wir auch Tagebücher oder Bulletins lamaistischer Ärzte rechnen, von denen Pozdnejev<sup>1582</sup>) spricht. Es handelt sich dabei zwar nur um Notizen mongolischer Lamen, dennoch dürften aber nach der Vermutung Heinrich Lauffers und unserer eigenen auch die tibetischen Lamen solche ärztlichen Tagebücher führen<sup>1583</sup>), „in welche sie die Geschichte der von ihnen behandelten Krankheiten



**Bild 187** Disputationen im Tschö-ra. Die stehenden Lamen stellen Fragen, die sitzenden beantworten sie



**Bild 188** Disputationen im Tschö-ra. Rechts der Tschö-ra-tschengu



Bild 189

Tangutin



Bild 190

Kewsweiber in Tangkar

und die von ihnen angewandten Heilmittel eintragen“. Diese Bücher pflegt ein Lama als Erbe seinem Lieblingsschüler zu überlassen. Pozdnejev erzählt z. B. von einem tibetischen Leibarzt des derzeitigen Chutuktu von Urga, dessen Annalen, auf bereits zwanzig stattliche Bände angewachsen, in die Hände seines Lieblingsschülers übergegangen waren. Sie wurden übrigens mit Vorliebe von vielen weither angereisten Lamen kopiert.

Jedenfalls denken auch die gebildetsten unter den heutigen Anhängern des Lamaismus durchaus nicht daran, sich von ihrer Heilkunde zugunsten der europäischen abzuwenden, wenngleich sie auch unserer ärztlichen Kunst und besonders den Heilmitteln ein großes Interesse entgegenbringen. Davon durfte ich mich auf meinen Reisen in Tibet oft genug überzeugen. Man kann einem heilkundigen Lama keine größere Freude bereiten, als wenn man ihm eine schmucke Reiseapotheke mit glitzernden Fläschchen und blitzenden Metalltuben schenkt. Der intelligente Lama-Arzt verschließt sich unserer Heilkunde und ihren Methoden durchaus nicht, er ist sogar bestrebt, sie kennenzulernen<sup>1584</sup>). Kennenlernen bedeutet aber noch lange nicht Anerkennen. Wenigen dürfte es bekannt sein, daß noch vor etwa drei Jahren in Berlin ein bescheidener lamaistischer Arzt namens Rintschen<sup>1585</sup>) weilte. Er war seinerzeit zusammen mit dem damaligen Vertreter des mongolischen Unterrichtsministeriums Ischi-Dordschi hierhergekommen. Seine Aufgabe bestand darin, über den Gesundheitszustand von etwa fünfzig jungen Mongolen und Mongolinnen zu wachen, die in Deutschland Aufenthalt genommen hatten, um sich praktische und theoretische Kenntnisse anzueignen<sup>1586</sup>). Der Lama Rintschen, ein Mann in mittleren Jahren, führte auch eine tibetische Apotheke mit sich.

Wie sich die gebildeten Mongolen zur europäischen Heilwissenschaft stellen, mag aus einer Stelle hervorgehen, die das im Jahre 1924 veröffentlichte „Programm des Gelehrten Comités der Mongolischen Volksrepublik“ enthält. Es heißt dort: „Wohl angebracht ist es, wenn die mongolischen Ärzte ein besonderes, die Methoden des Heilverfahrens zum Forschungsgegenstand erhebendes Kabinett einrichten, um durch Spezialbegabte die Verhaltensmaßregeln der europäischen Heilwissenschaft kennenzulernen und zu untersuchen und um ferner, die Heilmethode der Tibeter an Hand der Forschungen der Europäer ergründend, die Arten der Medikamente der tibetischen Methode, die Diagnose der Krankheiten und den Verlauf der Kur zu erforschen. Und weiter gehört es sich, daß man in Verbindung damit Vorkehrungen zur Eröffnung einer Lehranstalt der ärztlichen Kunst trifft<sup>1587</sup>).“

Diese Auslassungen lassen an vorsichtig fühlender und sondierender Skepsis gegenüber dem Neuen nichts zu wünschen übrig. Zudem erscheint es auch gar nicht angebracht, daß man lamaistischen Medizinern zumute, ihre in Jahrhunderten erprobten Methoden, Rezepte und Kuren einfach über Bord zu werfen, ohne zu wissen, ob ein neues, noch unverständliches System überhaupt in der Lage sei, Besseres an seine Stelle zu setzen.

Von den Lamen selbst werden die medizinischen Werke in zwei Gruppen eingeteilt, nämlich in „grundlegende“, das heißt solche, die die *Materia medica* wissenschaftlich (im einheimischen Sinne) behandeln, und in „praktische“, die unsern Arzneibüchern gleichen.

Zu den grundlegenden Werken ist besonders das sehr umfangreiche *Lhantab* zu rechnen, das acht Unterabteilungen hat, die in 156 Kapitel zerfallen.

Auch das *Dschudschi* umfaßt die gleiche Anzahl von Kapiteln. Es scheint, daß

wir im Lhantab nur eine erweiterte Überarbeitung des Dschudschi vor uns haben. Letzteres zerfällt, wie schon sein Name sagt, in „vier Wurzeln oder Grundlagen“, deren Inhalt wir hier nach Laufer kurz charakterisieren: 1. den Wurzeltraktat, das heißt den „grundlegenden“, der von den allgemeinen Anschauungen über Anatomie, Theorie der Medizin usw. handelt, 2. den Traktat der Erklärung, der von der Physiologie und Behandlungsweise spricht, 3. den Traktat der Unterweisung über die Krankheiten und 4. den Traktat über die Therapie<sup>1588</sup>).

Im acht Teile umfassenden<sup>1589</sup>) Lh antab hingegen finden wir folgende Gliederung des Stoffes: 1. die physiologischen und pathologischen Beziehungen beim erwachsenen Menschen, 2. dasselbe bei Kindern und die Kinderkrankheiten, 3. Frauen und Frauenleiden, 4. hysterische Krankheiten, 5. solche, die chirurgische Eingriffe erfordern, 6. Krankheitsercheinungen, die von Vergiftungen herrühren, nebst einer Beschreibung der Gifte und ihrer Wirkungen, 7. die Erkrankungen des Alters und 8. die Mittel zur Kräftigung des Alters. Jeder dieser Abschnitte zerfällt in kleinere Kapitel, die in gleicher konsequenter Reihenfolge die Krankheiten speziell darauf betrachten, ob sie ihre Ursache in einer Störung des Erneuerungsprozesses a) der Gase oder des Windes, b) der Galle und c) des Schleimes haben<sup>1590</sup>).

Damit aber sind wir bei der lamaistischen Grundauffassung vom Lebensprozeß des Menschen angelangt. Diese Grundauffassung läßt sich kurz in folgende Sätze kleiden<sup>1591</sup>): Die Krankheitserreger, die Lebenskräfte und die Unreinheiten (Aussonderungen) sind die drei Komponenten des Organismus. Infolge ihres relativ normalen oder anormalen Zustandes lebt der Organismus, oder aber er zerfällt. Als Krankheitserreger gelten: die Gase, die Galle und der Schleim. Die ersteren unterscheidet man in belebende, nach oben strebende, sich allorts (im Körper) verbreitende, die Temperatur gleichmäßig gestaltende und nach unten abführende<sup>1592</sup>). Die Galle fördert die Verdauung, verändert die Farbe, hebt die Zeugungskraft, stärkt das Sehvermögen und bestimmt die Gesichtsfarbe. Der Schleim oder die schleimigen Substanzen bilden die Grundlage, fördern Fäulnisprozesse und die Geschmacksempfindung, lassen ein Gefühl der Befriedigung entstehen und wirken bindend. Somit gibt es fünfzehn Manifestationen von Krankheitserregern.

Nach einer Mitteilung des obengenannten Lamas Rintschen rufen die Krankheitserreger aus der Kategorie der Gase Nervenleiden und überhaupt solche der psychischen Sphäre hervor, diejenigen der Galle dagegen insbesondere Sodbrennen, Magenleiden, ganz allgemein Krankheiten, die mit dem Stoffwechsel verbunden sind. Die Krankheiten der Gewebe aber sind auf Wirkungen der schleimigen Substanzen zurückzuführen.

Im Gegensatz zu diesen Krankheitserregern stellen folgende Bestandteile die sieben Lebenskräfte des Organismus dar: der Saft (Chylus), das Blut, die Muskeln, das Fett, die Knochen, das Knochenmark und das Sperma. Exkreme, Urin und Schweiß bilden die Unreinheiten.

Wenn nun diese fünfundzwanzig Faktoren, die Geschmackseigenschaften der Nahrungsmittel, die Kräfte und die Lebenshaltung des Menschen im rechten Gleichgewicht oder Verhältnis zueinander stehen, dann kommt der Organismus zur Entfaltung; tritt aber eine Abweichung davon ein, so zeigen sich Schäden, als deren Ursachen wiederum zwölf

namhaft gemacht werden, die sich aber auf zwei Hauptmomente, Hitze und Kälte, zurückführen lassen. Das ist in ganz kurzen Worten die Quintessenz der lamaistischen Auffassung vom gesunden und kranken Menschen.

Pozdnejevs Ausgabe des „Handbuches der tibetischen Medizin“ gestattet einen Überblick über den Inhalt des Dschudschi, soweit dieses vorliegt. Es bieten sich uns in dieser Ausgabe die beiden ersten Teile des Werkes, die im mongolischen Original aus 108 beiderseitig bedruckten Blättern bestehen. Der dritte Teil enthält 550 und der vierte 148 ebensolche Folien<sup>1593</sup>). Leider hinderte der Tod den so verdienstvollen Forscher an der Beendigung seines Werkes<sup>1594</sup>).

Der erste Teil des Dschudschi umfaßt nur sechs Kapitel. Das erste versetzt uns nach den in allen buddhistischen, also nicht nur lamaistischen, Büchern üblichen Anrufen<sup>1595</sup>) an die Gottheit in ein stark indisches Milieu, einen Park oder besser eine Gartenstadt, die Plantagen von allerhand Heilpflanzen birgt. Hier haben sich die wißbegierigen Jünger der Medizin, von denen viele namentlich angeführt werden, versammelt, um den Unterweisungen ihres Lehrers, des „Königs der Ärzte“, zu lauschen, der auf die an ihn gerichteten Fragen in je einem Kapitel Antwort gibt. Mit Rücksicht auf diese Form der gewissermaßen schulmäßigen „Unterweisungen“ hat denn auch das ganze Werk neben der Abkürzung „Dschudschi“ noch einen ausführlichen Titel erhalten, der in deutscher Übersetzung lautet: „Das Wesen der Heilkunde — Die Grundlagen der achtgliedrigen geheimnisvollen Instruktionen.“ So zieht denn im zweiten Kapitel eine Einführung in die Auslegung der Materia medica, sozusagen eine Disposition des Ganzen an uns vorüber, während die folgenden von den Ursachen der Krankheiten und den Symptomen sprechen. Ihnen schließt sich ein Abschnitt über die Hilfsmittel der Heilkunde an. Den Abschluß bildet ein erläuternder Vergleich der Anlage des Werkes mit einem Baume<sup>1596</sup>).

Der zweite Teil, die sogenannte „berichtende Grundlage“, gibt zunächst einen Begriff davon, a) was der Heilung unterliegt, b) womit und c) wie sie ausgeführt wird, sowie d) wer sie vollzieht. Die Kapitel 2—6 handeln der Reihe nach von der Bildung des Organismus unter Anführung von vergleichenden Beispielen, von der natürlichen Anordnung der Organe und von ihren grundlegenden Eigenschaften und Funktionen. In diesen Absatz ist auch die Schilderung der Temperamente miteinbezogen. Dann werden wir in einem stark von abergläubischen Anschauungen durchsetzten Kapitel mit den Merkmalen der Zerstörung des Organismus bekannt gemacht. Speziell den Krankheiten sind die Kapitel 8—12 gewidmet. Sie behandeln deren Ursachen, die begleitenden Nebenumstände, den Weg, auf dem die Krankheiten in den Organismus gelangen, ihre Symptome und ihre Unterschiede.

Von praktischer Bedeutung, in erster Linie für den gesunden Menschen, sind die nächsten drei Kapitel, die Vorschriften und Regeln geben für die gewöhnliche Lebenshaltung, für das Verhalten in den verschiedenen Jahreszeiten und bei besondern Umständen. Von diesen drei Kapiteln sei hier am Schluß unserer Ausführungen über die Heilkunde als Probe das erste in Übersetzung wiedergegeben. Dies ist auch insofern berechtigt, als gerade in ihm auch eine Unmenge religiös-ethischer Normen gegeben werden, die in ihrer Anknüpfung an die Vorschriften hygienischer und sanitärer Natur geeignet erscheinen, nochmals den Zusammenhang von priesterlichen und ärztlichen

Funktionen darzulegen. Der deutsche Text fußt nicht auf der russischen Übersetzung Pozdnejevs, sondern wurde aus der mongolischen Vorlage gewonnen. So erhält der Leser eine bessere Vorstellung von der ursprünglichen Eigenart, die, in unserer Muttersprache wiedergegeben, allerdings etwas eigenartig klingt.

Auch die anschließenden Kapitel sind übrigens von praktischer Bedeutung für die allgemeine Lebenshaltung. Das erste bietet eine Übersicht über die Nahrungsmittel. Unter ihnen finden sich auch solche, die in den Ländern des Lamaismus nicht vorkommen, oder solche, die von Tibetern und Mongolen verschmäht werden<sup>1597</sup>). Die Aufzählung solcher fremdartigen Nahrungsmittel verrät die indische Herkunft des Buches. Dann folgen zwei Kapitel, die sich gegenseitig ergänzen und von denen das eine sich über die Enthalt-samkeit verbreitet, das andere von der Vorsicht Speisen gegenüber und von der Mäßigkeit handelt. Die Abschnitte 19—21 beschäftigen sich besonders mit den Heilmitteln, und zwar der Reihe nach mit ihrem Geschmack<sup>1598</sup>), ihren wirksamen Eigenschaften<sup>1599</sup>), ihrer Gruppierung und Zusammensetzung. Eingehende Beachtung verdient auch das folgende Kapitel, das uns unter genauer Beschreibung mit „den die Krankheiten bekämpfenden Werkzeugen“, also mit dem Instrumentarium der lamaistischen Ärzte bekannt macht. Pozdnejev kam sogar auf den glücklichen Gedanken, einem einheimischen Atlas Abbildungen von chirurgischen und andern Instrumenten zur Erläuterung dieses Abschnitts zu entnehmen<sup>1600</sup>). Unter ihnen finden wir auch ein Inhalatorium. Das nächste Kapitel handelt über die heute auch bei uns so aktuellen Methoden zur Verlängerung des Lebens, doch ist die Ausdrucksweise dieses Abschnitts recht dunkel<sup>1601</sup>). Es folgen dann weitere Kapitel über die Untersuchungsmethoden und über das Verhalten des Arztes gegenüber dem Patienten. Ihnen schließen sich andere an, die das allgemeine, spezielle und „außer-ordentliche“ therapeutische Verfahren behandeln. Das Schlußkapitel belehrt die lama-istischen Jünger Äskulaps über ihren Stand und seine zahlreichen Pflichten.

Und nun folge der vorher angekündigte Abschnitt über den „täglichen beständigen Wandel“<sup>1602</sup>)“ in der Auffassung der priesterlichen Ärzte:

„Darauf hob wiederum Setkil-ece Türiksen (der aus dem Geist Geborene)<sup>1603</sup>) also an: ‚O Uchaghan-u Belge Bilik (ausgezeichnete Weisheit des Intellekts)<sup>1604</sup>), erhabener Meister! Wie sollen wir gemeinsam das Wegegebiet des Wandels und Ver-haltens studieren? Spender des Lebens, König der Ärzte, geruhe zu lehren!‘ Darauf verkündete der Meister<sup>1605</sup>) also: ‚Wohlan, ihr großen Weisen, hört zu! Wenn es sich um das gemeinsame Studium des Wandels und Verhaltens, das die Krankheiten verhindert, und seine (des Studiums) Verbreitung handelt, so sind dabei drei Momente zu berück-sichtigen: das ständige Verhalten, das Verhalten in der Jahreszeit und das den Umständen entsprechende Verhalten. Dabei gibt es unter den alltäglichen, fortwährenden Verhaltungs-äußerungen die einer Lebensführung in der Welt und die des erhabenen (Buddha-) Gesetzes. Zunächst gilt da die Grundregel des Daseins: Wer ständig Ruhe genießen will, der trage, um das Leben lang zu machen, als Amulett das erhabene Heilmittelkleinod und die geheimnisvolle Dhāraṇī der Vorbeugung. Das Gedenken an sie bewirkt immer-währende Enthalt-samkeit von den zwei sündhaften Neigungen, die Krankheiten ver-ursachen. Des Leibes, der Zunge und der Gesinnung lasterhafte Gewohnheiten aufgebend, soll man sich auf die Wahrheit stützen. Die Zunge vorweg (im Zaume haltend), hüte man

sich vor dem, was die Sinnesorgane nachteilig beeinflußt, was nicht in gehörigem Grade beruhigt, hüte sich vor einem unzuverlässigen Kahn, vor Reisen auf ungezähmten Tieren, vor Orten, wo Vieh geschlachtet wird, vor Wasser, Flüssen, Feuer, Klippen, Schluchten, vor Baumwipfeln, vor Reisen im Sommer und Winter. Zum Sitzen suche einen Platz, zum Gehen deinen Weg. Muß man bei dringender Notwendigkeit nachts reisen, so versehe man sich mit einem Stabe und nehme einen Gefährten. Weil es beschwerliche Folgen hat, wenn man nachts nicht schläft, so soll man der Ruhe pflegen. Hat man nachts nicht geschlafen, so bleibe man hungrig und schlafe am Tage. Für Trunkene, dann für solche, die ihre Kräfte verloren haben, in Leid und Sorgen dahingehen, die viel gesprochen haben, für gealterte und in Furcht lebende Menschen ist es zur »Erhebungszeit« (das heißt im Frühling), weil dann die Nächte rauh und kurz sind und sich Gase entwickeln, die die Kraft des Organismus verzehren, tunlich, am Tage zu schlafen, wobei man geschmeidig und elastisch wird. Bei andern Leuten bewirkt der Tagesschlaf Vermehrung des Schleims und Angeschwellenheit, beeinträchtigt die Denkfähigkeit, verursacht Kopfweg, löst den Organismus auf und artet in Fiebererscheinungen aus. Wird der Schlaf von anormaler Dauer, so soll man ein Brechmittel nehmen und hungern. Ist kein Schlaf vorhanden, so greife man zu Milch, dicker Milch, Brantwein oder Fleischbrühe, schmiere Butter auf den Kopf und in die Ohren (!). Wenn man fortdauernd Buttereinreibungen<sup>1606</sup> anwendet, so läßt das die Gase des Alterns und der Schwäche nicht zur Entwicklung kommen. Darum soll man sich das Haupt, die Füße und die Ohren einschmieren. Das macht den Körper leicht, vermindert den Fettansatz, verstärkt die Aufnahmefähigkeit der Sinnesorgane und legt den Grund für die »Wärme des Feuers« (das heißt für die Energie). Das wird wahrlich ein kräftiger Faktor sein, schwere Werke zu vollbringen. Wenn man aber übertreibt, so wird es schädlich und bewirkt Unzuverlässiges. Greise, Kinder und Leute, die an Gasen und Galle leiden, sollen sich davon enthalten. Vollkräftige und sich von Butter Nährende mögen zur Winters- und Frühjahrszeit, Schleimkranke aber in besonderem Maße diese Methode befolgen. Buttermassagen und -reinigungen sind unter den hervorragenden Mitteln, die den Schleim beseitigen, den Fettansatz vermindern, die Haut »farbig-glänzend« machen und die Glieder kräftigen, die besten. Waschungen (Bäder) sind stärkend, grundlegend für die Körperwärme, Kraft, (lange) Lebensdauer und Farbe. Sie (die Waschungen) werden Unsauberkeit, Schweiß, üblen Geruch, Schwäche, Schlafsucht und Körperhitze hintanhaltend. Wäscht man den Kopf mit warmem Wasser, so benimmt das die Kraft des Haarwuchses und der Augen. Leute, die an Ruhr, Magenblähungen (?), Husten, Verdauungsstörungen, an Nase und Augen leiden, sowie solche, die soeben gegessen haben, sollen sich (vom Baden) enthalten. Was speziell die Augen betrifft, so soll man, weil der Schleim das zerstört, was die Merkmale des Feuers hat (Entzündungen), bei Hervortreten von Tränen sieben Tage lang beständig das Heilmittel des Auges, den Syrup des »gelben Baumes« (das heißt des Maulbeerbaumes)<sup>1607</sup> auflegen. Gegen die Anfälle der »fünf plötzlichen Krankheiten<sup>1608</sup>« verlasse man sich auf ein Vorbeugungsmittel. Während des ganzen Daseins, nicht nur in einem gewissen Zeitabschnitt, soll man immerdar regelmäßig leben. »So will ich denn Tag und Nacht zubringen und wandeln.« Also sprechend, halte man unablässig die Schwierigkeiten von sich fern.“

Soweit die praktischen Verhaltensmaßregeln, die, abgesehen von Wunderlichkeiten,



Gesundheitsregeln aufstellen, die durch die Lebensbedingungen und klimatischen Verhältnisse des Landes gegeben sind. Einige Züge bekunden recht gesunden Menschenverstand. In wie enge Beziehung aber die Lamen die Regeln für die äußere Lebenshaltung zum sittlichen Verhalten des Menschen zu setzen versuchen, geht aus den folgenden Weisungen hervor, die sich gänzlich unvermittelt an die rein praktischen Vorschriften anschließen:

„Die Grundlage für das rechte Verhalten und alle guten Eigenschaften der Weltmenschen sind: sein Wort ‚kräftig‘ machen und das Ergebnis seiner Rede logisch zur Durchführung bringen. Eine böse Tat, und ob sie auch schon beschlossen wäre, mach rückgängig, ein gutes Werk dagegen, mag’s auch verspätet sein, das unternimm! Indem du eine Untersuchung vorhergehen läßt, betreibe bald das gute Tun und Lassen! Nimm nicht alles, was gesagt wird, für bare Münze, sondern erwäge wohl! Jedes Wort soll man mit Überlegung aussprechen und die Hauptangelegenheiten der eigenen Person fest fundamentieren. Der Weiber Worten schenke kein Gehör, und dein ureignes Wort laß zur Tat werden! Zu einem liebens- und vertrauenswürdigen Menschen sprich, das eigene Wort nicht verhüllend, offen! Stets muß man sich klug und im gegebenen Falle kollegial und ruhig verhalten. Einen Feind soll man nicht unbeachtet beiseitelassen, sondern sich mit ausgedehnten Mitteln um seine Versöhnung mühen; indem man seinen Nächsten sorgsam förderlich ist, soll man all ihre früheren Verdienste stets berücksichtigen. Den Lehrer, den Vater und den Onkel (hier im übertragenen Sinne: älter, ehrwürdiger Mann) als erste, halte die Höherstehenden hoch in Ehren; mit zahlreicher Verwandtschaft, Genossen und sich als notwendig erweisenden Leuten bringe deine Einsicht und deine Gesinnung in Einklang! Seine Felder und sein Eigentum ordnungsmäßig bestellend, muß man zur rechten Zeit verständig davon Gebrauch machen. Ist Unwahrheit im Umtriebe, so nimm dich des Bedrängten an; siegst du, so kenne Maß! Bist du weise, so demütige dich; wirst du reich, so mag der Gedanke, dich einzuschränken, dir naheliegen! Verachte die Geringen nicht, und Hochstehenden gegenüber enthalte dich des Neides! Einem schlechten Menschen schenke kein Vertrauen und mit Bandis und Bonbo-Leuten lasse dich nicht ein<sup>1609</sup>)! Auf anderer Eigentum sieh nicht neidisch und scheel, und des sündhaften Gefühls der Mißgunst enthalte dich! Um nicht Reue zu empfinden, vollführe deine Tätigkeit gründlich, und einem schlechten Menschen werde keine Gewalt gegeben. Des Geistes Kraft halte im Zaum und laß die Gedanken ein umfassendes Ergebnis erzielen! Die wichtigen Dinge beginne mit der Frist eines Monats in Angriff zu nehmen. Verhält es sich also, dann wird man, selbst wenn man allein steht, nicht von andern beherrscht und, ob man gleich Sklave wäre, zum Fürsten über viele Menschen werden.

Sodann sind da die erhabenen Regeln des Buddha-Gesetzes: Infolge der Tatsache, daß alle ‚belebten Wesen‘ (das heißt die Menschen)<sup>1610</sup>) in dem Streben nach einem angenehmen Dasein sich in allerlei Unternehmungen einlassen, so müßt ihr doch mit Rücksicht auf den Umstand, daß, wenn die Religion dabei nicht eine Rolle spielt, sattes Wohlsein des Elends Ursache ist, euch an die heilige Lehre halten! Mit Verehrung sich auf den ‚Freund der Tugend‘ verlassend, muß man sich von der Sippschaft fernhalten. Dem ‚Lebennehmen‘, dem Diebstahl, böser Wollust, Lüge, Sorglosigkeit, groben und

verleumderischen Worten, habsüchtiger Gesinnung, böswilligem Charakter und falscher Anschauung — kurz, den ‚zehn schwarzen Sünden‘ gehe man in Werk, Wort und Wesen aus dem Wege. Um Betrübte, Kranke, Arme und Elende sei nach Vermögen besorgt; vom Wurme angefangen, schau auf alle Lebewesen wie auf das Ich der eigenen Person! Ohne Falsch, bescheiden, rechtschaffen und mit freundlichem Antlitz mag das Wort ertönen. Dem, der Schaden zuzufügen sucht, dem Feinde selbst, bemühe man sich, Nutzen zu erweisen! Durch Mitleid strebe nach dem erhabenen zwiefachen Bodhi-Sinn. Indem man Leib, Zunge und Geisteskräfte im Zaume hält, mag man ohne Bedauern Almosen geben. Anderer Interessen erwäge man wie die Angelegenheiten der eigenen Person! Das sind die Regeln der Erhabenen, die an das Ziel gelangten. Also sprechend, verkündete er die Lehre. — Aus dem Buche ‚Das Wesen der Heilkunde — Die Grundlagen der achtgliedrigen geheimnisvollen Instruktionen‘, das dreizehnte Kapitel vom täglichen beständigen Wandel.“

Was meint der Europäer, der westliche Mensch, mit seiner hohen Geisteskultur zu dieser Ethik aus Khabatschan Jodpa<sup>1611</sup>) und Ebesün-ü Oron, aus dem „Lande des Schnees“ und dem „Lande der Gräser“?

Wenn derartiges in einem Traktat über die Gesundheit steht, so mag man diese von erhabener Sittlichkeit und Weisheit diktierten Grundsätze wohl als eine sublime Arznei werten. Es bleibe dahingestellt, wieweit fremde Einflüsse in diese Weisheit des Ostens hineinspielen. So viel aber ist sicher, daß der fundamentalen Ethik in allen aus dem Orient stammenden Glaubensformen ein gemeinsamer Zug zugrunde liegt. Nur in der Seele des Asiaten konnte diese ethische Heilkunst als Ersatz der uns gewohnten reinen Ethik Raum gewinnen.

---

---

## ANHANG

### Völkerkundliches aus Tibet, besonders aus dem Amdo-Gebiet

Die Anhänger des Lamaismus, Laien sowohl wie Klerus, im besonderen die Vertreter der herrschenden „Gelben Kirche“, sind der Einfachheit halber in den vorstehenden Kapiteln allgemein als „Tibeter“ oder „Mongolen“ bezeichnet worden, ebenso die Anhänger der älteren Sekten und verschiedenen Schattierungen. Ethnologisch indessen sind diese Bezeichnungen nicht genau, handelt es sich doch bei Kumbum und dem Amdo-Gebiet, dessen Bevölkerung keine einheitliche ethnische Größe bildet, um die Teilwelt eines größeren Ganzen.

Kumbum ist eine künstlich geschaffene Niederlassung von Menschen verschiedener Nationalität. Die Frage, wie groß die Zahl der im Kloster wohnenden Mönche ist, läßt sich nicht leicht beantworten, da es selbst für einen Buddhisten sehr schwierig ist, Einblick in die Listen der Mönche und Novizen zu nehmen, in denen sie, ihrer Herkunft nach in einzelne „Landsmannschaften“<sup>1612)</sup> gegliedert, eingetragen sind. Alle Angaben, die man in Reisewerken usw. über die Bevölkerungszahl der einzelnen lamaistischen großen Klöster und über ihre nationale Zusammensetzung findet, beruhen daher nur auf Schätzungen. Zudem ist es dem Fremden fast unmöglich, sich in den Lamaserien nach dieser Richtung hin einen Überblick zu verschaffen. Erschwerend wirkt dabei mit, daß die Mönche selbst nach den Angaben europäisch gebildeter und maßgebender buddhistischer Forscher bei der Nennung der Kopfstärke des Konvents maßlos zu übertreiben pflegen. Es hat deshalb gar keinen Zweck, hier etwa aus den verschiedensten Quellen die Ziffern zusammenzustellen, die als Bevölkerungszahl für Kumbum angegeben werden. Cybikov bezeichnet sie Anfang 1900 mit nicht mehr als 2000, wobei er bemerkt, daß die Mehrzahl der Mönche aus der südlichen Mongolei stammte<sup>1613)</sup>. Heute hat sich dieses Bild nach meinen eigenen Beobachtungen infolge der politischen Ereignisse der letzten Jahre zugunsten der tibetischen Insassen aus den verschiedensten Stämmen verschoben, während im übrigen nur noch eine ganz geringe Anzahl von Lamen chinesischer Herkunft in Kumbum ansässig ist. Zu den zur Zeit meines letzten Klosterbesuches recht wenig zahlreichen Mongolen müssen auch die Burjaten aus Transbaikalien und gelegentlich auftauchende Kalmüken gerechnet werden, denen wir in den bisherigen Schilderungen bereits des öfteren begegneten.

Übrigens trifft man in den Lama-Klöstern Ost- und Mittel-Asiens außer Mönchen tibetischer und großmongolischer Herkunft nur recht wenig Angehörige anderer Nationalität. Dies ist z. B. auch der Fall in einigen Klöstern auf dem Wu-t'ai-schan, zu dem



Bild 191

Ein Dogpa (Hirte)



Bild 192

Ein Dogpa



Bild 193 Pilgerin aus dem chinesisch-tibetischen Grenzgebiet



Bild 194

Tibetisches Halbblut. Mutter war Mongolin

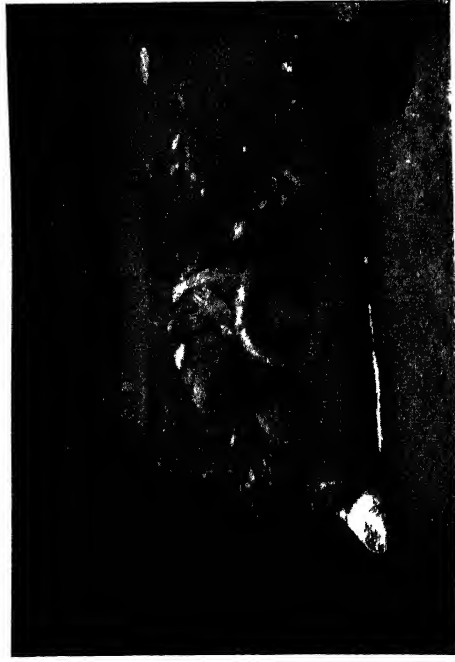


Bild 195 Filzdeckenindustrie. Tangutin macht Arbeitspause beim Rollen der zwischen zwei Decken lagernden Filzdecke

1 2 3

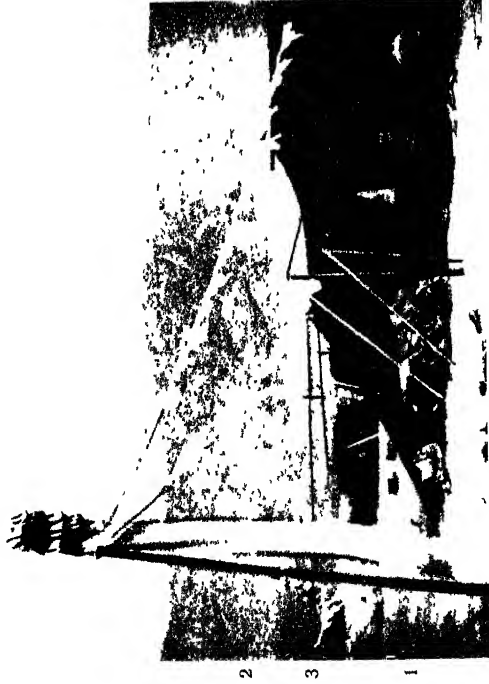


Bild 197 Tibetisches Zelt mit Gebetshausmast: 1, Gebetshausfahnen: 2 und Gebetshauswimpel: 3



Bild 196 Mißtrauische Tangutin



Bild 198 Unsere Herberge in Nga-tschu-ka. Im Vordergrund lagert die Karawane

auch zahlreiche, Chinesen beherbergende Fo-Kultstätten<sup>1614)</sup> gehören. Angaben von Professor Pander für das Jahr 1889 über die lamaistischen Verhältnisse in Peking haben wohl heute keine Gültigkeit mehr<sup>1615)</sup>. Nach ihnen waren damals 300—400 Lamen, ausschließlich Man-tzû oder Chinesen, dreizehn Tempel eingeräumt, während 150 Lamen mandschurischer Herkunft fünf derartige Kultstätten bewohnten. Zur Zeit des um die buddhistische und besonders lamaistische Literatur so hochverdienten Kaisers der Regierungsperiode K'ien-lung<sup>1616)</sup> soll die Zahl der mandschurischen Lamen sogar 500 betragen haben. Heute ist übrigens begreiflicherweise der Lamaismus in Peking stark im Niedergang<sup>1617)</sup>, weil die Priester und Mönche des „Gelben Glaubens“ und ihre repräsentativen Wiedergeburten, an deren Spitze der in seinen Präexistenzen so berühmte Tschangtscha-Chuktutu<sup>1618)</sup>, ausschließlich auf Kosten kaiserlicher Huld lebten.

In ähnlichem Verhältnis wie die Mönche des Klosters Kumbum setzen sich im allgemeinen auch die Bewohner des Amdo-Gebiets zusammen. Die dort ansässigen Tibeter, Mongolen und Chinesen bilden in diesem Teil Tibets, der früher den Schauplatz wichtiger historischer Ereignisse und das Durchgangsland für gewaltige Völkerwanderungen<sup>1619)</sup> gebildet hat, einen natürlichen Grenzwall. Darum ist es auch verständlich, daß wir gerade in diesem Gebiet heute noch auf ein besonders buntes Völkerchaos stoßen. So sind denn hier die Tibeter, Mongolen und Chinesen stark von Mohammedanern und autochthonen Tanguten durchsetzt. Die ersteren werden von den Chinesen Hui-hui genannt. Sie haben ihre Moscheen und Mollahs, beschränken sich aber auf die äußerliche Beobachtung der Vorschriften des Islam. Der Zahl nach sind hier die sogenannten Salaren, die auch strenger zu den Satzungen ihrer Religion halten, ihre hervorragendsten Vertreter. Sie haben sich in vieler Beziehung der umwohnenden Bevölkerung angepaßt und sprechen chinesisch oder tibetisch, gebrauchen aber daneben auch ihren eigenen türkischen Dialekt.

Wie setzt sich nun die bodenständige Bevölkerung zusammen? Weder die eigentlichen Tibeter noch die Mongolen sind echte Autochthonen, viel weniger noch die Chinesen oder gar die Mohammedaner. Vorläufig est es wohl statthaft, für die Tanguten, die geschichtlich nachweisbar am längsten hier ansässig sind, die Bezeichnung „autochthon“ in Anspruch zu nehmen, und zwar wegen der Beziehungen zwischen der Landesbezeichnung Amdo und dem Volksnamen Tanguten. Auf einen Deutungsversuch der beiden Namen soll hier nicht eingegangen werden, es sei jedoch auf Anmerkung 1620 hingewiesen.

Die Tanguten bilden im Amdo-Gebiet bis hinauf an den Oberlauf des Hoang-ho die vorherrschende Bevölkerung. Sie sind ein den Tibetern verwandtes Volk und sprechen eine dem Tibetischen ähnliche Sprache. Es muß hier sogar ein eigenes, zum mindesten religiöses, das heißt natürlich lamaistisches Schrifttum vorhanden sein, hebt doch der bereits mehrfach erwähnte Bāsa Bakschi in der Schilderung seiner Wanderung ins Tibeterland ausdrücklich hervor, daß bei einer ausgedehnten religiösen Übung in Kumbum alle heiligen Schriften von dem leitenden Lama „ganz und gar in tangutischer Sprache rezitiert wurden<sup>1621)</sup>“.

In ihrem Aussehen ähneln die Tanguten den Tibetern, nur ein am Küke-nör und am oberen Jangtse-kiang ansässiger Stamm, die sogenannten Chara-Tanguten<sup>1622)</sup>, haben eine

dunklere Hautfarbe. Die Tanguten kann man in nomadisierende Viehzüchter und in Ackerbauer einteilen. Letztere bewohnen im Winter Steinhäuser, die von Äckern umschlossen sind. Im Sommer dagegen ziehen sie mit ihren Zelten nach den höher gelegenen Viehtriften. Sie lassen einen kleinen Teil Stammesangehöriger zurück, denen die Bestellung der Felder und das Einbringen der Ernte obliegt. Die Tanguten — Viehzüchter wie Ackerbauer — leben in einzelnen Gruppen oder in kleinen Dörfern, und nicht selten besteht zwischen ihnen bittere Stammesfehde. In religiöser Hinsicht gehören sie verschiedenen Sekten des Lamaismus an<sup>1623</sup>).

Politisch betrachtet, sind die Tanguten unabhängige Stämme, die sich nur dem Namen nach der chinesischen Oberhoheit unterordnen. China mischte sich bisher nicht in die Angelegenheiten ihres inneren Lebens und entsandte nur in seltenen Fällen Beamte und Soldaten, um Streitigkeiten zwischen Chinesen und Tanguten zu schlichten. Im allgemeinen hat der alles einebnende und aufsaugende Kultureinfluß Chinas auf seine Fremdvölker nur die Grenzen von Amdo erfaßt, wo sich chinesische Kolonisten als Bauern und kleine Händler niedergelassen haben. Hier, wie überhaupt auf der ganzen weiten Fläche des tibetischen Volksbodens, konnte sich infolge der geographischen Bedingungen des Landes und des kriegerischen, freiheitliebenden Charakters seiner Bevölkerung keine starke politische Einheit bilden. In der Tat fehlt bei den Tanguten jede zusammenhaltende behördliche Gewalt, sie unterstehen vielmehr gruppenweise dem Einfluß eines Tulku oder eines Klosters.

Das innere Leben wie auch die wechselseitigen Beziehungen der Tanguten untereinander werden durch eine Art Volksgerichtshöfe geregelt, die sich aus gewählten Ältesten, kleinen Fürsten oder Häuptionen zusammensetzen. Bei ihren Raubzügen, die eine der Hauptbeschäftigungen der Tanguten bilden, folgen sie willig den Anordnungen ihrer Atamanen.

Obgleich unter den Tanguten verhältnismäßig wenig Schreibunkundige sind, haben sie doch keine schriftlich festgelegten Gesetze, sondern lassen sich in ihrem sozialen Leben zweifellos vom Gewohnheitsrecht leiten<sup>1624</sup>). Mit diesem interessanten Gebiet näher bekannt zu werden, ist bisher noch keinem Forscher oder Reisenden gelungen. Auch ich kann mich nur auf die Wiedergabe einiger Tatsachen beschränken. So darf z. B. ein Gegner in einem neutralen Hause oder Dorfe nicht belästigt werden. Ferner hat eine einzelne Gruppe oder Gemeinschaft die Interessen eines jeden ihrer Glieder zu vertreten. Wenn ein Mitglied einer Gruppe von den Angehörigen einer andern Sippe angegriffen wird oder wenn es unter ihren Machenschaften zu leiden hat, so ist die ganze Gemeinschaft verpflichtet, Vergeltung von der Sippe der Beleidiger zu fordern und der Familie oder den Erben des Geschädigten oder gar Getöteten materielle Hilfe und Unterstützung zu gewähren.

Nach einer überschlägigen Rechnung beträgt die Zahl aller Tanguten des Amdo-Gebiets nicht mehr als eine halbe Million Seelen. Die Ackerbauer leben in Dörfern, in Lehm- und Steinhütten, die von Mauern aus dem gleichen Werkstoff umgeben sind, so daß das ganze Gehöft einer kleinen Festung ähnelt. Die Viehzüchter dagegen hausen, ihrer Beschäftigung angepaßt, zu kleineren Gruppen vereinigt, in transportablen Filz-zelten, die Banag genannt werden.

Dieser rein tibetische, aber tangutisch gesprochene Ausdruck setzt sich aus den beiden Wörtern brañ und nag<sup>1625</sup>) zusammen. Brañ bedeutet „Haus, Wohnung, Jurte“ und nag „schwarz“. Banag stellt aber außerdem auch eine Selbstbezeichnung der Tanguten dar. Es ist schon früher versucht worden, eine etymologische Deutung des Wortes „Tangut“ zu geben. Im folgenden sei auf Ausführungen, die Professor Pozdnejev in Erörterung und Erweiterung eines Exkurses des Amerikaners Rockhill über das Wort Banag macht, zurückgegriffen. So schreibt Pozdnejev: „Es ist bekannt, daß unsere Kenntnis von den Tanguten<sup>1626</sup>) am Kūke-nōr ungenügend ist; es ist auch bemerkenswert, daß sich europäische Reisende, die deren Weideplätze durchstreiften, noch nie Mühe gegeben haben, zu erforschen, wie sich dieses Volk denn eigentlich selbst nennt. Sie hießen es einfach ‚Tanguten‘. Nun ist aber diese Bezeichnung eine ebenso allgemeine wie etwa die Begriffe ‚Deutscher‘ oder ‚Amerikaner‘.“

Nur Przewalski und Rockhill haben dieser Frage ihre Aufmerksamkeit zugewandt, obgleich ersterer weder Nachrichten über die Zahl der Tanguten noch über ihre Einteilung in Stämme gibt. Die Ehre, uns hierüber orientiert zu haben, fällt also einzig und allein Rockhill zu, der in seinem Buche „Journey through Mongolia and Tibet“ (Seite 112 und 113) zur Sache mitteilt: „Im 18. Jahrhundert gehörte das ganze Land um den Kūke-nōr herum den Mongolen, während die heutigen Kūke-nōr-Tibeter das Gebiet im Südwesten des Sees, das größtenteils bergige Land im Süden von Tsaidam<sup>1627</sup>) und die Täler des Alak-nōr und Tossu-nōr<sup>1628</sup>) bewohnen. In diesem Gebiet lebten damals die Arik- oder Arki-Tibeter<sup>1629</sup>), die jetzt nördlich vom Kūke-nōr hausen. Alle Sippen der Kūke-nōr-Tibeter gehörten zu acht Stämmen, die Na oder Nag hießen, so daß sie unter dem Mischnamen ‚Pa-na-ka‘ oder ‚Pa-na-ka-ssum‘, ‚die Acht Sippen Na‘ oder ‚die drei (Abteilungen) der acht Familien‘ bekannt wurden. Letztere Bezeichnung ist allem Anschein nach jüngeren Datums und weist, wie man mir sagte, auf die drei Landteile hin, die sie jetzt einnehmen: das heißt auf die Stämme im Norden des Kūke-nōr, im Süden vom See und diejenigen im Süden des Gelben Flusses, die auch Ma-khari-Panaka genannt werden. Den Namen Panaka oder Panakassum haben sie sich selbst als Stammesbezeichnung zugelegt. Sie behaupten also von sich: ‚Wir sind Panakassum‘.“

Ausführungen Rockhills versuchen dann eine Lösung bzw. Übersetzung des Begriffs „Panakassum“, der aber als nicht gelungen betrachtet werden kann. Dagegen verdanken wir Przewalski eine interessante Legende über die Herkunft des tangutischen Volkes, in der auch eine Lösung für das Wort „Panakassum“ liegt: „Vor einigen hundert Jahren lebten an den Ufern des Kūke-nōr die tangutischen Stämme der Joguren<sup>1630</sup>), von denen ein Teil beim Einfall durch die Ölōten<sup>1631</sup>) vernichtet wurde, während ein anderer nach Nordwesten abzog. Nur eine alte Frau mit drei Töchtern, die in gesegneten Umständen waren, rettete sich aus dem furchtbaren Elend und erreichte mit ihrer Begleitung das rechte Ufer des oberen Huang-ho. Hier gebaren ihre Töchter drei Söhne, von denen die ‚Banyk-kokssum‘ abstammen.“ Wenn wir nun diese, echten Archaismus atmende Legende zugrunde legen, so zeigt sich, daß die Endung ‚ssum‘ im Worte ‚Panakassum‘ ganz und gar keine neue darstellt, sondern eben so alt ist wie das Wort ‚Panakassum‘ selbst. Es bedeutet aber ‚ssum‘ nicht etwa drei unbestimmte Teile des Gebietes, wie etwa ‚südlich vom Gelben Flusse‘, sondern vielmehr die drei Hauptstämme der Tanguten, die von



diesen drei Ahnherren ihre Herkunft ableiten. Somit bleibt noch das Wort ‚Panaka‘ übrig, das, wie wir bereits festgestellt, zunächst ‚schwarze Behausung‘, dann aber auch ‚schwarzjurtig‘ bedeutet. Deshalb muß auch der ganze Begriff in Übersetzung ‚die drei Schwarzjurtigen‘ lauten, eine Ausdrucksbildung, die vollkommen mit dem Geist der asiatischen Stammesnamen harmoniert.

Vom völkerkundlichen Standpunkt aus sind die Tanguten besonders interessant.

Die Kleidung dieser Ackerbauern und Viehzüchter besteht aus einem auf den nackten Leib gezogenen Pelz oder aus einem langen, schlafröckartigen Gewand, selten auch noch aus einem Hemde. Wenn sich die Tanguten, besonders die jüngeren, gürtten und schürzten, dann drehen sie den hinteren Saum ihrer Kleidung zu einem Schwänzchen zusammen. Sitzt nun auch noch die kegelförmige spitze Mütze schief auf dem Kopf und wackelt das Schwänzchen munter beim Hin- und Hergehen, dann fühlt sich der Tangute auf der Höhe des Bewußtseins seiner kriegerischen Schneidigkeit. Nur die Bejahrten machen sich nichts mehr aus dieser Mode. Daher die Redensart: „Ich bin schon ein alter Mann, und es ist an der Zeit, mich von dem Schwänzchen zu trennen.“ Die Bewaffnung ist fast bei allen Männern gleich; sie besteht aus einem Zündschnurgewehr mit Stützgabel, einem Schwert, einer Lanze und einem Messer (*Bilder 182, 183 und 184*).

Die Viehzüchter sind in bezug auf ihre Garderobe am wenigsten anspruchsvoll. So kann man z. B. folgendes Bild beobachten: Ein Nomadentangute aus einer weltverlorenen Gegend in Amdo kommt mit seiner Familie zur Winterszeit in ein Kloster, um den Heiligtümern durch Umkreisen und durch K'ou-t'ou seine Verehrung zu erweisen. Alle Generationen der vielköpfigen Schar tragen das aus einheimischen Erzeugnissen hergestellte „Einheitskleid“, das aus zottigen Schaffellen minderwertiger Bearbeitung besteht und im heißen Sommer wie im kalten Winter unverändert beibehalten wird. Die Füße stecken in einer Art von Leder- oder Tuchsäcken mit hohen Schäften, die bei einigen auch aus Tuch bestehen und unterhalb der Knie durch Riemen festgeschnürt sind. Im Winter pflegen diese Naturkinder in ihre Schuhe, um die Füße warm zu halten, langes Gras oder Heu einzulegen.

Die Frauentracht unterscheidet sich im Schnitt nicht von jener der Männer. Nur tragen die Weiber den Mantel um die Hüften durch einen Riemen zusammengehalten, während die Männer sich derart gürtten, daß der Pelzmantel oberhalb des Gurts einen gewaltigen Bausch bildet, in dem mehrere Kostbarkeiten wie der Eßnapf, Fleischbrocken oder in Schafmagen eingewickelte Butter Aufbewahrung finden. Bei den stillenden Müttern hat der nackte Säugling seinen Platz im Pelzmantel nahe der Mutterbrust.

Unser besonderes Interesse erweckt die Haartracht. Die Tangutenmänner tragen ihr langes Haar entweder wirr und ungepflegt oder in ein oder mehrere kleine Zöpfchen geflochten. Die Frauen dagegen bevorzugen größtenteils den Zopf, doch gibt es auch Stämme, die zopflos sind. Für die Anzahl der am Rücken herunterbaumelnden Zöpfe bestehen keine festen Normen. Je mehr Haare eine Frau hat, desto mehr Zöpfchen kann sie flechten, und um so stolzer ist sie auf diesen ihren natürlichen Kopfschmuck. Besonders die Hirtenstämme am Küke-nör und im äußersten Süden der Graswüste von Jakgendo<sup>1632</sup>) und Ga<sup>1633</sup>) schätzen diese zopffreie Frisur (*Bild 189*). Anders die Haartracht, die ich bei den Frauen eines Stammes zu sehen bekam, der sich aus Hirten

und Dorfbewohnern zusammensetzte. Sie trugen ihr Haar lose flatternd; nur die Haarspitzen waren zusammengeflochten. Fast alle tibetischen Frauen glauben, ihr Äußeres noch dadurch heben zu können, daß sie an ihren Zöpfen allerhand Anhängsel wie bunte Glasperlen, Muscheln, künstliche Zöpfe, Seidenquasten usw. anbringen, die bis zum Saum der Kleidung hinabreichen und dort oft in ein dickes Knäuel roter Fäden auslaufen. Der Unterschied in der Frisur und im Kopfschmuck der tangutischen Frau gestattet einen Rückschluß auf die Stammeszugehörigkeit. Besonders kennzeichnend ist dabei für alle tibetischen Frauen die Menge der Zöpfchen, die oft durch Jakhaare ergänzt und durch eine Art breites Futteral zusammengehalten werden. Letzteres ist mit versilberten oder kupfernen Metallplättchen, Muscheln und Steinen verziert und kann bis zu den Fesseln hinabreichen. Das im *Bild 184* dargestellte Rückengehänge trifft man bei Tangutinnen seltener an.

Zum Vergleich mit den bei den Tangutenfrauen üblichen Frisuren seien auch solche angeführt, die ich Gelegenheit hatte, bei beiden Geschlechtern in Süd-Tibet zu beobachten. Besonders in der Gegend von Nag-tschu-ka<sup>1635</sup>) wird das offene lange Haar durch goldgestickte Mützen ähnlicher Art, wie sie die Kirgisen in Gebrauch haben, zusammengehalten. Übrigens tragen auch in Süd-Tibet Männer und Frauen mit Vorliebe lange Zöpfe (*Bild 200*). Bei den meisten ist er am Rücken in ein rotes Tuchfutteral gepreßt, an dem untereinander eine Reihe von viereckigen oder runden, gewöhnlich 12 cm langen, flachen, mit großen roten und grünen Steinen geschmückten Büchsen befestigt ist. Manchmal kann man am Zopfe bis zu 10 solcher Schmuckbüchsen zählen. Sie sind aus getriebenem Silber hergestellt und stellen oft Meisterwerke der Schmiedekunst dar. Der somit fast in seiner ganzen Länge verkleidete Zopf wird also erst unterhalb der Schmuckbüchsen wieder in Form eines handlangen Büschels sichtbar. An ihm hängt manchmal an einer Schnur eine Quaste oder Münze. Die Frau des Khampo von Nag-tschu-ka — das dortige Kloster gehört zu einer Rotmützensekte, deren Mönche und Äbte verheiratet sein können — trug ihr langes schönes Haar in vielen Zöpfchen geflochten, deren Enden Glasperlen und Silbermünzen zierten. In den Ohren hatte die Schöne langen, kostbaren, tropfenförmig aneinandergereihten Türkisenschmuck befestigt. In Ssa-rii<sup>1636</sup>) stieß ich wieder auf eine andere Art der Frisur: dort bevorzugten die Mädchen dünne geflochtene Zöpfe, die am Querscheitel, dicht oberhalb der Stirn ansetzen und einem Schleier gleich entweder vorn über das Gesicht herabhängen oder seitlich nach den Ohren zurückgenommen sind. Das Haupthaar dagegen ist rückwärts zu einem langen Zopf zusammengefaßt. In Zentral-Tibet bevorzugten die Frauen den in *Bild 199* dargestellten Schmuck. Je tiefer ich in Tibet eindrang und je weiter ich mich von den Tanguten entfernte, um so entwickelter bot sich die heimische Kultur. An Stelle der groben Pelzmäntel traten Kleider aus Tuch. Aber auch die Frisuren hatten ein gepflegteres Aussehen. Dies fiel besonders bei den Bewohnern bewohnter fester Steinsiedlungen auf. Die gleiche Feststellung bezieht sich auch auf den Schmuck. Auch er nahm in Südrichtung an Kostbarkeit und Feinheit der Ausführung zu. So traf ich z. B. nahe der indischen Grenze hübsche Frauen, die sich mit goldenen Ohringen, Cloisonné-Broschen mit eingelegten grünen Steinen und schöner Metallfassung und mit Armringen in Gestalt von Schlangenköpfen — anscheinend indischen Ursprungs — schmückten. Aber auch blaue, rechteckige Umschlag-

tücher, deren Innenseite mit Lammfell gefüttert war, sind mir aus dieser Gegend in Erinnerung. In ihrer Mitte war eine von mehreren Borten in den Farben Grün, Gold, Blau, Rot, Orange und Grün eingefasste Zeichnung aufgenäht.

Besonderen Kunstsinn verrieten in Zentral- und Süd-Tibet die wunderhübschen Rückengehänge (siehe *Om mani padme hum*, Seite 113). Manchmal waren auf ihnen Silbermünzen, oft im Werte von mehreren Taels, befestigt, mitunter aber auch sternförmiger Silberschmuck mit roten Steinen und Türkisen oder einige parallel nach verschiedenen Mustern geordnete Reihen roter und grüner Steine. Nur die ärmeren Frauen begnügten sich mit einfachstem Schmuck und näherten sich in dieser Primitivität mehr ihren tangutischen Schwestern. Einer besonderen Art von Frauenkleidung sei noch Erwähnung getan, bei der an den äußeren Schulterenden je eine farbige bis unter die Achseln herabreichende Achselraupe der Quere nach aufgenäht war. Auch oberhalb der Hüften, und zwar etwas rückwärts, war ein herrlich gearbeitetes silbernes, innen vergoldetes Schmuckstück, das die Form einer länglichen Epaulette hatte, befestigt.

Man erzählte mir, daß auch Süd-Tibet seine Kleidermoden habe. Das Allerneueste bei der Damenwelt sollen Gürtel aus Metall, Silber oder Gold sein. Als Farbe der Kleidung wird fast ausschließlich dunkel bevorzugt, während die Männer für grellere Farben schwärmen.

Die Tracht der Einwohner von Ladakh<sup>1637</sup>), denen ich am oberen Indus begegnete und die sich hauptsächlich in Kopfbedeckung und Kleidung von der tibetischen unterscheidet, ist noch mehr den Kulturbedürfnissen angepaßt als die süd-tibetische und kann mit derjenigen der Tanguten überhaupt gar nicht mehr in Parallele gesetzt werden.

Die Frau spielt bei den Tanguten eine so bevorzugte Rolle, daß es von Interesse ist, ihre besondere soziale Stellung, die sich schon in der Form der Eheschließung ausprägt, genauer kennenzulernen. Vorausgeschickt sei, daß die Eltern auf die Gattenwahl ihrer Tochter nicht den geringsten Einfluß haben. Auch bei den Präliminarien einer Ehe sind die Eltern ziemlich ausgeschaltet. Sie bestehen darin, daß der junge Mann aus der väterlichen schwarzen Jurte oder der Steinhütte in das Haus der Eltern seiner Auserwählten flieht. Hat der Heiratslustige einmal an einem Mädchen Gefallen gefunden und will er sie ehelichen, so läßt er bei ihr ein Kleidungsstück zurück. Dies bedeutet „Antrag“. Nimmt die Auserkorene ihn an, dann verwahrt sie das Kleidungsstück mit den ihrigen, wenn nicht, wirft sie es einfach zum Zelt hinaus. Hat der Heiratslustige auf diese sinnige Weise das Jawort seiner Angebeteten erhalten, so verläßt er, mit Gewehr und Dolch bewaffnet, und wenn möglich beritten, fluchtartig das Heim seiner Eltern und siedelt ins Zelt seiner Braut über. Damit gibt er automatisch jeden Anspruch auf Besitz und Habe seiner Eltern preis. Von jetzt ab ist der Jüngling ständiger Gast bei seiner Auserwählten und deren Eltern.

Soweit ich feststellen konnte, sind die Ehen bei den Tanguten im allgemeinen recht glücklich. Das hat wohl seine Ursache darin, daß die Grundlage des tangutischen Familienlebens bei nahezu allen tibetischen Stämmen darin besteht, daß Mann und Frau in vermögensrechtlicher Beziehung fast gar nicht aneinandergebunden sind. So z. B. leitet die Frau die ganze Wirtschaft genau so, als ob sie ausschließlich ihr selbst gehöre, während

dem Manne eigentlich nur das Verfügungsrecht über sein Pferd, das Gewehr, die Lanze und den Dolch zusteht, mit denen er sich zu Raubzügen aufmachen kann. Aus dem gleichen Grunde sind die Frauen aller tibetischen Stämme wohl auch so selbständig und frei und können, wenn es ihnen behagt, nach freier Wahl auch gleichzeitig mehrere Männer haben. Gerade aus diesem Grunde wird von den Eltern die Geburt einer Tochter mit größerer Freude begrüßt als die eines Knaben, kommt doch nur die Tochter für die Ernährung und Unterstützung der Eltern in Frage, während der Sohn ein überflüssiges Geschöpf ist, das ja nur allzubald die Eltern für immer verläßt. In der Wirtschaft hilft der Mann seiner Frau nach Maßgabe der Anhänglichkeit und der moralischen Verpflichtung, die er ihr gegenüber empfindet und die meist durch die Zahl der gemeinsamen Kinder bestimmt wird.

Ihrer Körperbildung nach sind die Tanguten von mehr als mittlerer Größe. Das Gesicht ist ziemlich regelmäßig und oval, die Augen groß und die Nase ziemlich ausgeprägt. Die Haut zeigt eine rötlichbraune Farbe, doch trifft man besonders unter angesehenen Lamen auch häufig ganz helle Gesichtsfarbe. Das herbe Klima gräbt Männern und Frauen der tangutischen Hirtenfamilien tiefe Runen und Rillen ins Gesicht (*Bild 189*). Augen und Haare sind schwarz, aber es finden sich auch Individuen mit rotem Gesicht und roten oder blonden Haaren. Bartwuchs trifft man bei den Tanguten viel häufiger als bei den Hochland-Tibetern und den Mongolen. Sonst aber unterscheiden sich die Tanguten in ihrem Äußeren ziemlich schroff von diesen ihren Stammesverwandten, kann man doch bei ersteren eine beträchtliche Beimischung mongolischen Blutes feststellen, während bei den eigentlichen Tibetern wohl indisch-arisches Blut vorherrscht.

Physisch sind die Tanguten ein außerordentlich kräftiger und gesunder Menschenschlag. Wie die alten Spartaner verachten sie jede Weichlichkeit und lieben Rauheit und abgehärtetes Wesen. Aus diesem Grunde machen sie sich auch keine großen Sorgen um Reinlichkeit und gewöhnen sich von Jugend auf an grobe Abhärtung und Unempfindlichkeit der Haut gegen äußere Einflüsse. Deshalb hat in der Gesellschaft heiratsfähiger Mädchen nicht der junge Mann mit höflichen und eleganten Umgangsformen Aussicht auf Erfolg, sondern jener, der über die größte Dreistigkeit verfügt, der kein Blatt vor den Mund nimmt, grob und abgehärtet ist und dessen Kostüm zwar schmierig, dafür aber haltbar und einfach ist.

Dagegen verschmäht es die Evastochter nicht, sich hübsch zu putzen. In seltenen Fällen wäscht sie sich sogar. Sie versteht es ebenso gut wie ihre europäische Schwester, mit Quaste und Schminke umzugehen. Allerdings sind die in Tibet üblichen Arten der Schönheitspflege etwas einfacher. Dabei spielen rotbraune, zu einer fragwürdigen Paste verriebene Ockerfarben und ungesalzene Butter eine hervorragende Rolle. Mit der roten oder braunen Pomade werden die Backenknochen eingerieben oder manchmal auch das Gesicht rot oder grün besprenkelt. Die Haare fettet man mangels einer Pomade mit Butter ein.

Die Tanguten sind von Haus aus ein recht begabtes und freiheitliebendes Volk; nur die ungünstigen geographischen und sozialen Bedingungen ihres Lebens haben sie in Aberglauben und Unwissenheit erhalten. Ihrem Charakter nach sind sie von heißem Temperament, egoistisch und stolz, doch die Begriffe der Ehre und des Edelmutts sind auch ihnen nicht fremd. Für die Männer ist nichts kränkender, als wenn man sie „altes

Weib“ schilt. Dabei sind die Tanguten beiderlei Geschlechts sehr gutmütig und offenerzig, sagen im Gegensatz zu ihren Stammesverwandten von Hoch-Tibet ihre Ansicht frei heraus und lassen sich von ihrer Ansicht auch nicht durch die Gegenwart einflußreicher Persönlichkeiten abbringen. Diese Offenherzigkeit kommt auch in folgendem Gebaren zum Ausdruck: Vor dem Hauptheiligtum des Klosters Kumbum wirft sich ein Tangute vor dem Tempeleingang zum K'ou-t'ou nieder und spricht dabei laut das rührend naive Buß- und Bittgebet: „Ich, N. N., habe in meinem Leben zwanzig Menschenseelen auf dem Gewissen! Allwissender Tulku, o Golddach-Tempel, o ganzes Kloster, rettet mich unglücklichen Seelenverderber!“ Alle diese Selbstanklagen ruft der unbefangene Naturbursche laut ins Tempelinnere hinein, also ohne Rücksicht auf die zahlreichen Vorübergehenden, weiß er sich doch an dieser heiligen Stätte vor Anzeigen und gerichtlicher Verfolgung sicher!

Trotzdem ein Menschenleben dem Tanguten nur recht wenig gilt, steht der Buddhismus, wie Baradijn, der geborene Burjate, hervorhebt, bei den unwissenden und abergläubischen Tanguten in höherer Achtung als bei den Mongolen und Burjaten. Der einfache Tangute weiß streng zu unterscheiden, wo der Schamanismus aufhört und der Buddhismus anfängt. Bei der Ausübung schamanistischer Gebräuche wenden sich die tangutischen Laien darum überhaupt nicht an die Lamen, sondern führen sie selber aus. In der ganzen Mongolei und bei den Burjaten hingegen bildet der Buddhismus des Volkes eine Mischung mit dem Schamanentum, und die Lamen, die sich selbst nicht darüber klar sind, vollziehen in eigener Person mit den Laien gemeinsam schamanistische Riten, wie z. B. die Aufrichtung und Verehrung der Obōs<sup>1638</sup>) und das Dalagha<sup>1639</sup>) mit seinen blutigen Opfern.

Doch neben den aufgeführten sympathischen Zügen des tangutischen Volkslebens sollen der Gerechtigkeit halber auch einige abstoßende erwähnt werden, die ihren Ursprung in den sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen haben. So legen z. B. die Tanguten, gleich der Mehrzahl der tibetischen Stämme, den Greisen und Arbeitsunfähigen gegenüber ein äußerst rohes und hartherziges Verhalten an den Tag, gleichgültig, ob es sich um die eigenen Eltern, besonders die Mutter, oder auch um Knaben und Mädchen handelt. Oft kann man in der Nähe der großen Klöster alte Frauen sehen, die, von ihren Kindern dem rauen Schicksal überlassen, um Almosen betteln. Anderwärts trifft man wieder kleine und halbwüchsige Kinder, die von ihren Erzeugern aus dem Hause gejagt worden sind mit dem Auftrag, sich selbst durchs Leben zu schlagen und an einem bestimmten Termin wieder nach Hause zurückzukehren. Derartige „Notverordnungen“ werden aber nicht nur bei armen, sondern auch bei bemittelten und reichen Familien erlassen.

Einer Erscheinung, die im Leben der Besitzenden eine Rolle spielt, sei noch gedacht, der Kurtisane. Sie spielt naturgemäß in den Randgebieten, besonders an allen größeren Brennpunkten des Handels und Verkehrs, wo ein starker Austausch chinesischer, tibetischer, mongolischer, tangutischer und mohammedanischer Elemente besteht, eine Rolle. Auch in Tangkar, einer tibetisch-chinesischen Grenzstadt, leben solche Frauen, die aus den Schwächen der Kaufleute oder Karawanenführer ihren Vorteil zu ziehen wissen. Die schönsten und reinlichsten dieser Kebsweiber (*Bild 190*) haben stets dann ihren guten



**Bild 199**

**Tibeterin aus Zentral-Tibet**  
(Aufgenommen durch Jack Mathewson)



Bild 200 Nga-tschu-ka  
Tibetische Frauen durchsuchen einen Abfallhaufen  
(Aufgenommen durch Jack Mathewson)



Bild 202 Nga-tschu-ka. Tibeter zerlegen einen Jak  
(Aufgenommen durch Jack Mathewson)



Bild 201 Chainuk, Kreuzung zwischen Jak und Rind



Bild 203 Tibeterin am Butterfaß

Tag, wenn die Kauflleute ihre Waren mit Gewinn abgesetzt haben, sind doch Händler, wenn sie gut verdienen, gern freigebig. Die Frauen kennen überdies alle Schliche und Kniffe ihrer vorübergehenden Freunde und verstehen es, aus diesem Wissen wertvollen Nutzen zu ziehen. Manchmal heiraten die intelligenteren dieser Frauen, wenn ihre erste Jugend verblüht ist, einen reichen Mann. Da sie über viele und hohe Beziehungen verfügen, sind sie begehrt und werden nicht selten später sogar Teilhaberinnen im Geschäft des Mannes.

Es handelt sich bei diesen Kurtisanen vorzugsweise um Mischlinge, dann Tangutinnen und deren Schwestern aus Hoch-Tibet, seltener um Frauen aus der Mongolei. Dies ist wohl darin begründet, daß sich die an Polyandrie gewöhnte Hoch-Tibeterin oder Tangutin ihres Wertes viel mehr bewußt ist als z. B. eine Mongolin und daß sie überdies gewohnt ist, eher zu nehmen, als genommen zu werden. Bei der Wahl eines Ehegatten oder Geliebten ziehen diese Naturschönen Chinesen ihren Landsleuten vor, sehen doch die auf einer niedrigeren Kulturstufe stehenden Bewohner des „Schneelandes“ unbewußt zu den Chinesen als zu den Trägern einer gehobeneren Zivilisation auf. Auch dürfte die kluge, stramme Evatochter aus dem „Schneeland“ dabei mit in Rechnung gestellt haben, daß es leichter ist, einen milden Chinesen zu regieren, als einen Mann, der ihr blutsverwandt ist.

Die Behausung des Tanguten, das Banag, ist aus einem filzartigen Stoff hergestellt, der in fußbreiten, 3—5 m langen Streifen aus schwarzen Jakhaaren gewoben wird (*Bilder 197 und 203*). Im Innern, und zwar genau in der Mitte des festgetretenen lehmigen Zeltbodens, liegt die Feuerstelle. Geheizt wird mit trockenem Dung, der dauernd schwelt. Die Pflege von Feuer und Glut ist Aufgabe der Frau. Sie bedeckt daher letztere auch nachts mit Asche, so daß sie bis zum Morgen weiterglimmen kann.

In größeren Zelten, die oft Jahre lang an ein und derselben Stelle verbleiben, ist der Boden leicht ausgeschachtet. Hier treffen wir in der Mitte sogar einen aus Lehm und Erde erbauten, meterhohen Ofen an mit ein oder zwei Kesseln oberhalb der Feuerung. Seitlich der Kessel sind in den unteren Teil der Seitenwand des Ofens Heizlöcher eingelassen und darüber noch zwei weitere Öffnungen zur Aufnahme von Töpfen<sup>1640</sup>). Die glühenden Kotbrocken werden mit Hilfe eines Stockes durcheinandergerüttelt. Manchmal wird auch Glut aus dem Ofen nach einem vor ihm liegenden Becken herausgeholt, das durch 10 cm breite Steinleisten eingesäumt ist, deren Oberfläche als „Tisch“ dient. Es wäre übrigens sehr unhöflich, über ihn hinwegzuschreiten. An der offenen Glut wärmt der Tibeter seine erfrorenen Glieder. Auch setzt er dort seine lange Pfeife in Brand.

Das Feuer wird in Tibet stets durch einen Blasebalg angefacht. Es gibt mehrere Arten. Der kleinere hat das Aussehen einer Ziehharmonika und liegt mit dem Boden auf der Erde fest. In dem mit einem Handgriff versehenen Deckel ist ein Schlitz angebracht, der auf der unteren Deckelfläche durch eine an zwei Holzstäbchen befestigte Lederklappe verschlossen werden kann. Beim Hochziehen des Blasebalges preßt man diese Stäbchen zusammen, so daß der Schlitz unbedeckt ist und Luft einströmen kann. Vor dem Niederdrücken des Blasebalges werden die Stäbchen hingegen mit den Fingern auseinander gespreizt, so daß sich der Schlitz wieder schließt und die eingesaugte Luft beim Zusammendrücken des Balges durch das Eisenrohr in die Feuerstelle gepreßt wird. Der



größere in Tibet gebräuchliche Blasebalg besteht aus einem Fellsack und einer daran befestigten ungefähr 30 cm langen, geschmiedeten Eisenröhre, die wie beim zuerst erwähnten Typ in die Glut oder in das Brennmaterial geschoben wird. Der am Ende mit einem Schlitz versehene Fellsack wird so gehandhabt, daß die Schlitzenden in je eine Hand genommen werden. Ist der Schlitz gelockert, dringt Luft in den Blasebalg. Wird der Schlitz gespannt, so fügen sich die Lederenden übereinander. Die rechte Hand muß nun den Schlitz geschlossen halten und auf den mit Luft gefüllten Balg drücken. Auf diese Weise wird dem Brennmaterial so reichlich Sauerstoff zugeführt, daß es nach einer zwanzig- bis dreißigmaligen Wiederholung des geschilderten Verfahrens in Flammen aufgeht. Diese zuletzt geschilderte Art des Blasebalgs ist die gebräuchlichste. Bei Verwendung von Schafmist, auf langen Reisen oder bei feuchtem Heizmaterial ist der Blasebalg unentbehrlich. Verwendet man hingegen Jakdung, kann man im Notfall einige Tage ohne Blasebalg auskommen. Ich ziehe jedenfalls den Jakdung dem mit kleiner Flamme brennenden, eine viel stärkere Hitze erzeugenden Schafmist vor.

Die Temperatur in den mit Öfen ausgestatteten Zelten ist erträglich, solange der Rauch nach oben abziehen kann oder nicht mit Schafmist geheizt wird, dessen Verbrennungsgase dem Auge stark zusetzen. Brennt im Zelt ein Feuer, so sinkt selbst im schwersten Winter die Innentemperatur des Zeltens selten unter den Nullpunkt. Dies hat seinen Grund in der Tatsache, daß um den Grundriß des Zeltens herum eine ungefähr 1,5 m hohe Mauer aufgeführt ist, die auch als Windschutz dient. Manchmal trifft man auch Doppelmauern an. Vor dem Zeltingang ist manchmal in dieser Mauer ein Tor angebracht. Der Raum zwischen den Doppelmauern oder zwischen Mauer und Zelt dient den Schafen während der Nacht als Unterkunft. Der Baustoff dieser Mauern besteht aus Jakmist, der in weichem Zustande von den Frauen mit den Händen zu Fladen gepreßt und unter mehrmaligem Umwenden in der Sonne getrocknet wird. Für zwei Säcke solcher „Kotbrikette“ zahlte ich in Nag-tschu-ka drei Kupfermünzen.

Das Zeltinnere mutet oft ganz wohnlich an. Längs der Wände sind gestellartige Aufbauten aus Lehm oder Stein errichtet, die halbmeterhohe Fächer enthalten, in denen alles mögliche Gerümpel, stets aber folgende Gegenstände aufbewahrt werden: Rollen von Pulo-Stoff, Tontöpfe, Näpfe und Tassen, Porzellantellerchen, Holzschalen, Buttereimer und lange Buttermischgefäße<sup>1641</sup>). In einem andern Fach ist die einfache Gerstenmühle eingebaut, deren flach liegender, 40—50 cm Durchmesser aufweisender Mühlstein durch einen auf seiner Oberfläche exzentrisch angebrachten Zapfen über der gerippten Steinunterlage gedreht werden kann. Durch den Mühlstein hindurch führt von der Oberfläche aus ein ebenfalls exzentrisch angebrachtes Loch. Durch das Loch fließt die Gerste zwischen die Steine und wird dort von ihnen beim Drehen erfaßt und gemahlen<sup>1642</sup>). Die Mahlarbeit besorgen ausschließlich Frauen. Es wird im allgemeinen nur so viel verarbeitet, wie der Tagesbedarf der Zeltbewohner erfordert oder wie nötig ist, um den Tsambabeutel der reisenden Männer gefüllt zu halten. Wieder andere Fächer sind mit Fellsäcken angefüllt, in denen Lebensmittel, vornehmlich Tsamba<sup>1643</sup>), Gerste und Mehl aufbewahrt werden. Auch Sättel, Handmühlen, Kupferkessel und Ziegelteeplatten findet man dort. In manchen Überwinterungszelten ist längs der Wände gefrorenes Jakfleisch meterhoch aufgeschichtet. In vornehmen Zelten trifft

man nahe den Wänden truhenähnliche Kisten und niedere Tischchen an. Kein anständiges Zelt entbehrt aber des mit Khadaks behängten Zeltidols, das meist gegenüber dem Eingang auf einer niederen Mauer oder einem Aufbau seinen Platz hat. Es besteht aus einer Götter- oder Heiligenfigur, vor der Butterlampen oder Räucherkerzen brennen. Bei einigen Aristokraten ist unterhalb des Zeltidols die aus Fellen und gestickten Decken bestehende und manchmal von schmalen Brettern eingefasste Schlafstätte des Hausherrn eingebaut. In einer Ecke, gewöhnlich neben dem Zelteingang, ist der Brennstoff aufgestapelt.

Hin und wieder traf ich in diesen großen, zimmerähnlichen Zelten Katzen an, denen die wichtige Aufgabe zufällt, die Lebensmittel vor Angriffen der Ratten zu beschützen. Die letzteren bilden besonders in Pö<sup>1644</sup>), und zwar nördlich von Nag-tschu-ka, eine schwere Landplage.

Der Tangute und sein Verwandter im „Schneeland“ kennt im allgemeinen nur ein Leben im Freien. Die Zelte ersetzen ihm unsere festen Wohnstätten. Da in Tibet sehr häufig Lagerwechsel vorgenommen wird, ist diesen Natursöhnen eine besondere Geschicklichkeit eigen im Aufschlagen ihrer beweglichen Behausung. Zunächst wird das vier- oder achteckige Tuch auf dem Boden ausgebreitet. Dann legt man die an den Ecken befestigten starken Schnüre nach außen in der Richtung, in der sie später am Boden verankert werden sollen. Hernach treibt man längs des Zelttuchrandes und an den äußeren Seilenden Pflöcke in die Erde und befestigt Tuch und Schnüre daran. Nun werden etwa 2 m lange Stangen stützenartig unter die straff gespannten Schnüre gestellt. Dadurch wird das Dach in die gewünschte Lage gehoben (*Bild 197*).

Neben diesen kleineren Gebrauchszelten gibt es aber auch Tuchzelte von so ansehnlichem Ausmaße, daß sie oft gleichzeitig mehreren Familien als Wohnung dienen. Zu ihrer Versteifung dienen Tragbalken, die auf Stützen ruhen, deren Köpfe aus den gabelförmig ausgebildeten großen Jaggelenkknochen bestehen. Stets sind an den Zeltschnüren verschiedene Tuchwimpel festgemacht, die den Zweck haben, die Bewohner und ihre Herdentiere vor Unglück, Krankheit und bösen Geistern zu bewahren. Meist in der Nähe des Eingangs pflegt der Tibeter mannshohe Mani-Stangen in den Boden einzurammen, die durch Wollschnüre mit dem Zelt in mystisch-wirklicher Verbindung stehen. An ihnen wehen gleichfalls mit heiligen Gebeten beschriebene oder mit Götterbildnissen bedruckte heilige Fähnchen. Auch an den Mani-Stangen flattern Gebetswimpel (*Bild 197*).

Die Zelte bilden in mannigfacher Hinsicht den Mittelpunkt des Familienlebens. Um sie herum versammeln sich zur Nachtzeit die Herden. Eng zusammengedrängt ruhen dann Pferde, Jaks und Schafe friedlich nebeneinander. Die Nachtwache besorgen freilaufende, sehr scharfe, große, meist schwarze zottige Hunde, die tagsüber manchmal an der Kette liegen. Ist das aber nicht der Fall, dann können einem diese wilden Bestien das Leben recht sauer machen. Unterläßt man es z. B. bei Annähen an ein fremdes Zelt, dessen Bewohner die Bitte zuzurufen, die Hunde festzumachen, so stürzen sich diese auf den fremden Reiter. Ihr erstes Ziel sind die Pferdebeine, das zweite die Schenkel des Reiters. Da meist mehrere Hunde zugleich und von verschiedenen Seiten attackieren, können sich die Reisenden ihrer mit Schwert oder Knüttel schwer erwehren. Ich erlebte es aber auch, daß sich eine tibetische Schöne auf meinen Zuruf hin, die Hunde festzunehmen,

mangels einer Kette kurzentschlossen auf den Kopf ihres keifenden Köters setzte und in dieser Stellung so lange verblieb, bis ich Störenfried wieder außer Sicht war.

Stets werden die Hunde von den Eingeborenen unaufgefordert festgelegt, wenn eine Jakkarawane durch ihre Siedlung zieht. Dies geschieht aus der Erfahrung heraus, daß der Jak dem Hunde stets überlegen ist und den Hund mit den Hörnern annimmt und töten kann. Die Buße für einen so getöteten Hund beträgt meist ein Pferd oder zwei Teeplatten. Der Tibeter hängt an seinem Hund, wie denn überhaupt Mensch und Tier im „Schneeland“ viel mehr aufeinander angewiesen sind als bei uns in Europa.

Das Familienleben der Eingeborenen verläuft im allgemeinen recht friedlich. Besonders zur Abendzeit tritt diese Harmonie deutlich hervor, wenn die Naturkinder vor dem Schlafengehen zu Füßen des Hausidols unter Anleitung des Hausherrn ihre Abendandacht in Form von Gebeten und K'ou-t'ous abhalten. Hernach hüllen sich Familienmitglieder und Bediente in ihre Pelzmäntel und lagern sich um die glimmende Glut herum auf dem Boden zum Schlafen. Dabei sind die Plätze zunächst der Feuerstelle am beliebtesten. Stets liegen die Männer rechts und die Frauen links davon. Nachdem die Hausfrau die Kinder gebettet hat, geht sie als letzte zur Ruhe. Manchmal sprechen dann die Alten noch lange Gebete und Formeln, während sich die jüngeren Hausgenossen in allerlei Unterhaltungen einlassen. Alle Tibeter, und auch die Tanguten, Männer wie Frauen, schlafen stets nackt, das heißt nur in ihre Pelze gehüllt. Sie schlüpfen dazu aus den Ärmeln heraus und kauern sich in das mollige, aber oft recht belebte Kleidungsstück, das als Bett und Decke zugleich dient. Die Beine werden hochgezogen, so daß der Pelz den ganzen Körper bedeckt. Vermögendere Tibeter schlafen auf einer Filzdecke oder auf einem Bärenfell, manche wechseln sogar zur Nachtruhe die Kleider und verfügen über bequeme Lager.

Recht peinlich kann für den reisenden Europäer die Lage werden, wenn er nachts aus gewissen Gründen das Zelt verlassen muß. Er tut dann am besten, der „Dame des Hauses“ unauffällig davon Mitteilung zu machen, damit diese ihm während der Erledigung seines Geschäftes ihren Schutz vor den bissigen Hunden angedeihen läßt. Riskiert man einmal einen solchen kurzen nächtlichen Ausflug auf eigene Faust, so kann es einem böse dabei ergehen, wie ich aus eigener Erfahrung bestätigen kann. Im übrigen aber braucht man hinsichtlich der Begriffe Natürlichkeit und Genierlichkeit hier nicht prüde zu sein, da Tibeter und Mongolen in diesem Punkt anders denken wie wir Europäer. Männer und Frauen verrichten ihre Notdurft oft mitten in einer Menschenmenge in hockender Stellung, und zwar derart, daß dabei — das erfordert der Anstand — der ganze Körper durch den Pelzmantel verdeckt bleibt. Für die Beseitigung der Exkremente sorgen die Hunde, die in Tibet und der Mongolei die Gesundheitspolizei bilden<sup>1645</sup>).

Sollte einmal einer der Leser in die Lage kommen, mit einer hochtibetischen oder tangutischen Familie in einem Zelt zu nächtigen, so rate ich ihm, vorher seine wertvolle Habe gut zu verwahren, gilt es doch in Tibet für unklug, eine sich nachts bietende Gelegenheit, zu stehlen, nicht beim Schopfe zu packen. Eigentlich kann man in diesem Falle auch gar nicht von einem Diebstahl sprechen, sondern es wäre richtiger, den Bestohlenen selbst für den schuldigen Teil zu erklären, weil er die Zeltbewohner in Versuchung geführt hat. Man muß sich dabei in die Denkweise des Tibeters einfühlen, der

annimmt, der weggenommene Gegenstand habe für den Beraubten keinen sonderlich hohen Wert gehabt, da er ihn sonst bei Nacht besser verwahrt hätte.

Die wetterfesten Hochlandsbewohner pflegen lange, meist bis nach Sonnenaufgang, zu schlafen. Diese ausgedehnte Nachtruhe begründen sie damit, daß gerade kurz vor Sonnenaufgang die Kälte am empfindlichsten zu sein pflegt.

Nun noch ein paar Worte über die massiven Steinbauten der Tibeter. Ich habe solche in Nag-tschu-ka angetroffen. Ihr bester „Typ“ ist wohl das Unterkunftshaus für Reisende. Es liegt in einem Hof mit rechteckigem oder quadratischem Grundriß, der von einer 3—4 m hohen Mauer umgeben ist. Das stets an die Mauer angelehnte Haus hat ein oder zwei Stockwerke und ein flaches Dach. Die Außenfront ist immer blind; denn alle Fenster gehen nach dem Hof zu. Die kahlen und ziemlich dunklen unwohnlichen Räume sind zum Teil vermietet, zum Teil vom Wirt bewohnt. Die nach dem Hof zu ausmündenden Türen werden durch sehr primitive chinesische Schlösser gesichert, die von den betreffenden Hotelgästen, wenn sie das Haus verlassen, stets mitgeführt werden.

Der durchreisende Kaufmann benutzt den gemieteten Raum als Warenlager (*Bild 204*). Längs der Wände stapelt er große Mengen gefrorenen Hammelfleisches oder Jak- und Schaffelle auf, mitunter auch in kleine Säcke verpacktes Salz oder Soda. Wieder andere benutzen ihren Raum gleich als Laden und halten in hölzernen oder steinernen Wandfächern verschiedene Dinge feil wie: minderwertiges Papier, getrocknete Früchte, schlechtes Zuckerwerk, Nägel, Eßnapfe und ähnlichen Hausrat.

Meist sind die Häuser weiß oder rosa getüncht. Das Baumaterial besteht bei den Tanguten aus Steinen, in Hoch-Tibet dagegen aus an der Sonne getrockneten Ziegeln, die Sodo<sup>1646</sup>) genannt werden. Das Holz, das bei den Bauten zur Verwendung gelangt, wird von den Tanguten aus dem Nan-schan herbeigeschafft und von den Bewohnern Nag-tschu-kas und Tschang-ling-körre<sup>1647</sup>) aus dem Tsang-po-Tale<sup>1648</sup>) im Süden. In einigen ganz vornehmen Häusern sind den Hausgöttern Privattempel oder Kapellen errichtet. Die Dächer dieser massiven Häuser sind alle flach und mit Lehm oder Erde verschmiert. Am Rande der Plattform läuft zwischen ein bis zwei Meter hohen steinernen Eckpfeilern eine niedere Brüstung entlang. In den Steinpfeilern stecken meterhohe Stangen, die untereinander, gleich den Mani-Stangen vor den Zelten, mit Wollschnüren verbunden sind. Manchmal sind die Stangen auch büschelartig zu Latsen zusammengefaßt. An den Stangen und längs der Wollschnüre flattern Gebetswimpel (*Bild 198*). Auf der Plattform der Dächer pflegen die Tibeter die zum Abtransport fertiggestellten Wollballen und die Tanguten das in Säckchen verpackte Salz vorübergehend aufzuschichten, um diese wichtigen Handelsartikel vor Diebstahl zu sichern.

Manchmal trifft man im Hof noch ein oder zwei kleine Nebenbauten aus Stein an oder auch Zelte. Das Gasthaus in Nag-tschu-ka leistet sich sogar den Luxus einer Hundehütte aus Stein. Im Hof oder außerhalb des Grundstückes ist meistens eine ausgemauerte 1—2 m tiefe Zisterne angelegt, in der das Regenwasser aufgefangen wird. Fehlen solche Anlagen oder stehen keine Quellen zur Verfügung, so wird das zum Kochen bestimmte Wasser von den Frauen in Schafmagen, Butten oder Krügen aus dem nahen Flusse herbeigeschleppt.

Noch ein paar Worte über die Wolle, die in Zentral- und Süd-Tibet gewonnen

wird. Nachdem sie im Oktober und November von Hindus westlich und nördlich von Nag-tschu-ka aufgekauft wurde, wandert sie über Taschilhunpo nach Indien. Es ist recht ergötzlich, Zeuge einer solchen „Wollernte“ zu sein. Inmitten einer Herde von vielen Tausenden von Schafen sind ein halbes Dutzend Jünglinge damit beschäftigt, mit Hilfe eines Lassos oder mit den Händen ein Schaf nach dem andern einzufangen. Nachdem die Läufe zusammengebunden sind, wird den Tieren die Wolle mit kurzen schwertartigen Messern in dicken Strähnen abgeschnitten. Die ganze Prozedur geht sehr schnell vor sich, sicher viel schneller, als dies mit einer Schere geschehen könnte. Während der Schur herrscht großes Geblöke, doch die meisten Schafe scheinen sich im Laufe der Jahre an diese Behandlung gewöhnt zu haben. Die jungen Burschen führen ihre Arbeit bei entblößtem Oberkörper durch und singen dabei frohe Lieder. Erst wenn fünf manns hohe Haufen Wolle auf dem Boden liegen, gehen sie daran, diese zu armdicken Seilen zusammenzudrehen, zu doppelnd und in Form großer Ringe zu legen. Die einzelnen Ringe werden schließlich von innen nach außen nochmals umwickelt, so daß Gebilde entstehen, die großen Automobilreifen gleichen. In dieser Aufmachung wird die Wolle abtransportiert und in den Handel gebracht.

Aus der im Lande verbleibenden Hammelwolle wird von Mann und Frau in folgender Weise Garn gesponnen: Aus einem Knäuel, den sie unter die Achsel klemmen oder im Mantelbausch bergen, ziehen sie die Wolle in Strähnen heraus und drehen sie mit den Fingern zu Zwirn. Dann wickeln sie das Zwirnstück auf einen 20 cm langen Stock, dessen unteres Ende eine kleine Holzscheibe abschließt. Diese Spindel wird dauernd in Umdrehung gehalten, entweder mit Hilfe der Finger oder dadurch, daß der Stock zwischen Oberschenkel und Hand gerollt wird. Ist der Faden genügend gezwirnt und hat er eine solche Länge erreicht, daß der Kreisel auf dem Boden aufstößt, so wird das fertige Ende aufgewickelt, an der Scheibe eingehakt und der Kreisel von neuem in drehende Bewegung versetzt<sup>1649</sup>).

Wovon leben nun die Naturvölker des tibetischen Berglandes? Diese Frage ist um so berechtigter, als das erste, für die Anhänger aller Schattierungen des Buddhismus unbedingt verpflichtende Gesetz die Schädigung oder gar Tötung irgendwelcher Lebewesen untersagt. Man müßte demnach annehmen, daß in den Ländern des Lamaismus, wenigstens von den berufenen Vertretern der Religion, den Lamen, diese Regel peinlich befolgt werde. Aber trotz aller Missionserfolge im „Schneelande“ mußte der Buddhismus auch in dieser Hinsicht an die naturbedingten Gepflogenheiten des Volkes Zugeständnisse machen und vor allen Dingen die Forderungen des überaus rauen Klimas an die Ernährungsweise der Tibeter berücksichtigen. Mit andern Worten, das Verbot in seiner Ausdehnung auf das Schlachten von Tieren zu Genußzwecken mußte wenigstens insofern hinfällig werden, als es in seiner Auslegung für tibetische Verhältnisse den Genuß von Fleisch eines Tieres nur dann gestattet, wenn der Verbraucher dieses nicht selbst getötet oder dessen Schlachtung veranlaßt hat. Diese Vorschriften gehen sogar so weit, daß der Buddhist nicht einmal den Verdacht haben darf, daß das betreffende Tier zum Zweck des Fleischgenusses getötet worden ist.

Aber, wie allenthalben, finden sich auch hier Hintertürchen, die einen Verehrer der Fleischnahrung zu einer befriedigenden Lösung kommen lassen. Man hilft sich teilweise

dadurch, daß man die Schlachtung der Tiere durch Andersgläubige — z. B. durch Mohammedaner — vornehmen läßt, oder aber, daß man die Tiere einem jähen Abgrund zutreibt, von dem aus der Absturz den sicheren Tod bringt. Wie ein zartbesaitetes lamaistisches Gewissen allerdings eine solche Handlungsweise verantworten kann, gehört nicht in den Rahmen dieser Untersuchungen. Jedenfalls habe ich mit eigenen Augen gesehen, daß Tibeter auf der Jagd mit ihrer Flinte Gazellen und Wildjaks erlegten und daß sie im Lager Hammel töteten, um sie nachher zu verspeisen<sup>1650</sup>). Erst kürzlich getroffene drakonische Verfügungen des Dalai Lama verbieten die Jagd in Tibet überhaupt. Die Mongolen scheinen nach dieser Richtung hin von jeher strenger eingestellt gewesen zu sein, denn sie häuten nur gefallenes Vieh ab und verwenden ausschließlich das Fleisch solcher Tiere für ihre Nahrung.

Die Fleischspeisekarte des Tibeters ist nicht reichhaltig, denn außer dem Jak und dem Schaf kommt im Lande kein Tier vor, das man als Schlachtvieh ansprechen könnte. Schweine halten sich nur die Chinesen, wenngleich es auch eine einheimische tibetische Schweinerasse gibt, deren Fleisch aber von den Söhnen aus dem Reiche der Mitte verschmäht wird.

Das Abbalgen und noch mehr das Zerlegen eines Jaks ist ein Ereignis, das allen Gliedern der Familie reichliche Beschäftigung gibt. Das Fleisch wird kunstgerecht zerteilt und die Rippen, die Schenkel, die Beine, der Schädel und die Eingeweide für die primitive Küche aufbewahrt (*Bild 202*). Alle diese Dinge werden, wenn sie nicht gleich verzehrt werden, im Innern des Zeltes am Rande aufgeschichtet, wo sie den Winter überdauern und den aus Tsamba bestehenden eisernen Bestand der Nahrungsmittel vermehren. Kaum ist der Jak zerlegt, wird mit dem Kochen begonnen. Jede Familie verfügt über einen Eisentopf, in dem Tee und Fleisch zubereitet wird. Die gargekochten faustgroßen Fleischbrocken werden unter die Zeltbewohner verteilt. Ist ein Stück zu groß, so wird es zerkleinert, indem man das eine Ende mit den Zähnen erfaßt und das andere mit der linken Hand festhält. Dann schneidet man mit dem in der rechten Hand gehaltenen Messer ein Stück ab. Ist die Familie gesättigt, so werden die restlichen Fleischteile in einem Sack aufbewahrt oder auf Reisen im Pelzbausch mitgeführt. Beim Zerlegen geht übrigens keine Fleischfaser verloren, kann doch der Tibeter alles gebrauchen! Selbst die Knochen werden verwendet, und bei einer Familie konnte ich beobachten, daß sie sich des Morgens statt des Tees eine Brühe aus zerhackten Knochen kochte. Eine andere, in Sa-rii ansässige verzehrte ein Gericht, bestehend aus Tsamba und gekochten Fleischbrocken.

Zur Speisekarte gehören übrigens auch verschiedene Fleischsuppen unter Zusatz von allerhand Wurzelwerk der Steppe. Die Lamaisten betrachten solche Brühen, wenn wir ihren medizinischen Büchern Glauben schenken, mehr als Heil- und Kräftigungsmittel denn als Nahrung. Beim Essen schmatzen diese Natursöhne und geben Zeichen des Behagens in Form von Zungenschnalzlauten von sich, ähnlich, wie dies Papageien zu tun pflegen. Das Hirn eines Hammels wird niemals gegessen; es wird den Hunden zugeworfen. Dafür aber genießen die tibetischen Feinschmecker mit Vorliebe gekochte Hammelaugen.

Hochland-Tibeter und Tanguten schwärmen auch für Würste. Ihre Herstellung ist nicht sehr appetitlich. Die mit Kot gefüllten, noch rauchenden Därme werden mit den

Fingern ausgestreift, aber nicht gewaschen. Dann wird mit Hilfe eines Stäbchens gehacktes Fleisch, das mit Blut, Leber, Niere, zerkleinertem Fett und Tsamba vermennt ist, in den Darm eingeführt. Die meterlangen und ein bis zwei Finger dicken Würste werden nunmehr gekocht. Diese Würste bildeten mein Leibgericht. Das Braten des Fleisches ist diesen Naturvölkern und auch den Mongolen übrigens unbekannt. Für längere Reisen, wie z. B. für Pilgerfahrten, wird Dörrfleisch in langen dünnen Streifen hergestellt. Bei dem Dörrverfahren, das nur an der Luft, nicht etwa am Feuer vor sich geht, ist große Vorsicht am Platze, da ein einziges nicht gut getrocknetes Stück, in Fäulnis geraten, den ganzen Vorrat anstecken und verderben kann. So war ich denn einmal gezwungen, in Dsün mehrere Säcke solch verdorbenen Dörrfleisches wegzuworfen.

Das Jakfleisch wird aber auch, besonders von den Tanguten, roh genossen. Daher leiden diese gleich den ebenfalls rohe Fleischkost genießenden Abessiniern häufig an Darmwürmern, die mitunter eine ansehnliche Länge erreichen und den Gesundheitszustand recht fühlbar beeinflussen können.

Viel unangenehmere Folgen kann der Fleischgenuß haben, wenn das geschlachtete Tier krank oder gar einer Seuche erlegen war. Recht häufig konnten wir z. B. in den Lungen getöteter Hammel Tuberkelherde feststellen. Auch wurde ich Ende des Jahres 1927 öfters von Eingeborenen vor dem Genuß von Fleisch gewarnt, das uns Kaufleute anboten, die mit ihren Karawanen eben von Lhasa her eingetroffen waren und dabei von der Jakseuche heimgesuchte Gebiete berührt hatten. Den Warnern bin ich zu besonderem Danke für ihren menschenfreundlichen Rat verbunden, da ohne ihn wohl viel Unheil über uns gekommen wäre. Wie gefährlich so eine Jakseuche wüten kann, kam mir erst so recht zum Bewußtsein, als ich einige Wochen später selbst die von den Kaufleuten durchzogenen verseuchten Gebiete erreicht hatte und an Ort und Stelle feststellen konnte, daß die Kaufleute die Hälfte ihrer Jaks durch die Krankheit verloren hatten. Wie bekämpft nun der Tibeter dieses gefährliche Übel? Beim ersten Auftreten eines Krankheitsfalles in einer Siedlung brennen die Eingeborenen, nachdem sie dem toten, der Seuche erlegenen Tier die Haut abgezogen haben, den ganzen Lagerplatz nieder. Außerdem warnen sie vor dessen Betreten. Diese Bestimmung wird aber wohl mehr aus Gründen des Aberglaubens denn aus solchen hygienischer Art heraus getroffen.

Trotz seiner Beliebtheit als Leckerbissen spielt das Fleisch in Tibet in seiner Eigenschaft als Nahrungsmittel eine untergeordnete Rolle.

Das Hauptnahrungsmittel stellt vielmehr auch bei den Tanguten Tsamba dar. Diese tibetische Nationalspeise besteht aus gerösteter und gemahlener Gerste, dem häufigsten Brotkorn Tibets. Das Röstverfahren spielt sich folgendermaßen ab: Eine Eisenschüssel wird halb mit Sand gefüllt und stark erhitzt. Dann wird auf die Sandoberfläche Gerstenkorn geschüttet und nach einiger Zeit beides miteinander vermischt. Schließlich wird die Schale vom Feuer abgehoben und der Sand in schaufelartigen, geflochtenen Weidenkörben durch Schütteln vom Korn getrennt. Die geröstete Gerste wird auf der Hausmühle gemahlen. Aus dem Mehl stellen die Eingeborenen in den von mir durchzogenen Gebieten zwischen Nag-tschu-ka und Kaschmir sogar Brotfladen her. Zu diesem Zweck wird der aus Gerstenmehl und Wasser hergestellte Teig unter Zusatz von Soda zu flachen Fladen geknetet, die auf oder neben der Aschenglut oder an der





**Bild 204**

**Tibetische Händler aus Zentral-Tibet**  
(Aufgenommen durch Jack Mathewson)



**Bild 205**

**Tibetische Kinder in Zentral-Tibet**  
(Aufgenommen durch Jack Mathewson)





Bild 206

Wilhelm Filchner  
(Aufgenommen von Pastor V G Plymire U.S.A.)

inneren Bodenfläche einer über das Feuer gestellten Eisenschüssel gebacken werden. — Eßbare Pflanzenstoffe sind in Tibet eine Seltenheit. Reis im Haushalt kommt eigentlich nur im Süden oder im Norden vor, wohin er aus Indien bzw. China eingeführt wird. In Ladakh wird sogar Gerstenwein gewonnen, der im Geschmack dem Haut Sauternes verwandt ist. Dieses bei Männern und Frauen gleich beliebte Getränk wird bei Festen ausgeschenkt. Manchmal wird ihm etwas zu sehr gehuldigt, so z. B. traf ich gelegentlich des Besuches eines kleinen Dorfes im Indus-Tal dessen sämtliche Einwohner betrunken an.

Tibet steht gleich andern Ländern des Lamaismus, wie es ja bei Vieh züchtenden Völkern auch nicht anders sein kann, im Zeichen der „weißen Diät“, das heißt der vorzugsweisen Ernährung mit Milch und Milchprodukten. Dazu kommt, daß diese Bevorzugung durch religiöse Überlegungen vertieft zu sein scheint. Ist doch noch heute in Indien, dem Ursprungsland des Buddhismus und somit auch des Lamaismus, die Kuh ein heiliges Tier, so heilig sogar, daß selbst ihr Dünger zu Einreibungen und ihr Urin zu Waschungen religiösen Charakters angewendet wird. Nicht umsonst kennt darum auch die lamaistische Terminologie, auf indisches Vorbild zurückgehend, einen Ausdruck „Kartschussum<sup>1651)</sup>“, womit sie das „dreifache weiße Elixier“, das heißt den Rahm von der Milch einer Jakkuh, eines Schafes und der gewöhnlichen Kuh bezeichnet. Auch die Mongolen sprechen von den „drei weißen Speisen<sup>1652)</sup>“, worunter sie saure Milch, Quark- und in Platten gepreßten Käse verstehen. Vollends die lamaistische Gesundheitslehre und Heilmittelkunde kann die hervorragenden Eigenschaften der Milch und ihrer Produkte, besonders aber der Butter, nicht genug rühmen. So heißt es z. B. in dem im vorigen Kapitel erörterten Lehrbuch an einer Stelle, wo neben Sesamöl, Knochenfett und Speck von der „gelben“, das heißt der ausgeschmolzenen Butter die Rede ist<sup>1653)</sup>: „Ihr Geschmack ist süß. Mit kühlenden Eigenschaften ausgestattet, macht sie sich... als Abführmittel nützlich. Alten Leuten und Kindern, Kraftlosen, Abgezehrten, Hartleibigen und Leuten, die Blutverluste erlitten haben, die gemütsleidend sind und den an Gasen Leidenden ist sie zuträglich. Dabei ist frische Butter kühlend und läßt die Kräfte zur Entwicklung kommen, frischt die Gesichtsfarbe auf, fördert die Energie und heilt Gallenleiden und Fieber. Alte Butter ist ein Heilmittel gegen die seelischen Leiden von Geistesstörung und gegen die Einbuße des Gedächtnisses, kann aber auch bei Ohnmachtsanfällen und Verwundungen mit Erfolg Verwendung finden. ‚Gelbe‘ Butter macht den Verstand scharf, stärkt die Willenskraft, entwickelt Wärme und Kraft und verlängert das Lebensalter. Überhaupt bewirken die großartigen Eigenschaften der Fettsubstanzen tausend Werke. Geschlagene Butter, gebratener Rahm, getrockneter Quarkkäse usw. erregen das Verlangen nach Speise, machen den Stuhlgang fest und reinigen den Schleim. Buttersatz und an den Wänden eines Kochkessels angebrannte Butter sind für die Schleimgefäße und die Gase heilsam und steigern die Körperwärme. Kuh- und Ziegenbutter heilen infolge ihrer kühlenden Eigenschaft Gase und Fieber.“

Aber auch für Massagen und Einreibungen wird der Gebrauch der Butter dringend empfohlen. Gerade in dieser Richtung nehmen sich die Tibeter und besonders die Tiberinnen die Lehren ihrer Heilkundigen sehr zu Herzen. Werden doch von den Schönen des Landes riesige Mengen Butter allein zur Hebung ihrer Gesichtsfarbe und zur Ver-

schönerung der Frisur gebraucht. Es sei hier gar nicht gesprochen von den Buttermengen, die sich manche Einheimische auf die Kleidung schmieren in der Absicht, dadurch deren Glanz zu steigern.

Daß bei der Herstellung und Aufbewahrung der Butter nicht nach den Grundsätzen eines modernen europäischen Molkereibetriebes verfahren wird, ist bei dem in ganz Tibet herrschenden Schmutz nur allzu verständlich. Auch wird der Butter nicht, wie wir das gewohnt sind, Salz zugesetzt. Die Tibeter behaupten nämlich, daß sie durch Zusatz von Salz schneller ranzig werden würde. Gewöhnlich wird die Butter in Ballen von Kindskopf- oder Melonengröße in Schafmagen eingenäht. In dieser Form geht sie in den Handel oder bleibt in den Zelten monate-, jahre- und sogar jahrzehntelang liegen. Angeschnitten, zeigen einige solcher Butterleibe in ihrem Innern grünen, bitter schmeckenden Pilzansatz, der beim Auskochen auf der Oberfläche des flüssigen Fettes liegenbleibt. Nach Abschöpfen der grünen Schicht ist die Butter wieder genießbar.

Die Butter dient auch zur Speisung der zahllosen Lämpchen vor den Darstellungen der Gottheiten und religiösen Embleme auf den Hausaltären und in den Tempeln. Die Butterlampen riechen schlecht, und ein Schlaf in Räumen, in denen sie brennen, ist nicht gesegnet. Es liegt das hauptsächlich daran, daß die Lämpchen nur selten gereinigt werden, so daß in den Schalen stets Reste des alten ranzigen Fettes zurückbleiben. Der Geruch dieser Lampenbutter ist so durchdringend, daß er den Schalen, die ich vor Jahren aus Kumbum nach Europa mitbrachte<sup>1654</sup>), heute noch anhaftet.

Milch und Milchprodukte sind wohl die billigsten Nahrungsmittel, die man in Tibet erstehen kann. Daß man es aber auch dort versteht, den Fremden zu übervorteilen, beweist folgende kleine Geschichte von Nag-tschu-ka: Auf Schimmeln kommt ein tibetisches Ehepaar angesprengt. Die besonders hübsche Frau, elastisch, mit Käschschnüren um die Taille und am Rückengehänge, die Backenknochen mit markgroßen roten Flecken bemalt, wie sie bei den mongolischen Frauen als Kennzeichen der Zugehörigkeit zum Adelsstande gelten<sup>1655</sup>), springt behende vom Pferde und bietet mir einen verschlossenen Krug Milch für drei mexikanische Dollar an. Als ich auf diesen Vorschlag nicht eingehe, schwingt sie sich enttäuscht wieder auf ihr Roß und sprengt im Mönnersitz mit ihrem Eheleibsten davon.

Es ist merkwürdig, daß es die Tibeter nicht wie ihre Nachbarn und Glaubensgenossen, die Mongolen und Kalmüken, gelernt haben, aus der Milch flüssige Gärungsprodukte mit oft recht beachtlichem und wirkungsvollem Alkoholgehalt herzustellen. Sie begnügen sich vielmehr in einigen Gegenden damit, bei Festlichkeiten Gerstenbier<sup>1656</sup>) zu trinken. Die Mongolen und die ihnen näher stammverwandten Völkerschaften kennen dagegen mehrere Arten alkoholischer Getränke, die sie mit Hilfe einfacher Fermentierung unter Anwendung eines natürlichen Säurepilzes aus Pferde- und Kuhmilch gewinnen. Sie werden durch mehrfache Destillation zu zwei alkoholreicheren Sorten, Arsa und Tarassun<sup>1657</sup>) genannt, verstärkt. Unter Arsa, der durch einfaches kaltes „Anstellen“ mit dem Pilz hergestellt wird, versteht man den Kumys, der bei diesen Nomaden Tsyge oder Airak<sup>1658</sup>) heißt. Bereits nach drei Wochen moussiert er stark. Durch einen glaubwürdigen Kaufmann, der jahrelang in den Steppen des Gouvernements Astrachan lebte, wissen wir, daß die Kalmüken am Tage der Geburt einer Tochter Kumys in festver-

schlossenen Gefäßen zu vergraben pflegen. Dieser kommt, wenn die junge Dame später, mit etwa fünfzehn Jahren, ihre Hochzeit feiert, als „Champagner“ auf die Festtafel. Jedenfalls ist Kumys, besonders in der heißen Jahreszeit, ein recht bekömmliches, den Appetit anregendes und die Verdauung förderndes Getränk.

Neben Milch ist Tee in Tibet und dem Lande der Tanguten das Hauptgetränk. Das, was man nach unserer Auffassung als Tee<sup>1659)</sup> zu bezeichnen pflegt, verdient in Tibet diesen Namen allerdings nur annähernd. Als Grundstoff für seine Herstellung werden Stücke von festen, dunkelfarbigten Platten verwendet, die in China aus den Resten bei der Teegewinnung, den Blattrippen und dem Grus, gepreßt werden. Dem Vernehmen nach wird dieser sperrigen Masse, um sie gefügiger zu machen und besser in Form zu bringen, Ochsenblut zugesetzt. Tee in der Aufmachung, wie wir ihn kennen, ist in Tibet nur ganz reichen Leuten erschwinglich. Bei der Zubereitung durch das gewöhnliche Volk wird ein Stück Tee in den brodelnden Kessel geworfen und Salz zugesetzt. Das Wasser läßt man dreimal aufkochen. Dabei fällt öfter Jakmist, der als Brennstoff dient, in den Topf. Das ist aber nicht weiter schlimm: die Hausfrau fischt den Unrat einfach mit ihren schmutzigen Fingern heraus. Niemand nimmt daran Anstoß.

Ist der Tee fertig, wird jedem mit einer eisernen Schöpfkelle sein Eßnapf mit dem Getränk gefüllt. Man verbraucht in Tibet sehr große Mengen Tee. Zwanzig bis vierzig ziemlich inhaltsreiche Schalen am Tag sind keine Seltenheit. Nach dem Teegenuß verteilt die Hausfrau oder der Hausherr in die noch halbgefüllten Tassen Tsamba. Es gilt als vornehm, dabei die Holzschale bis an den Rand zu füllen und in der Mitte einen hohen Kegel aufzusetzen. Nun fängt der Tibeter an, mit dem Zeige- und Mittelfinger am Rande des Napfes beginnend, das Tsamba hinunterzudrücken und mit dem Tee in Berührung zu bringen. Allmählich arbeiten sich die Finger bis zur Mitte des Eßnapfes durch, und dann, wenn die leicht fettige Masse halb trocken ist, setzen die vier Langfinger der rechten Hand die Knetarbeit fort. Der Kloß wird schließlich in der Faust zur Form einer Wurst gepreßt und dann gegessen.

Ist der erste Tsambagang verzehrt, wird meistens noch einmal nachserviert. Unaufgefordert ein drittes Mal Tsamba zu verlangen, gilt als sehr unschicklich. Eine unheimlich große Menge Tee bildet den Schluß der Mahlzeit, der oft auch darin bestehen kann, daß zu dem Tsambarest in der Schale Tee gegossen wird, so daß ein flüssiger Brei entsteht, der entweder mit dem Finger aus dem Topf gestrichen oder mit der Zunge herausgeholt wird. Schließlich leckt man den Topf fein säuberlich aus und verstaubt ihn wieder im Brustlatz. Es gehört übrigens zur Landessitte, daß kein Tibeter einem andern seinen Eßnapf auch nur aushilfsweise borgt. Wer keinen Eßnapf hat, bekommt in Tibet überhaupt nichts zu essen. Vornehme Tibeter führen Eßnapfe aus Porzellan mit sich, die, in Khadaks eingewickelt, in Kupferbüchsen aufbewahrt werden.

Erwähnt sei noch, daß der Tee auch im kultischen Leben eine Rolle spielt. Die Riten kennen ein Tee-Opfer<sup>1660)</sup>, das, in Libationen an die Lokalgottheiten bestehend, natürlich schamanistischen Einschlag zeigt, aber wohl kaum auch solchen Ursprungs ist. Es besteht dafür sogar ein schriftlich festgelegter Text. Das Opfer wird übrigens ziemlich häufig von den Laien in Form einer einfachen Aussprengung von Tee vollzogen, so z. B. auf Paßhöhen oder beim Lagern in der Nähe eines für die Ortsgeister errichteten,

durch Stangen und Mani-Wimpel weithin kenntlich gemachten Steinhauens. In feierlicher Weise wird das Tee-Opfer bei gewissen Gelegenheiten in den Klöstern vollzogen, so z. B., wenn die Mönche und auch die Schabis einen Kursus vollendet haben. Bei einer solchen Gelegenheit werden fest vorgeschriebene auswendig gelernte Texte rezitiert.

Wasser wird in ganz Tibet selten zum Waschen und noch seltener zum Trinken, sondern vor allem zum Kochen benutzt. Sind im Winter die Flüsse zugefroren, so gewinnt der Tibeter sein Teewasser durch Schmelzen von Eis oder Schnee. Im Sommer wird das für den Tee nötige Wasser von Jungen und Mädchen in großen, gebauchten Tongefäßen oder in Eimern auf dem Rücken nach den Zelten getragen. Die Gefäße bleiben dabei, wie wir das schon bei den Wasserträgern des Klosters kennengelernt haben, auf dem Gürtelriemen aufsitzend, in senkrechter Lage. Um den Mund des Gefäßes sind Schnüre geschlungen, die über die Schulter nach vorn führen und mit den Händen gehalten werden.

Daß der Ferne Osten und auch Zentral-Asien von Narcoticis reichlichen und ausgiebigen Gebrauch machen, ist bekannt. In vorderster Linie steht hier der Tabak, der zum Rauchen wie zum Schnupfen gebraucht wird<sup>1661</sup>). Für letzteren Zweck wird das Material fein zerrieben und mit Asche von den Rippen der Blätter in ähnlicher Weise versetzt, wie dies ja auch unsere Landleute in Westpreußen zu tun pflegen, wenn sie sich ihren Schnupftabak aus selbstgezogenen Pflanzen herstellen. Cybikov schreibt in seinem ersten, seine Tibet-Expedition (1899—1902) in englischer Sprache behandelnden kurzen Bericht, daß die Tibeter als Streckungsmittel beim Schnupftabak pulverisierten Schafdung benutzen. Solch einen Düngerzusatz erwähnt auch Sven Hedin für den Rauchtobak bei den Tibetern<sup>1662</sup>). In der Mongolei gehört das Austausch der Schnupftabakfläschchen sowohl unter Männern wie unter Frauen mit zur Begrüßung. Diese Fläschchen zeigen meist von innen aufgetragene Malerei chinesischer Herkunft und stellen oft wahre Kunstwerke dar.

Wann der Tabak in Tibet eingeführt worden ist, entzieht sich meiner Kenntnis. In der lamaistischen Heilkunde scheint er keine Rolle zu spielen, da die Tabakpflanze in keinem der Kräuterbücher aufgeführt ist. Sarat Chandra Das weiß aus den „Gesammelten Werken“ eines Lamas namens Tschösang mitzuteilen, „daß diese Droge ungefähr hundert Jahre nach dem Nirvāṇa des Buddha erschienen sei“, und erwähnt auch die Schriften eines Matschig Labdon aus dem 12. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, in denen vom Tabak die Rede ist<sup>1663</sup>).

Da der Lamaismus auf seine Laienanhänger verhältnismäßig geringen Einfluß hat, kann er keinem Tibeter und auch keinem Tanguten oder Mongolen das Rauchen verbieten. Anders dagegen verhält es sich bei den Mönchen. Ihnen ist der Tabak streng untersagt. In den bekannten 253 Ordensregeln finden wir allerdings ein derartiges Verbot nicht. Da aber an diesen Regeln, die doch auf Indien zurückgehen, in der Übersetzung nichts geändert worden ist, dürfen wir den Schluß ziehen, daß der Tabak zur Zeit der Abfassung dieses Sūtra im Ursprungslande des Buddhismus noch nicht oder doch wenigstens nicht als Narcoticum bekannt war. Sonst hätte ihn die Mönchsregel sicher damals schon den Religiösen verboten. Obgleich nun das verhältnismäßig harmlose Laster des Rauchens den lamaistischen Mönchen, wie auch denen mancher christlichen Orden

nicht gestattet ist, wissen es die ersteren doch zu umgehen. Ich habe in Kumbum wiederholt Mönche beobachtet, die innerhalb ihrer Behausungen rauchten. Auf Bild 87 ist sogar einer der höchsten Verwaltungsbeamten, ein Kleriker, mit einer Zigarette im Munde festgehalten. Diese werden vorwiegend zu billigen Preisen und in großen Mengen von Japan aus nach Kan-su und den umliegenden Gebieten und damit auch nach Kumbum eingeführt.

Die beiden modernen Chinesen als vornehm geltende Unsitte des Zigarettenrauchens wurde also weniger von den Tanguten als von den in Städten wohnenden Tibetern und sogar von Mönchen übernommen. Ob die Klosterobrigkeit gegen solche Sünder mit un-nachsichtlicher Strenge vorgeht, weiß ich nicht zu sagen, glaube es aber kaum. Jedenfalls scheint das Tabakrauchen in den Klöstern verbreiteter zu sein, als angenommen wird, denn sonst wäre eine Forderung nicht zu verstehen, derzufolge für die Abhaltung gewisser religiöser Handlungen nur Lamen in Frage kommen, von denen mit unbedingter Sicherheit feststeht, daß sie dem Tabakgenuß nicht frönen<sup>1664</sup>). Während nach lamaistischer Auffassung das Rauchen ein Übel darstellt, da der Rauch die Gottheiten belästigt, steht dem Gebrauch von Schnupftabak von kirchlicher Seite aus nichts im Wege. Daß es aber auch unter den Lamen Männer gibt, die es mit der Enthaltksamkeit vom Tabak in jeglicher Form ernst meinen und auch auf die Laien in diesem Sinne einzuwirken suchen, beweisen zwei mir vorliegende mongolische Traktate, in denen der burjatische Lama Dordschi Dandschinow gegen Rauchen und Schnupfen bei seinen Landsleuten wettet<sup>1665</sup>).

Auch Opiumgenuß habe ich in Tibet feststellen können; dieses Gift wird aber nicht geraucht, sondern gegessen. Es bedienen sich seiner vorwiegend Lastträger und Kuriere, um Hunger und Entbehrungen leichter überwinden zu können.

Bei dem anspruchslosen Volk der tibetischen Hochebene spielen Zahlungsmittel und Währung eine viel geringere Rolle als bei uns. In diesen entlegenen Gebieten sowohl als auch der Mongolei bildet bis auf den heutigen Tag der in Platten gepreßte minderwertige sogenannte „Ziegeltee“ Ersatz für Geld. Sein Wert schwankt je nach der Marktlage und der Entfernung vom Herstellungsgebiet bzw. von der chinesischen Grenze. In China selbst wird Silber in Barren gemünzt, dagegen ist es im zentralen Teil Tibets seltener geworden, während es im chinesischen Tibet noch in reicheren Mengen vorhanden ist. In Nordwest-China bilden „Silberschuhe“ im Werte von fünfzig Taëls, die entweder in Hufeisen- oder in Barrenform in den Handel kommen, die Landesmünze.

Die Einheit des nationalen Geldes in Pö oder Pod, dem südlichsten Teil Tibets, ist der Tranka, in der Aussprache von Lhasa Damkha<sup>1666</sup>) genannt. Diese an Größe der deutschen Reichsmark gleichkommende Münze, die immer seltener wird, hat einen Wert von ungefähr 23 Pfennig. Ursprünglich stammten diese Geldstücke aus Nepal, wie auch die von Pozdnejev an einer Stelle gegebene tibetische Schreibweise des Wortes auf fremde Herkunft schließen läßt<sup>1667</sup>). Sie wurden noch um das Jahr 1900 herum im Münzhof von Potala, dem großen Palast des Dalai Lama zu Lhasa, unter Aufsicht von besonders Lamen durch ortsansässige Schmiede von Hand hergestellt. Cybikov, der auch eine Reihe von Abbildungen tibetischer Münzen veröffentlicht hat, durfte einmal beim Prägen zusehen. Nach seinen Angaben bildet das Material eine Legierung aus Silber und Kupfer. Die Herstellung geschah folgendermaßen: Zuerst wurden auf einem

steinernen Amboß lange, schmale und dünne Streifen geschmiedet, aus denen man mit einer Schere kreisförmige Stücke schnitt. Diese erhalten dann in zangenartigen Formen Prägung und endgültiges Aussehen. Nach Cybikov war auch ein Inder mit dem Aufbau einer Prägemaschine im Münzhof beschäftigt, doch sind ihm Geldstücke, auf dieser Maschine hergestellt, nicht zu Gesicht gekommen<sup>1668</sup>). Der Tranka entspricht dem Gewicht nach nominell ein und einem halben chinesischen Tsien<sup>1669</sup>). Er soll aus zwei Teilen Silber und einem Teil Kupfer bestehen. In Wirklichkeit aber trifft das nicht zu. Nur die älteren Münzen nähern sich hinsichtlich ihrer Qualität der angegebenen Legierung. So kommt es, daß eine Unmenge minderwertiger Geldstücke im Umlauf sind, die wir Europäer einfach als Falschmünzen bezeichnen würden. An solchen Übelständen waren aber nicht selten die Finanzmänner schuld, die gelegentlich der Münzherstellung auch ihren eigenen Vorteil wahrzunehmen wußten.

Die Darstellungen auf den Trankas haben im Laufe der Zeiten gewechselt. Die weitaus häufigsten Münzen im heutigen Verkehr tragen die Aufschrift: „Galdan-po-brang Tschoglä Namdschal<sup>1670</sup>). Das ist der Name des Palastes des Dalai Lama im Kloster Bräbung, wo sich früher der Münzhof befand. Trotz der Übertragung des Münzhofes nach Potala blieb diese Prägung bestehen. Verhältnismäßig zahlreich kommen Geldstücke vor, die auf der andern Seite zwei Gruppen von Ziffern aufweisen, von denen die eine den betreffenden sechzigjährigen Zyklus<sup>1671</sup>), beginnend mit dem Jahre 1027 unserer christlichen Zeitrechnung, die andere das laufende Jahr innerhalb dieses Zyklus bezeichnet. Auf der gleichen Seite dieser Münzen finden wir auch stets, in grober Ausführung und im Kreise angeordnet, eine Darstellung der „acht glückbringenden Zeichen oder Embleme<sup>1672</sup>)“. Cybikov stieß häufig auf Münzen aus den Jahren 1792 und 1890. Außerdem sind auch solche nepalischen Ursprungs, selbst einige aus dem 17. und 18. Jahrhundert im Umlauf, die gewiß manchen Sammler erfreuen würden.

Eine Eigenart des tibetischen Münzwesens ist es, daß es außer der Tranka-Einheit keine andere Geldsorte kennt. Stellt sich bei größeren Abschlüssen die Notwendigkeit heraus, in Trankawährung zu verhandeln, so hilft man sich damit, daß man entweder  $\frac{2}{3}$  der tibetischen Münze, die einem chinesischen Liang entsprechen, als Rechnungseinheit annimmt oder bei noch höheren Summen  $333\frac{1}{3}$  Tranka, die dem Werte von 50 Liang gleichkommen. Bei Zahlung von Beträgen, die unter dem Wert der Tranka-Einheit liegen — und das kommt im Leben des anspruchslosen Tibeters sehr häufig vor —, gelangt ein Radikalverfahren zur Anwendung: die Münze wird geteilt, und zwar gebraucht man hierzu nur „Qualitätsstücke“, da sich wahrscheinlich bei geringeren Proben das Verfahren nicht lohnt. Die Zerlegung erfolgt in zwei oder drei Teile, die alle ihren Namen haben. Auch Teilungen in Sechstel kommen vor. So heißt z. B. solch ein Sechstel nach *Kha* = „Teil“ und *gang* = „eins“ — *Khagang*<sup>1673</sup>). Zwei Sechstel tragen die Bezeichnung *Garmanga*<sup>1674</sup>), was wörtlich „fünf Sternchen“ bedeutet. Das wird verständlich, wenn wir in Betracht ziehen, daß solch ein Segment auf der chinesischen Geldwaage fünf Feng wiegt und auf diesem Gerät jedes Feng mit einem Sternchen bezeichnet wird. Eine halbe Münze heißt einfach *Dschedtschad*<sup>1675</sup>), ein Begriff, dem die Bestandteile „Hälfte“ und „abschneiden“ zugrunde liegen. Für die Bezeichnung von vier Sechstel, tibetisch „*Shogang*<sup>1676</sup>)“, ist



wieder das Gewichtsverhältnis des abgetrennten Stückes zum chinesischen Tsien maßgebend. Bemerkenswert für diese Handhabungen ist, daß man die getrennten Stücke fast nie unversehrt vorfindet. Sie werden vielmehr von Feinmetallhandwerkern nach Abschneiden des Mittelstückes in kleine Bögen umgewandelt<sup>1677</sup>). Das im Mittelstück enthaltene Silber aber verwenden diese Schlauberger für sich<sup>1678</sup>).

In letzter Zeit hat die Lhasa-Regierung eine häßliche Kupfermünze prägen lassen, die aber nur im Umkreis von 160 km von der Hauptstadt Gültigkeit hat. Für die Bewohner weiter abgelegener Gebiete ist sie daher fast wertlos.

Außer den landesüblichen Münzen läuft in Lhasa und den Gebieten weiter westlich, gegen die Grenze von Ladakh zu, die indische Rupie um, tibetisch Piling-gormo genannt<sup>1679</sup>). Sie entspricht einem Gegenwert von 3 bis 3½ Tranka. In der Provinz Kham sollen die Rupien bereits zur Münzeinheit geworden sein. Nach einer Angabe von Spalding in seinem „Dictionary of the World Currencies“ (London 1928, Seite 187) ist nunmehr auch die Einführung von Papiergeld in Werten von 10, 15 und 25 Tranka im Gange. Auch in Tibet kommen Fälschungen von Papiergeld vor. Selbst Mönche sollen sich an diesem einträglichen, aber unehrlichen Geschäft beteiligt haben.

Dieses Buch sei mit einer Schilderung der Bestattungsgebräuche der Lamaisten abgeschlossen. Sie muten uns genau so fremdartig an, wie umgekehrt unsere Todesanzeigen, Kränze und Nachrufe dem Lamaisten unverständliche Dinge sind.

Die tibetische Sprache hat, gleich vielen andern des fernen und mittleren Asiens, für den Begriff des Sterbens eine Menge umschreibender, euphemistischer Ausdrücke<sup>1680</sup>). Nach dem Tode darf der Name des Toten nicht mehr genannt werden. Bei den Mongolen, die doch auch Anhänger des Lamaismus sind, werden z. B. von diesem Zeitpunkt ab Vor- und Zuname des Verbliebenen getrennt geschrieben, während sie bei Lebzeiten des Betreffenden ein zusammenhängendes Ganzes bildeten<sup>1681</sup>).

Im Hinblick auf den Ursprung des Lamaismus in Indien und auf die dort herrschende tropische Hitze darf es wohl verständlich erscheinen, wenn diese Religion auch in Tibet fordert, daß der Leib des Menschen nach dem Eintritt des Todes möglichst schnell vom Erdboden verschwinde. Diese Gepflogenheit finden wir übrigens auch bei den mohammedanischen Völkerschaften und bei den Juden, während andererseits bei den Chinesen der Leichnam oft monate- ja jahrelang über der Erde steht. Von vornherein muß also für den Tibeter das Erdbegräbnis, wie es bei uns in Europa Sitte ist, ausscheiden. Mir ist nur ein einziger Fall bekannt, wo ein solches stattfand. Es handelte sich in diesem Falle aber um einen an Pocken Verstorbenen.

Eine recht seltene und dabei den Makel der Verächtlichkeit an sich tragende Art, den Toten den Elementen des Erdballs wiederzugeben, ist die Wasserbestattung. Die Leiche wird in einen Sack gesteckt und in einen Fluß oder See geworfen. Jedenfalls ist dieses Verfahren am billigsten. Wie schon angedeutet, wird diese Bestattungsart wenigstens in Nordost-Tibet nur bei Leuten angewandt, die nach der Ansicht der Tibeter ein Verbrechen begangen haben. So wurde z. B. der französische Forschungsreisende Dutreuil de Rhins vor einem halben Menschenalter von den Ngolog in Nordost-Tibet schwer verwundet und zu Tod gesteinigt, in den reißenden Jantse-kiang geworfen. Dutreuil de Rhins, der seinen Landsmann Grénard auf einer Expedition begleitete, fand



auf solche entsetzliche Weise den Tod, weil ihn Eingeborene irrtümlicherweise des Pferdediebstahls bezichtigt hatten. Übrigens will ein Engländer, Sir Henry Hayden erst kürzlich in der Gegend nordwestlich Lhasa vernommen haben, daß dort die Wasserbestattung allgemein üblich sei; er berichtet auch von einer in einem See schwimmenden Leiche.

Die vornehmste Art der Bestattung ist auf jeden Fall das Verbrennen des Toten. Dazu gehört jedoch Holz. Da die Länder des Lamaismus und besonders Tibet daran arm sind, ist die Einäscherung eine sehr kostspielige Sache. Man verbrennt daher im allgemeinen nur die hervorragenden Lamen, die sich durch einen heiligen Lebenswandel ausgezeichnet haben, ferner die Inkarnationen in den Klöstern. Zu der früher gegebenen Schilderung der Verbrennung der Leiche einer Wiedergeburt (siehe Kapitel XI) sei ergänzend bemerkt, daß die Aschenreste der Lamen und Tulkus meist in Tschorten<sup>1682)</sup> beigesetzt werden. Diese Tschorten sind aber keine frei stehenden Bauten, sondern werden stets in den Tempeln aufgestellt, wie wir dies bereits bei der Beschreibung der Kultbauten hatten beobachten können. Dort bilden sie für die Gläubigen einen Gegenstand der Verehrung, der sie durch Umkreisen Ausdruck geben.

Es kommt auch vor, daß die Asche großer Lamen der in Kesseln erhitzten Butter beigemischt wird. Später läßt man diese Masse erstarren. Benutze also zum Kochen tunlichst deinen eigenen Topf! Aus der gewonnenen Masse formen die Lamaisten Kügelchen für kultische Zwecke. Sie haben aber nichts zu tun mit jenen Pillen, die in Tibet und der Mongolei unter dem Namen Rilü<sup>1683)</sup> bekannt sind. Über diese Kügelchen gehen in der europäischen Literatur die wunderlichsten Gerüchte um. Sie werden von den Lamen unter Beimischung verschiedener wohlriechender, als heilig geltender pflanzlicher Stoffe aus Mehl geformt, darauf im Tempel unter besonderen Riten geweiht und dann im Namen eines Tulku an die Gläubigen verteilt. Die müßige Phantasie sieht in diesen Pillen ein Produkt aus den Exkrementen der inkarnierten Lamen<sup>1684)</sup>.

Die weitaus häufigste Bestattungsart ist die „Aussetzung unter freiem Himmel“, die wir kurzweg und mit gutem Grund auch „Adlerbestattung“ nennen können. Bei den außerordentlich mannigfaltigen und von der Wissenschaft noch nicht eingehend erforschten Beziehungen, die zwischen den dogmatischen und kultischen Anschauungen der Einwohner von Alt-Iran und Tibet bestehen, scheint es keineswegs ausgeschlossen, daß diese „Adlerbestattung“ zum mindesten ein Gegenstück bildet zu dem auch heute noch üblichen Brauch der Parsen, ihre Toten in den „Türmen des Schweigens“ den Geiern zum Fraß auszusetzen<sup>1685)</sup>. Ehe wir uns aber mit dem Vorgang einer solchen „Bestattung unter freiem Himmel“ beschäftigen, sei unser Augenmerk noch auf einige Formalitäten gerichtet, die der Aussetzung des Verbliebenen vorausgehen.

Wie bei vielen andern Völkern, ist auch bei den Tibetern ein Toter Gegenstand der Furcht und der Gefahr. Deshalb macht sich bald nach dem Hinscheiden ein Verwandter des Verstorbenen zum Astrologen-Lama<sup>1686)</sup> auf, um zu erkunden, wer die Leiche zur Bestattung herzurichten habe, welche Riten zu vollziehen seien, an welchem Tage und zu welcher Stunde die Aussetzung selbst vorzunehmen sei und in welcher Himmelsrichtung das zu geschehen habe. Sehr wichtig ist aber auch noch die Frage nach der Art der Bestattung. Der Lama beantwortet alle diese Fragen auf Grund der Angaben in seinen astrologischen Büchern. Dabei spielt das Lhantab<sup>1687)</sup> und ein umfangreiches

astronomisch-astrologisches Werk, der „Vaidūryakarpo“, eine große Rolle. Die Herstellung dieses Kompendiums wurde im Jahre 1688 auf Veranlassung und unter der Redaktion des berühmten Tisri oder Reichsverwesers Sandschā Dschamtso, der während des Interregnums zwischen dem fünften und sechsten Dalai Lama die Geschicke Tibets leitete, durchgeführt<sup>1688</sup>). Nach den Angaben dieses Werkes wird zunächst die Person des Leichenbestatters bestimmt. Ausschlaggebend für die Wahl sind die Beziehungen seines Horoskops zu dem des Verstorbenen. Dieser Dienst am Toten muß unentgeltlich geleistet werden; er besteht im Waschen und Einwickeln der Leiche. Schließlich muß der Leichenbestatter den in Leinentücher gehüllten Toten in die gleiche Stellung bringen, die Buddha bei seinem Scheiden eingenommen haben soll. Der Leichnam wird also auf die rechte Seite gelegt, wobei der Kopf auf die rechte Hand gestützt ist<sup>1689</sup>). Die einzelnen Umstände der Bestattung werden aber auch noch durch andere Umstände beeinflusst, beispielsweise dadurch, ob der Tote mit offenem Mund oder mit offenen Augen verschieden ist.

Solange der Leichnam unbestattet ist, werden von den Lamen in einer benachbarten Behausung oder einem nahen Zelt unaufhörlich heilige Schriften vorgelesen. Das Heim mit dem Toten umschreiten von Zeit zu Zeit zwei Lamen mit schwelenden Weihrauchfässern in den Händen. Für die Festsetzung der Stunde, in der der Tote aus dem Hause herausgetragen werden darf, sind Beziehungen zur Stunde des Todes maßgebend. Die Richtung, nach welcher der Verstorbene zur Aussetzung gebracht werden soll, hängt von der Bezeichnung des Jahres seiner Geburt ab, ausgedrückt durch die Namen der Tiere des jeweiligen sechzigjährigen Zyklus. Auch wird für die Festsetzung dieser Stunde noch der Stand der Planeten berücksichtigt. Erst wenn diese Vorbedingungen alle erfüllt sind, kann die Bestattung vor sich gehen.

Für den Transport wird die Leiche in Hockstellung derart zusammengeschnürt, daß die Knie das Kinn berühren. Dann wird sie nach dem vorher durch den Astrologen-Lama bestimmten Platz, meist einem Felsen oder Hügel, getragen und dort niedergelegt. In der Nähe von Ortschaften mit einer verhältnismäßig starken Bevölkerungsdichte ist es durch die Natur der Verhältnisse bedingt, daß nach und nach viele Leichen an fast ein und derselben Stelle ausgesetzt werden, so daß wir solch ein Totenfeld mit einem gewissen Recht als „Friedhof“ ansprechen können. Diese Stätten werden auch als „Mani-Felder“ bezeichnet. Es besteht nämlich die Sitte, daß die Lamen des Konduktes den Platz um die niedergelegte Leiche herum durch vier in die Erde versenkte Pfähle absperren, zwischen denen Schnüre aus Pferdehaaren gespannt werden. An den Schnüren werden dann die Dartsok<sup>1690</sup>) befestigt, kleine Wimpel aus verschiedenfarbigen Stoffen, die mit den Schriftzeichen des Sechssilbengebets, oft auch mit Darstellungen von Gottheiten und der heiligen Lotosblume versehen sind. In einigen Gegenden ist es üblich, Wimpel von gelber und roter Farbe nur über den Leichen von Lamen flattern zu lassen, während die anderen Farben den Toten aus der Laienwelt freigegeben sind<sup>1691</sup>). Die Lamen richten auch manchmal in der Nähe einer ausgesetzten Leiche einen höheren Pfahl auf, der an der Spitze eine kleine Gebetsmühle trägt, die von einem propellerartigen Gebilde durch die Kraft des Windes dauernd in Betrieb gehalten wird. Sie leiert das Sechssilbengebet automatisch ab. Auf diese Weise wird

den Hinterbliebenen die Sorge für das Seelenheil des Verblichenen abgenommen oder doch zum mindesten erleichtert. Solche Mani-Pfähle haben mitunter einen recht ansehnlichen Umfang. Oft sind in ihnen Nischen angebracht zur Aufnahme von Götterbildnissen<sup>1692</sup>). — Schließlich bläst ein Lama, während andere Gebete rezitieren, auf einer aus einem menschlichen Knochen hergestellten kurzen Trompete<sup>1693</sup>). Damit schließt der offizielle Teil der Bestattungszeremonie, und die Trauergemeinde verläßt den Platz.

Nun setzt das grausige Vernichtungswerk ein: Hunde, Geier und Adler, diese ewig hungrigen Totengräber, stürzen sich gierig auf die Leiche, von der nach Verlauf von zwei bis drei Stunden meist nicht mehr übrig zu sein pflegt als die blanken Knochen. Über die Raubvögel allein dieses düstere Amt aus, so gilt es als ein gutes Zeichen für den Verstorbenen, wenn bis zum nächsten Tage vom Körper nur mehr die Knochen übriggeblieben sind. Ein bedenkliches Licht fällt aber auf den Verblichenen, wenn Adler und Geier zögernd an den Leichenschmaus herangehen. In einem solchen Falle muß künstlich nachgeholfen werden. Zu diesem Zwecke wird die der Seile und Kleider entledigte Leiche durch den Leichenbestatter oder einen Lama mittels Schwert und Messer zerstückelt. Das Fleisch des Toten wird dabei in langen Lappen vom Körper getrennt, die dann, in Streifen zerschnitten, Adlern und Geiern zum Fraß vorgeworfen werden. Haben die Adler aber erst einmal Appetit bekommen, dann reißen sie auch ganze Rippen, Hände und Arme von der Leiche ab und entführen die Gliedmaßen nach entfernten Plätzen, wo sie die Leckerbissen in Ruhe verzehren.

Die Familie des Toten ist gehalten, dafür Sorge zu tragen, daß auch die übrigbleibenden Knochen vom Erdboden verschwinden. Sie werden daher gesammelt, dann zerschlagen und die Splitter von einem Lama in einem Mörser zu Mehl zerstampft. Aus der mit Lehm vermischten Masse werden schließlich faustgroße, zwiebelartige Tschorten geknetet<sup>1694</sup>), die an heiligen Orten aufbewahrt werden. Hin und wieder fand ich solche Zwerg-Tschorten auch mitten in der Ebene, auf Felsen oder in Höhlen. Der Lama kann das Knochenmehl aber auch mit Tsamba vermischen und daraus Kugeln formen, die den Geiern zum Fraß vorgeworfen werden. Mir wurde auch berichtet, daß nach dem Ritus der das Totenfest leitende Geistliche die letzte Kugel aufzuessen hat.

Nicht immer erfüllen übrigens die Hinterbliebenen ihre Verpflichtungen dem Toten gegenüber; denn manchmal findet man auf den Aussetzungsstätten unversehrte, gebleichte Knochen.

In Zentral-Tibet sind es vornehmlich zwei Totenfelder, die sich besonderer Wertschätzung erfreuen. Das eine liegt außerhalb der Mauern des alten Klosters Jerba-Lha<sup>1695</sup>), auf dem Wege von Lhasa nach Galdan. Dort werden die Leichen auf einer breiten Steinplatte durch besondere Lamden zerlegt. Das Fleisch wird den Scharen von Geiern zum Fraß vorgeworfen, die diesen Ort ständig umlagern. Aber nur reiche Familien können ihren Verblichenen den Vorzug und die Ehre einer Bestattung an dieser Stelle zuteil werden lassen. Armen bleibt diese Mani-Stätte versperrt, ist doch die Erwirkung der Erlaubnis einer Leichenzerstückelung und der Abhaltung der Totengebete an diesem heiligen Platze mit großen Unkosten verknüpft! Die Hinterbliebenen müssen nämlich nicht nur an die Verwaltung des Klosters Jerba-Lha eine hohe Summe in barem Gelde entrichten, sondern auch dessen gesamte Geistlichkeit, gegen zweihundert Per-

sonen, mit Tee und einem Gericht aus Reis und Fleisch bewirten<sup>1696</sup>). Die andere, dem gleichen Zweck dienende Leichenzerteilungsstelle, eine Steinplatte von bedeutend größern Ausmaßen, liegt bei Lhassa, und zwar nahe der ehemaligen Einsiedelei Pabong-Kha<sup>1697</sup>), 3 km nordwestlich vom Kloster Ssera. Diese einst so berühmte und zugleich älteste Einsiedelei ist heute, entsprechend ausgebaut, Privatbesitz des Dalai Lama. Vom Totenstein von Pabong-Kha geht die Sage, daß ihn in uralter Zeit wunderbare Kräfte von Indien aus auf dem Luftwege nach seinem heutigen Platz getragen hätten. Für ihn gilt in verstärktem Maße, was von dem andern Stein berichtet wurde. Trotzdem die Kosten in Pabong-Kha fast unerschwinglich hoch sind, erfreut sich die Einsiedelei doch lebhaften Zuspruchs. Diese Beliebtheit dürfte damit begründet sein, daß auch den Verwandten und Glaubensbrüdern des Verstorbenen durch Inanspruchnahme des Totensteins von Pabong-Kha Vorteile erstehen. Diese können auch dadurch geschaffen werden, daß sich der dem Toten Nahestehende, um sein Leben zu verlängern, nackt auf dem noch vom Leichenblut triefenden Stein wälzt. Auch der jetzige Dalai Lama soll sich nach Cybikovs Mitteilung im Jahre 1900 dieser heilsamen Verrichtung unterzogen haben<sup>1698</sup>).

Sind endlich die leiblichen Reste des Toten auf die eine oder andere Weise von der Erdoberfläche verschwunden, so beauftragen die Hinterbliebenen die Geistlichkeit mit der Durchführung von Versöhnungsriten. Sie sind nötig, da die Angehörigen immer noch damit rechnen müssen, daß beim Tode des Familienmitgliedes unbewußt einige ungünstige Omina als Begleiterscheinungen aufgetreten sind oder daß der Geist des Verstorbenen auch jetzt noch einem der Hinterbliebenen feindlich gesinnt sei. Sache der Priester ist es also, das Böse rechtzeitig abzuwehren. Natürlich kostet auch diese Hilfeleistung Geld.

Zu solchen Versöhnungsriten gehören auch die Reinigungsuffizien, welche die Lamden unmittelbar nach der Rückkehr von der Aussetzung des Toten in dessen einstiger Behausung abhalten. Durch sie sollen die Hinterbliebenen gegen allerhand unglückliche Zufälle, die durch den Geist des Toten heraufbeschworen werden könnten, gefeit werden. Bei dieser Bannfeier kommt folgendes Gebet, das zum mindesten alle Verwandten des Verbliebenen anhören müssen, zur Verlesung<sup>1699</sup>):

„Vor Mañjuśrī verneige ich mich! O möchten doch von den Einwohnern dieses Hauses weichen: die Unglücksfälle, hierniedergesandt von den Herrschern der sieben Planeten, von den siebenundzwanzig Sternbildern<sup>1700</sup>) und von den Himmlischen; die Unglücksfälle, heraufgeführt von unten durch die Herrscher der verschiedenen Stätten und Gaue; die achtzigtausend Hindernisse, die dreihunderttausend Dämonen, die vierhundert Krankheiten und Leiden, die von den bösen Geistern, den Kobolden und Teufeln verursacht werden; o möchten sich doch überhaupt alle diese unglücklichen Dinge von den Bewohnern dieses Hauses abwenden! — Du, der du dem Gebieter des Todes ausgeliefert worden, nimm nicht fort von uns Tugend und Glück, sondern geruhe, sie uns zu verleihen! Selbst aber geh fort von hier, in die Ferne! Nimm nicht mit dir die Tugend und das Glück deiner Eltern! Auch nicht die Tugend und das Glück deiner älteren und jüngeren Geschwister! Entreiß nicht unsern Händen die Tugend und das Glück des ‚Pat‘<sup>1701</sup>‘, das vor dem Herrn des Todes, den bösen Geistern und den übrigen bewahrt, sondern verleihe sie uns! Doch wenn du uns auf den Klang der furchtbaren Zauberformeln des ‚Pat‘ nicht Glück und Heiligkeit schenkst, dann mag dein Haupt kraft des Eintretens der ‚Drei

Kleinodien' in hundert Teile bersten! So mögen uns denn entgegenkommen Tugend und Glück der niederen Himmelsbewohner, Tugend und Glück der niederen Herrscher der Drachen, Tugend und Glück des Vaiśravaṇa und der Yakṣas<sup>1702</sup>), kurz, jegliche Fälle allvollkommener Zufriedenheit aller beseelten Wesen der drei Welten! Mögen Glück und Heiligkeit in unserer Mitte fest sich gründen!"

Schon früher war darauf hingewiesen, daß die Konstellationen des zyklischen Jahres, in dem ein Verstorbener geboren wurde, zu den Jahresmerkmalen der überlebenden Familienmitglieder in einem bestimmten Verhältnis stehen. Die Tibeter nehmen an, daß dies für den Betreffenden unter Umständen früher oder später verhängnisvoll werden kann. Um ein derartiges Unheil abzuwenden, wird am zweiten oder dritten Tage nach der Bestattung eine weitere kultische Handlung vorgenommen:

Die Lamén stellen zwei menschliche Figürchen aus Teig her, von denen die eine weiß, die andere schwarz gefärbt wird. Dann werden auf dem Boden eines gedeckten Raumes ein weißes und ein schwarzes Schaffell ausgebreitet und auf diese, entsprechend der Farbe, die beiden Figürchen und je sieben weiße und schwarze Steinchen gelegt. Nun wird ein besonderes Gebet verlesen, an dessen Schluß Anrufungen an die „Sieben Buddhas des laufenden Zeitalters“, nämlich an die sechs mythischen<sup>1703</sup>) und den historischen gerichtet werden. Bei jeder dieser Anrufungen wird das weiße Figürchen mit den weißen Steinchen und das schwarze mit den schwarzen bearbeitet und schließlich alle Steinchen weit fortgeworfen.

In die Behausung des Bestatteten zurückgekehrt, kneten die Lamén ein dreiseitiges Torma, ein Versöhnungsoffer für die „furchtbaren“ Gottheiten, richten ein Weihelämpchen her und füllen eine Schüssel mit Getreidekörnern. In einem kurzen Gebet, das „Lud<sup>1704</sup>)“ heißt, werden dann die furchtbaren Gottheiten um ihren Schutz für das Familienglied gebeten, das unglücklicherweise in einem zyklischen Jahr geboren ist, das zu dem Geburtsjahr des Verstorbenen in einem unheilvollen Verhältnis steht. Hierauf sprechen die Anwesenden drei Monlam-Gebete, die dem Bedauernswerten alles erdenkliche Gute wünschen, und überschütten ihn schließlich mit Getreidekörnern<sup>1705</sup>).

Die Lamén sind übrigens auch gerne erbötig, gegen eine Vergütung von seiten der vom Todesfall betroffenen Familie Riten zu vollziehen, die man für Gedächtnisfeiern halten könnte. Sie haben den Zweck, dem Toten die neue Daseinsform erträglich zu gestalten. Bei reichen Leuten dauern diese Feiern 49 Tage, bei armen wird das Notwendigste in einem Tage erledigt. Zeitpunkt zur Abhaltung dieser Riten ist der dritte oder siebente Tag nach dem Ableben des Verwandten. Dabei ist die Gepflogenheit, diese Feier gerade am siebenten Tag abzuhalten, auf eine Lehrmeinung des großen Reformators Tsongkhapa zurückzuführen. Er gibt ihr im „Stufenweg zum Heil“ Ausdruck und stellt fest, daß die Seele eines Verstorbenen am siebenten Tage nach dem Tode in einem Zwischenstadium, dem Auftakt zu einer neuen Daseinsform, wiedergeboren wird<sup>1706</sup>).

## Anmerkungen zu Kapitel I.

1) Der Ausdruck ἀναχωρέω hat schon in der Ilias und Odyssee die Bedeutung „zurückgehen, entweichen“. Bei Auflösung des Verbums in seiner griechischen Form in die Bestandteile, „sich nach oben zurückziehen“, ergibt sich dem Sinne nach genau dasselbe, was das tibetische *ri k'rod pa* notbeholfen ausgedrückt besagt: ein „Berg-Massen-Mensch“ oder, wie Sarat Chandra Das Lex. 1172 sachlich schreibt: „one who lives in mountain solitudes for the purpose of religious ascetism, meditation, etc.“ — 2) Im Sanskrit *varṣa* genannt, tib. *č'ar* oder *č'ar pa*, Lex. 410. Im Lamaismus ist an die Stelle der Beobachtung des ursprünglichen *varṣa*, der „teils mit gemeinsamen Andachtsübungen, teils in strengster Abgeschiedenheit zugebracht wurde“ (Schulemann 6), das *dbyar gnas* (nach Schulemann 68 „Sommeraufenthalt“) oder *dbyar gnas k'as len* getreten. Darüber wird im Anfang des XIII. Kapitels, S. 271/272, Näheres mitgeteilt. Auch der chinesische Buddhismus hat eine entsprechende Einrichtung bewahrt, die de Harlez im „Vocabulaire bouddhique sanscrit-chinois“, pag. 57, charakterisiert mit „temps de repos, du 15 du 4<sup>e</sup> mois au milieu du 7<sup>e</sup> en été, quand on cesse de mendier et vaque aux exercices spirituels“. — 3) Das *Prātimokṣasūtra* ist eines der ältesten Literaturdenkmäler des Buddhismus und frühzeitig in die buddhistischen Missionssprachen übersetzt worden. Der dritte Groß-Lama von Taschilhunpo erwähnt als kennzeichnendes Merkmal für die vier Hauptschulen der *Vaibhāṣikas* u. a. auch die „vier Hauptsprachen“ (*skad rigs č'en po bži* nach Lex. 84 „the four great divisions of language“), in welchen sie das *Prātimokṣasūtra* zu rezitieren pflegten: *saṃ skṛ tai skad du*: in der Sanskritsprache (Lex. a. a. O. *saṃ skṛ ta lhai skad*, Sanskrit, Sprache der Götter), zur *č'ag gi skad du*: in *Apabhraṃśa* (Lex. a. a. O., „a pa bhram śa zur č'ag sgra, *Apabhraṃśa*, fehlerhafte Worte und grammatische Formen, a. a. O. 1096), *ša zai skad du* (Lex. a. a. O. *pi ša tsi tef?*) *ša zai* [im Lex. irrtümlich *jai*] *skad*, *Piśāca, piśācika*, die Sprache der Fleisch Genießenden) und *'p'ral skad du*: in der Volkssprache (Lex. 853 *'p'ral*: the present, immediate, temporary, statt dessen ausführlicher a. a. O. 84: *rañ bžin žes pa pra kri ta* oder [nach Baradijn] *rañ bžin pai skad*: die natürliche [unmittelbare, ungezwungene] Sprache des Volkes, *Prākṛta*). Sowohl die nicht innerhalb der Klammern stehenden tib. Ausdrücke, denen auch die Lokativpartikel *du* absichtlich hier belassen worden, als auch ihre Übersetzung sind zitiert nach Grünwedel, Der Weg nach Šambhala, S. 49. Wir werden natürlich diese „vier Hauptsprachen“ nur als Dialekte bezeichnen. Sie dienten sonst nur der Aneignung und Verbreitung minder wichtiger Literaturprodukte, wie wir aus einem Schlußwort des „*zlos gar gyi bstan bčos yañ dag lam du bkri bai rol rtsed žes bya ba*“ (d. h. „Dramatisches Werk, poetisches Spiel, das auf den Weg der Wahrheit führt“) schließen dürfen: „Eine der fünf indischen Wissenschaften zweiten Ranges, das ‚Drama‘, eignete man sich in Indien auf dem Wege des Rezitierens in den ‚vier Hauptsprachen‘ des Landes an“ (siehe: Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete, Jahrg. VIII, 1928, Heft 2, die Übersetzung „Gespräche buddhistischer Mönche“, S. 232). An Stelle dieser vier Dialekte sind in Zeiten höchster Blüte des Lamaismus und dank seiner Begünstigung durch die chinesischen Kaiser vier Sprachen im eigentlichen Sinne des Wortes getreten, in denen viele, allerdings nicht gerade umfangreiche buddhistische Texte parallel veröffentlicht wurden: in Tibetisch, Mongolisch, Chinesisch und Mandschu, häufiger jedoch nur in den beiden erstgenannten. In dem hier erwähnten „Dramatischen Werk“, dessen in Rede stehender Druck übrigens aus Labrang stammt, ist an die Stelle des Mandschu der Sanskrittext getreten, aber mit tibetischen Buchstaben wiedergegeben. — Im Kandschur befindet sich das *Prātimokṣasūtra* im 6. Bande der Abteilung *Vinaya* oder, tibetisch, *'dul*

ba, wo es in der im Besitz der Preußischen Staatsbibliothek befindlichen handschriftlichen Ausgabe zwei Kapitel, und zwar Blatt 1—32 einnimmt. Diese Ausgabe ist im Lama-Kloster *Yung ho Kung* zu Peking erworben. Sie geht wahrscheinlich auf einen Blockdruck aus Derge zurück. Siehe Beckh, Verzeichnis, S. 2, wo auch in der Fußnote der Grund für die irrtümliche Übersetzung des Titels im Tibetischen angegeben ist. Der Sanskrittitel bedeutet nach Beckh „Sūtra der bindenden Vorschriften“, wofür die Tibeter *so sor t'ar pai mdo* gesetzt haben, was „Sūtra von der Erlösung“ heißt (vgl. Lex. 1283). Dieser „Kodex der Moral und Mönchsdisziplin“, wie ihn Sarat Chandra Das nennt, umfaßt 250 Regeln. Es gibt von diesem Buche auch Einzelausgaben in den verschiedenen Sprachen. Eine mongolische Ausgabe, die Pozdnejev in seinen Skizzen, S. 349—370, vollständig ins Russische übersetzt und mit vergleichenden Anmerkungen versehen hat, die wiederum auf die von Minajev nach dem Pāli hergestellte Ausgabe Bezug haben, trägt den Titel „*ayagha takimlik-un surghal*“. Das bedeutet wörtlich: „Instruktion der Opferschalenkorporation“, also des *Samgha*. Der Ausdruck *ayagha takimlik* für „Mönch“ ist von den Mongolen aus dem Uigurischen übernommen worden. Ausführlich berichtet darüber Vladimircov in seiner „*Sravnitel'naja grammatika mongol'skogo pis'mennogo jazyka i chalchaskogo narečija*“ (Leningrad 1929) S. 138/139. Danach ist die Aussprache *takimlik* auf ein Mißverständnis der Mongolen zurückzuführen, die das geschriebene Wort mit *takixu*, opfern, in Verbindung brachten. Es müßte nach einer Angabe an der erwähnten Stelle vielmehr *tekimlik* gelesen werden. — 4) Der Sanskritausdruck dafür lautet *dānapati*; im Tib. steht dafür *sbyin bdag*, nach Lex. 939 „a patron, more especially a dispenser of gifts, a layman manifesting his piety by making presents to the priesthood“, im Mong. *üklige-in edsen* (Plur. *edset*). Das Gabenspenden und Wohltun ist die erste der zehn buddhistischen Tugenden und der sechs *Pāramitās*. Die *Dānapatis* gehören nach einer von F. M. Trautz in seiner prächtigen Studie „Japanische wissenschaftliche Hilfsmittel zur Kultur- und Religionsgeschichte Zentral- und Ostasiens“ (Leipzig 1924), S. 49, mitgeteilten Stelle aus dem *Tripitaka* von Kyōto zu den „vier Wohltätern“, die im übrigen der Landesfürst, Vater und Mutter, Lehrer und Freunde sind. Das *t'ar gyan* oder vollständiger *lam rim t'ar gyan*, mongolisch *tonilxu-in čimek*, der „Schmuck der Erlösung“, ein Traktat aus der Feder des Lamas *Dvags po lha rje* aus der *bkā rgyud pa*-Sekte (lebte von 1079—1153) und Schülers des berühmten *Milaraspa*, nennt das Almosengeben unter den „zehn weißen Tugenden“ an zweiter Stelle. Unter den „sechs *Pāramitās*“ aber nennt er es zuerst und unterscheidet hier drei verschiedene Hauptarten des Gebens, die dann wieder spezialisiert werden. Im Kandschur beschäftigen sich zwei kleine Traktate mit dem Gabenspenden, beide im Abschnitt *Sūtra (mdo)*: das *Ārya-Dānapāramitā-nāma-mahāyānasūtra*, tib. *'p'ags pa sbyin pai p'a rol tu p'yin pa žes bya ba t'eg pa č'en poi mdo*, „die erhabene transzendente Tugend des Schenkens. Sūtra der großen Laufbahn“ (Bd. 17, Blatt 104—129, Beckh, Verzeichnis, S. 43) und das *Ārya-Dānāṣaṃsanirdeśa*, tib. *'p'ags pa sbyin pai p'an yon bstan pa*, „erhabene Belehrung über das Schenken“ (Bd. 17, Blatt 129/130, Beckh, a. a. O. S. 43/44); Schmidt erwähnt in seinem Verzeichnis unter Nr. 421,2 eine Schrift unter dem Titel: *mk'as pa sku skyes bla mas mk'an po bla mai sbyin pai bdag po rnams la byin yig ge*, „Schriftgabe der weisen Lamas an die Herren der Gaben (Verpfleger) des Oberlama“. Auch im *Lam rim č'en po* Tsongkhas ist vom Almosengeben wiederholt die Rede. Dort ist u. a. auch genau gesagt, welche materiellen Güter man dem Lama als seinem geistlichen Führer anbieten dürfe und welche nicht. — 5) Das Sanskritwort *vihāra*, Pāli *vihāro*, Kloster, Einsiedelei, Gebäude einer geistlichen Niederlassung, wird von den Tibetern mit *gtsug lag k'an* übersetzt (Lex. 1002, Grünwedel, Weg nach Sambhala, 107). Es lebt noch als seltenes Lehnwort mit langer Wanderungsperiode im Schriftmongolischen mit der Aussprache *buxar* fort (siehe auch Kov. 1159b, wo sich auch der Ausdruck *buxar kūt* und für beides die Übersetzung „Vihāra, Tempel mit Kloster“ findet). Es ist über das Uigurische dorthin gelangt. In den auf uns gekommenen, in dieser Sprache abgefaßten Fragmenten lesen wir *vixar* bzw. *vxar*. Nach einer Bemerkung auf S. VI der russischen Vorrede von Prof. S. Malov zu seiner gemeinsam mit V. V. Radlov (Radloff) veranstalteten Ausgabe des uigurischen Textes des *Suvarṇaprabhāsa-sūtra* (I, II, St. Petersburg 1913, Bibliotheca Buddhica XVII) wird das Wort in der Aussprache *poxor* noch heute von den Salaren gebraucht. Diese Salaren bilden einen mohammedanischen Stamm im Amdo-Gebiet, der schon



den Mandschuherrschern viel Unannehmlichkeiten bereitet hat, so daß es 1653 zur gewalttätigen Unterdrückung eines bedeutenden Aufstandes kam (G. J. Grumm-Gržimajlo, Die Westmongolei und das Land von Urjanchaj, Leningrad 1926, S. 637). — Sachkenner mögen darüber urteilen, ob ein Zusammenhang zwischen dem Ländernamen „Bucharei“, von den Einwohnern selbst *buhara* genannt (für die Kalmüken gibt Pozdnejev, K. R. S. 134, die Form *buxāri* an), und dem indischen *vihāra* als möglich angenommen werden kann. Die Bucharei ist einst ein blühendes buddhistisches Land mit zahlreichen *Vihāras* gewesen, wie die Ausgrabungen beweisen. Nach I. W. Hauer, Der Buddhismus, in „Das Licht des Ostens“, S. 102, „hießen die Hütten, in denen Buddha und seine Jünger (d. h. zur Regenzeit, *varṣa*) wohnten, *vihāra*. In diesem ‚Halten der Regenzeit‘ dürfen wir den Anfang der klösterlichen Einrichtungen sehen, die für den südlichen Buddhismus in Ceylon und für den nördlichen in Tibet zu so hoher Blüte und zentraler Bedeutung gelangt sind.“ — Das Stammland der Lehre hatte einst zahllose *Vihāras*, z. T. als herrliche Prachtbauten aufgeführt, die heute traurige Ruinen vorstellen. Erst in unsern Tagen geht man auf Initiative der rührigen Mahābodhi-Society wieder an einen Neubau dieser Art. Es handelt sich hier um den *Mūlagandhakūṭi-Vihāra*, der in Sarnath, an einer sieben Kilometer nördlich von Benares gelegenen Stätte errichtet wird, die für den frühen Buddhismus insofern von geschichtlicher Bedeutung ist, als sie mit dem *Isipatana* (Pāli) oder *Ṛṣipatana* (Sanskrit), tib. *draṅ sroṅ lhuṅ ba ri* (Lex. 650), identisch ist. Darunter versteht man den Gazellenhain oder den Park der Hirschkühe, in welchem Buddha seine erste Predigt gehalten hatte. Dieser Platz gilt als einer der 36 heiligen Orte der Lehre in Indien. Hier stand auch schon in alten Zeiten eine Einsiedelei, das „Seherstein-Kloster“ (Olcott-Seidenstücker, Katechismus, 248), im Pāli *Isipatanārāmo* genannt. Die noch nicht vollendete Anlage, die als „Buddhist Temple and College“ gedacht ist und über welche die „Zeitschrift für Buddhismus“ in ihrem laufenden Jahrgang, 1931, Heft 1, S. 30, einen lesenswerten Vermerk bringt, verspricht ein architektonisch beachtenswerter Bau zu werden. Zu dieser Annahme berechtigen die Wiedergabe einer Pause des Bauplans und ein Lichtbild des *Vihāra* im Jahre 1930. Diese Pläne und Bilder hatte die Mahābodhi-Gesellschaft ihren Aufrufen zur Unterstützung des Werkes beigelegt. Auch in Bombay soll nach der Zeitschrift „The Mahā-Bodhi“, August 1930, S. 375, ein Tempel im Bau sein. Sonst scheinen nach derselben Quelle nur noch Lucknow und Calcutta eigene buddhistische Tempel zu haben. Der Tempel in Calcutta heißt *Śrīdharmarājikavihāra*. In den übrigen buddhistischen Gemeinden des heutigen Indien begnügt man sich mit gemieteten Räumen, Sälen in Schulen usw. Die Buddhisten leihen sich dort zur Abhaltung ihrer religiösen Feiern die Statuen aus den örtlichen Museen. — 6) Als Erbauer oder Stifter solcher Bauten religiösen Charakters hat sich besonders König *Aśoka* hervorgetan, dessen Name „Aufhören des Elends“ bedeutet und darum tibetisch mit *mya nan med* (Lex. 979: free from misery, sorrows and sufferings) wiedergegeben wird. *Aśoka* ist auch der Gründer des berühmten Klosters *Nālanda*, auf dessen gelehrte Mönche der Kern der im *Lam rim č'en po* unseres Tsongkhapa niedergelegten Doktrinen zurückgeht. Nach einer Mitteilung in *Tāranāthas* „Geschichte des Buddhismus in Indien“ (russ. Übersetzung Vasiljevs, S. 41) soll es sogar besondere Traktate über *Aśokas* religiöse Bautätigkeit, seine Freigebigkeit gegen die Gemeinde der Mönche und über ihre Bewirtung gegeben haben, die aber, wie *Tāranātha* ausdrücklich bemerkt, nicht ins Tibetische übertragen worden sind. *Aśoka* ist für den Buddhismus nicht mit Unrecht als „Konstantin der Große“ bezeichnet worden. — 7) Über diese Beziehungen, besonders über die Einflüsse der griechischen Kunst auf Indien, besteht eine umfangreiche, z. T. in Zeitschriften zerstreute Literatur. Dieses Thema ist, unterstützt durch eine Reihe kennzeichnender Bilder, von A. Grünwedel bündig behandelt worden im „Handbuch der buddhistischen Kunst in Indien“. Das Werk ist auch von D. C. Gibson ins Englische übersetzt worden. Eine gedrängte Darstellung findet sich auch auf den ersten Seiten der „Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei“ (Leipzig 1900), gleichfalls von Grünwedel. Von hervorragender Wichtigkeit aber sind für Vergleiche nach den in Rede stehenden Richtungen die großen Werke von A. von Le Coq: a) Die buddhistische Spätantike in Mittelasien — in fünf großen Bänden mit zahlreichen Tafeln —, b) der Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittelasien und c) das volkstümlich gehaltene Buch



„Auf Hellas' Spuren in Turkestan“. Lohnend und lehrreich für den gedachten Zweck ist auch eine Besichtigung der Turfan- und Gandhāra-Sammlungen im Berliner Museum für Völkerkunde mit den Ergebnissen der Preussischen Forschungsreisen unter Grünwedel, Huth und Le Coq. — 8) Lobsang Kaldan Dschamtso, *blo bzañ skal ldan rgya mts'o*, nach Grünwedel, Myth. 209, von 1705—1758, nach Baradijn, einem Lamaisten, von 1708—1758. Er hat eine umfassende literarische Tätigkeit entwickelt, und seine „Gesammelten Werke“ (*gsuñ 'bum*) umfassen neun Bände von zusammen 3680 großen tibetischen Blättern. — 9) Der von Baradijn in Bibliotheca Buddhica, Bd. XXII, S. 08, mitgeteilte Titel eines jetzt im Asiatischen Museum der Akademie der Wissenschaften zu Leningrad aufbewahrten Exemplars lautet: *sku gsuñ t'ugs rten bzins pai dkar č'ag 'dod gsol rkyab yig sogs p'yogs göig tu bkod pa*. — 10) Lex. 51. — 11) Daneben hat das Wort auch die Bedeutung „Inhaltsangabe, Kapiteileinteilung, Katalog“. In Transbaikalien gab noch wenige Jahre vor der russischen Revolution das große Kloster zu Agha einen mehrere Blatt umfassenden Kartschag für die Ausgaben seiner Blockdrucke heraus, von denen wir noch manchen zitieren werden. Neben Kartschag in der tibetischen Aussprache sagt man bei den Mongolen auch *gharčik* (Bimbajev 65, Russisch-Mongolisches terminologisches Wörterbuch, Verchne-Udinsk 1928, S. 66, dort auch die Ausdrücke *gharčik-un debter* „Katalog“ und *gharčik-laxu* „katalogisieren“). — 12) Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1919, 92 S. Es ist das ein „Gedicht des ersten Dalai Lama, für Pilger bestimmt“ (d. h. des ersten, der diesen Titel führte; in der üblichen Liste ist es der fünfte, Agwan Lobsang Dschamtso, *nağ dbañ blo bzañ rgya mts'o*, nach Grünwedels Angabe, a. a. O. 9, von 1617—1682). Der große Kirchenfürst und Politiker hat aber den Text nur in Prosa angegeben, zwei Mönche haben ihn dann in Versform gebracht. Der Titel des Büchleins lautet in tibetischer Sprache: *lha ldan sprul pai gtsug lag k'añ gi dkar č'ag šel dkar me loñ bzugs*, Grünwedel gibt ihn wieder mit: „Ein kristallheller Spiegel: Katalog des Tempelklosters, das durch überirdische Kraft Gotterwohnung geworden ist.“ — 13) „Die Statue des Maitreya im Goldtempel von Labrang“, Bibliotheca Buddhica XXII, Leningrad 1924, 011 u. 98 S., mit einem Plan des Tempels. Den wesentlichsten Inhalt dieses Buches bildet aber nicht, wie der Leser zu erwarten geneigt ist, eine Beschreibung des Heiligtums selbst, sondern eine Aufzählung der Gegenstände, die in das Innere der Kolossalstatue Maitreyas gelegt wurden. „Auf Grund der zahlreichen Eigennamen und Titel der heiligen Schriften und *Dhāraṇī*, die in der einen oder andern Weise in die Liste der Reliquien aufgenommen worden sind“, so sagt Baradijn in der Einführung (S. 15), „ist dem Leser die Möglichkeit gegeben, sich von dem Grade der einen oder andern Bücher und Bannformeln oder Gottheiten und Lamen ohne Unterschied der Sekten ein Urteil zu bilden. Konnten doch in das Innere der Statue nur solche Gegenstände und Namen gelangen, die im unbedingt geheiligten Ruf standen, wenigstens für die in Tibet, der Mongolei und bei den Burjaten herrschende Gelbe Kirche.“ Ein Bild dieses Maitreya-Tempels findet sich in P. K. Kozlov, Zur Toten Stadt Chara Choto. Autor. Übers. von Dr. Leonid Breitfuß und P. G. Zeidler. Herausgegeben von Dr. phil. h. c. Wilhelm Filchner, Berlin 1925; ein anderes in dem Buche von Frau Alexandra David-Neel, Initiations lamaïques, Paris 1930, gegenüber von S. 33. — 14) Einige dieser Titel, wie eine allgemeine Charakteristik der Kartschag-Literatur gibt Grünwedel in der Einleitung zu seiner eben erwähnten Ausgabe und Übersetzung der „Tempel von Lhasa“. — 15) Unter dem Titel *bsam yas gtsug lag k'añ gi dkar č'ag*, also „Führer des Tempelklosters Samjä“. Collection Cybikov im Asiatischen Museum zu Leningrad, Nr. 46. Samjä ist gegen 770 von dem berühmten Tantriker Padmasambhava gegründet worden. Das Kloster soll nach Grünwedel, Mythologie (franz. Ausgabe) 57, wertvolle Schätze enthalten. Es nimmt eine weite Fläche ein, hat aber im Verhältnis zu Kumbum bedeutend weniger Bauten. Eine gute Photographie bietet Frau Alexandra David-Neel in „Mystiques et magiciens du Thibet“, Paris 1929, neben S. 208; a. a. O. S. 150 einige Notizen über den Zustand des Klosters. — 16) Persönliche Briefe von Cybikov, deren Angaben auch in dessen „Palomnik“ S. 23 ihre Bestätigung finden. — 17) Stūpa, im Pāli: *thūpa*, woher das englische „tope“; Dagoba geht auf pāli: *dhātugabbha*, skr. *dhātugarbha* zurück. — 18) Um die Erforschung der letzteren haben sich besonders in jüngster Zeit die russischen Forscher in hervorragender Weise verdient gemacht und ihre

Ergebnisse in zahlreichen Veröffentlichungen mitgeteilt. Die reichen Funde, welche in den Museen ausgestellt worden sind, dürften geeignet sein, die dunklen Verhältnisse der ältesten Geschichte Sibiriens aufzuhellen, und uns damit die Möglichkeit geben, den Spuren der Paläoasiaten festeren Fußes nachzugehen. Wieviel davon noch an Hand der lebenden Reste zu erfassen ist, hat Dr. Hans Findeisen vom volkerkundlichen (und stellenweise linguistischen) Standpunkt aus in seiner Arbeit „Neue Untersuchungen und Materialien zum Problem der westsibirischen Altasiaten sowie über den Ursprung der Altasiaten überhaupt“ (Zeitschrift für Ethnologie, Jahrgang 59, 1927, S. 281—290) behandelt. Eine gute Orientierung über die Kurgane und ihren Inhalt bietet auch heute noch das Buch von Axel Heikel, *Antiquités de la Sibirie Occidentale*, Helsingfors 1894, dem zahlreiche Tafeln beigegeben sind. — 19) Bettany und Douglas, Die großen Religionen des Ostens; hier zitiert nach der russischen Übersetzung von L. B. Chavkina, Moskau 1899, S. 186. — 20) *Nāga*, tib. *klu* (Lex. 44), woher das mongolische *luu*. Es sind das Halbgottheiten mit menschlichem Kopf und Schlangenleib, die in Quellen, Bächen und Seen leben. In der Bon-Religion der Tibeter hausen sie auch unter der Erde (Reinhold F. G. Müller, Die Krankheits- und Heilgottheiten des Lamaismus, in „Anthropos“, Bd. XXII, 1927, S. 961). Darauf ist auch die Angabe von Sarat Chandra Das, Lex., a. a. O., zurückzuführen, daß sie die Hüter großer unterirdischer Schätze sein sollen. Die Nāgas können Regen und Krankheiten verursachen und werden, wenn sie gereizt und zornig sind, gefährlich, sind also darum mit gewissen Geistern des Schamanismus auf eine Stufe zu stellen. Sie werden im Lamaismus ebenso, wie die Geister durch Schamanen, mit Beschwörungsformeln besänftigt. Natürlich ist die Theorie der Schlangen-Halbgottheiten vom späteren Buddhismus den altindischen Religionsvorstellungen entnommen worden. Spielen doch bildliche Darstellungen der Nāgas schon in den Skulpturen und Reliefs der Frühzeit eine hervorragende Rolle. Die lamaistische Mythologie hat dann, wahrscheinlich schon auf indischen Vorarbeiten fußend, Muße gefunden, dieses System durchzubilden und zu klassifizieren. So sind uns durch Pozdnejev nach zwei verschiedenen Quellen sogar die Namen von Königen bekannt, die an der Spitze von acht Gruppen dieser Wesen stehen. In Indien gibt es noch heute Spuren von Schlangenkult, der dort allerdings nicht mehr vor lebenden Tieren ausgeübt wird, doch soll er auch in dieser Form noch bei den Takha in den an Kaschmir grenzenden Nāga-Staaten im Schwunge sein. Die zahlreich vorkommenden Schlangen haben übrigens dem Länderstrich den Namen gegeben (Schmidt-Koppers, Völker und Kulturen, Teil I [Regensburg 1924], S. 261). Bei afrikanischen Völkern sind sogar Schlangentempel bekannt. Der Missionar Unger hat im Jahre 1864 einen solchen bei den Ewe besucht, worüber J. Spieth einen Bericht in sein Buch „Die Religion der Ewe in Süd-Togo“ (Leipzig 1911), S. 143, übernommen hat. Eine Prozession zu einem solchen Schlangentempel in Widah (Westafrika) findet sich in schöner Darstellung in dem eben angeführten Buche von Schmidt-Koppers, S. 11. Auch im geheimnisvollen Vodou der auf Haiti wohnenden Neger soll es nach Otto Willi Ulrich noch einen Schlangenkult geben: „Die böse Seele kann... die Gestalt von Tieren annehmen. Eine alte Religionsform im neuen Kleide finden wir in der Anbetung der heiligen grünen Schlange. Diese grüne Schlange schützt gegen die böse Seele, welche den Lebenden Schaden zufügen will. Der Gott in der Schlange spricht durch Priester zu den Gläubigen“ („Vodou“ in „Der Erdball“, Jhrg. 4, Heft 4, S. 147). Die Schlange, welcher der Kult gilt, ist am Opferplatz in einer Kiste untergebracht. Auf dieser Kiste wird das Opfertier, eine Ziege, geschlachtet. Vgl. auch W. B. Searbrook, Geheimnisvolles Haiti, Rätsel und Symbole des Vodou-Kults, Berlin 1931, besonders S. 12/13. — 21) Bettany und Douglas, a. a. O. 186. — 22) Übrigens bestätigt, wie ich nachträglich bemerke, auch das Lex., 1049, meine Wiedergabe von *mdsad pa* mit „Ereignis“: „*mdsad pa bču gñis* the twelve deeds (or prop. incidents) of a Buddha's life“. Die deutsche Übersetzung dieser „Ereignisse“ ist hier gegeben nach: W. A. Unkrig, Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjatische Kinder, in „Anthropos“, Bd. XXIII, 1928, S. 164; die entsprechenden mongolischen Äquivalente mit sublinearer, wörtlicher Übertragung a. a. O. S. 158/159. — 23) Tib. *skor ba, č'os kyi 'k'or lo skor ba*: to preach, to propound the doctrine of Buddhism, Lex. 95, mong. *nom-un kürdün-i ergigülkü*. Auch die andern, für den Buddhismus in Frage kommenden Sprachen kennen diesen Ausdruck, auf den

wir noch des öfteren zurückkommen werden. Beckh gebraucht dafür sehr treffend „Bewegen des Rades der Norm“. — 24) Siehe u. a. Ernst Waldschmidt, Die Legende vom Leben des Buddha. In Auszügen aus den heiligen Texten. Aus dem Sanskrit, Pāli und Chinesischen übersetzt und eingeführt. Berlin 1929, S. 242/243, und dazu das Tempelbild gegenüber von S. 209. Jedem, der sich für das legendenhafte Element im Buddhismus interessiert — und das muß jeder, der sich mit dem Lamaismus beschäftigt —, kann dieses Buch wegen seines gediegenen Inhalts, der prächtigen Ausstattung und des billigen Preises nicht genug empfohlen werden, da seine zahlreichen, z. T. farbigen Bildbeilagen sämtlich nach tibetischen Originalen aus dem Berliner Museum für Völkerkunde wiedergegeben sind und somit auch in die lamaistische Kunst einführen. Einige der Bilder weisen auch Beschriftungen auf, die sich unter der Lupe leicht entziffern lassen. Für die chinesische Fassung der Legenden ist das gleichfalls mit vielen Bildern nach chinesischen Originalen ausgestattete Buch von Dr. Léon Wieger, S. J., *Bouddhisme chinois*, Band I, Hien-hien 1910, zu empfehlen. Ferner hat Beckh in seinem „Buddhismus“ I (Sammlung Götschen 174) die Geschichte des werdenden Buddha nach einem Legendenwerk, dem *Lalitavistara-nāma-mahāyānasūtra*, gegeben, das sich im Kandschur findet und dort, Abteilung *mdo*, Bd. 2, die Blätter 1—288 einnimmt. Der tibetische Titel dieses umfangreichen Buches lautet „*p'ags pa rgya č'er rol pa žes bya ba t'eg pa č'en poi mdo*“, von Beckh in seinem „Verzeichnis“, S. 26, mit „Die erhabene, ausgebreitete Lieblichkeit (oder Lust)“ übersetzt. Der mongolische Titel „*aghui yeke tseγγgel*“ bedeutet „Weite, große Fröhlichkeit“. Bei Beckh findet sich an letzterwähnter Stelle auch eine genaue Kapitelangabe. 1847/1848 hatte schon Foucaux eine Übersetzung aus dem Sanskrit herausgegeben. — 25) Nach einer auf Agwan Dordschijev zurückgehenden Note bei Baradijn, Bibl. Buddh. XXII, S. 71, sind die tibetischen Namen die folgenden: Kapilavastunagara: *ser skyai gžii groñ k'yer*, Nairāṇjanā: *p'al ga*, sonst als *nai rañds a na* (z. B. Grünwedel, Weg nach Sāmbhala, 28 a 2), Vajrāsana: *rdo rje gdan*, Vārāṇasī: hier nur transkribiert, *Ḡḍhrakūṭaparvata*: *bya rḡod p'uñ poi ri*, Śrāvastī: *gñan yod*, Vaiśālī: *yañs pa čan*, und Kuśinagara: *rtsa mč'og groñ*. — 26) F. W. K. Müller gibt den uigurischen Ausdruck für Stūpa, *suburghan*, der so ins Mongolische übergegangen ist, als Äquivalent für skr. *śītavana*, Begräbnisstätte, wieder (z. B. Uigurica III, 19, 21). Er muß dafür seine Gründe gehabt haben, trotzdem *śītavana* im Tib. *bsil bai ts'al* (Lex. 1318 und 1024), wörtlich „Hain der Kühle“, im Mong. *serigün oi*: „kühler Wald“ entspricht. — 27) Von diesem interessanten Buch, von dem eine deutsche Übersetzung, überprüft an Hand der tibetischen Lexica, in Aussicht steht, ist 1895 von V. P. Vasiljev eine dankenswerte russische Übertragung veröffentlicht worden. — Die hier im weiteren herangezogene Stelle auf S. 61 der Übersetzung Vasiljevs berichtet über das Dscharung Khaschor: „Nach einer Legende, die in der verborgenen Literatur der *rñin ma pa* entdeckt worden war, wird erzählt, daß in alten Zeiten ein Vogel *rdsi ma*, der einen Stūpa errichten wollte, den Herrscher um Baugrund gebeten habe. Letzterer war damit einverstanden, und obgleich seine Würdenträger sich seinem Entschluß widersetzten, hielt er an diesem fest. Deshalb wurde der Stūpa „der versprochene“ genannt (*k'a šor* — so Vasiljev, was aber zur Angabe des Lex., 136, sub verbo, in direktem Widerspruch steht! *bya ruñ* nach Vasiljev: „dem Vogel erlaubt“). — 28) Reise des Bāza Bakši nach Tibet, S. 132, Note 18. — 29) Lex. 95: *skor ba* or *g,yas skor* the reverential ceremony of circumambulation which consists in walking round a holy object with one's right side towards it. Nach Baradijn statt *skor ba* auch *bskor ba*. B. erwähnt auch eine besondere, aber nicht näher bezeichnete Formel bei diesen Umkreisungen. Mit *skor ba* wird auch der Weg selbst bezeichnet, und er ist daher auch auf der Karte so genannt. Andere Bezeichnungen sind: *skor lam*, Lex. 96: a roundabout way, the way or passage round any sacred place, temple or town for pilgrims to circumambulate it, the pathway round about a monastery used for holy processions. — 30) Reise des Bāza Bakši, ebendort. — 31) Die Stelle ist nach Pozdnejevs Note 18 auf Seite 132 der „Reise des Bāza Bakši“ angeführt. Der Ausdruck „Buddhas der drei Zeiten“, natürlich der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, findet sich häufig in Büchern über Buddhismus. Außerdem aber gibt es ein auf jeden einzelnen Buddha zutreffendes Epitheton, „der die drei Zeiten Kennende“, tib. *dus gsum mk'yen pa* (Lex. 635), mong. *ghurban cak-i ailadukči*. Man vergleiche dazu die Stelle bei Haas, Amida Buddha unsere Zu-

flucht (Göttingen/Leipzig 1910), S. 13: „Šākya-muni war ein großer Weiser, der die drei Zeiten Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die wie das Gestern, Heute und Morgen sind, gleich erfaßte... Einzig Buddha kennt die drei Zeiten sonder Fehl.“ — 32) Statt Stūpa kann mit gleichem Recht auch *caitya* in Anspruch genommen werden; Grünwedel, *Mythologie* 223, 242, ebenso Lex. 438, wonach das tib. *mč'od rten* wörtlich einen „Behälter für Gaben“ bedeutet. B. Baradijn erwähnt merkwürdigerweise in seinem *mongghol bičik-ün kelen-e angxa surghaxu dsam šine üsüklel*: Neue Fibel — Weg zum ersten Unterricht in der mongolischen Schriftsprache; Čita 1922, S. 31, und zwar in dem Abschnitt der aus der uigurischen Sprache ins Mongolische übernommenen Wörter, das Wort *suburghan* überhaupt nicht. Vgl. auch hier Note 26. — 33) Zahlreiche Beispiele dafür u. a. bei Vasiljev, *Buddhismus III*, und Th. H. Thomann, *Pagan*. Ein Jahrtausend buddhistischer Tempelkunst, Stuttgart und Heilbronn 1923. — 34) Im letztangeführten Buche, S. 104. — 35) A. a. O. 110—125 eine ausführliche Schilderung mit geschichtlichen Angaben, die bis auf die letzte Zeit reichen, und eine Beschreibung des Pagodenfestes nach Ablauf der Fastenzeit. — 36) „Tschorten in der Salzgruft“, als Grabdenkmal des „letzten einigermaßen selbständigen Kalmükenfürsten Tseren David Tundutoff“ mit Inschriften in tibetischer, mongolischer und — russischer Sprache. (Hermann Francke, *Durch Zentralasien in die indische Gefangenschaft*, Herrnhut 1921, S. 24, und das schöne Tafelbild bei S. 16. Dies Buch des leider zu früh verstorbenen ausgezeichneten Tibetologen, aus dessen Feder eine große Anzahl streng wissenschaftlicher Abhandlungen und Übersetzungen stammt, enthält sehr wertvolles, bisher unbekanntes Material über tibetische geschichtliche und archäologische Probleme.) — Es ist dies unsers Wissens der zweite Fall, in dem wir eine russische Inschrift auf einem lamaistischen Kultdenkmal oder Gegenstand feststellen können. Der erste betrifft eine Buddha-Statue im Lama-Tempel zu Leningrad, an deren Fuß in russischer Schrift folgende Widmung steht: „Geschenk Sr. Kgl. Majestät, des Königs von Siam, an den buddhistischen Tempel zu St. Petersburg“ (siehe: W. A. Unkrig, *Aus den letzten Jahrzehnten des Lamaismus in Rußland*, München/Neubiberg 1926, S. 15; dort auch eine Außenansicht des Tempels). — 37) Hier kommt in erster Linie Döhrings reichillustrierte Abhandlung „Der Phrachedi-Bau in Siam“, in der „Zeitschrift für Ethnologie“, Jhrg. 1912, in Betracht. Ein typisches siamesisches Phrachedi-Bild auch in Grünwedels *Mythologie XXXI*. — 38) Ernst Boerschmann, *Eisen- und Bronzepakoden in China*, in „Jahrbuch der Asiatischen Kunst“, Jhrg. 1924, S. 223—235, mit elf Tafeln von Stūpas und Stūpa-Details; mehrere einschlägige Abbildungen auch in desselben Verfassers „Baukunst und Landschaft in China“ (Berlin 1923/1926) sowie in seinem Privatdruck „Chinesische Baukunst“ (Berlin 1926 — anlässlich einer Sonderausstellung in Frankfurt a. M.), besonders S. 20—25, dazu Tafel 1 und 8. — 39) Japanische wissenschaftliche Hilfsmittel usw., S. 33—55, 60—67. Hier sei noch zu Note 25 nachgetragen, daß diese außerordentlich wertvolle Arbeit von Trautz, S. 43—47, eine Übersetzung aus dem Tripiṭaka von Kyōto wiedergibt, die inhaltlich zu den *rgya gar gnas č'en brgyad* in engster Beziehung steht: „Von Buddha gesprochenes Sūtra von den Namen der acht großen wunderkräftigen Stūpas.“ Leider ist uns nicht bekannt, ob dieses Sūtra in der lamaistischen Literatur ein Gegenstück besitzt. — 40) Hierzu wolle man auch die Ausführungen in der Beschreibung des Klosters, betreffend die „acht Stūpas“ von Kumbum, 26 der Karte, vergleichen. — 41) Eine Abbildung dieses monumentalen Tschorten in Milloué, *Bod-youl ou Tibet, le paradis des moines*, Paris 1906. — 42) *bum pa*, Lex. 874, der Ausdruck für skr. *kumbha*, *kalāśa*; die spezielle Bezeichnung für die Gefäße, welche beim Kultus gebraucht werden und von denen es zwei Arten gibt, ist *mč'od bum*, a. a. O., das mongolische Äquivalent *xomxa* ist wahrscheinlich eine Umbildung von skr. *kumbha*. Baradijn gibt *bum pa* mit „Zaubergefäß“ wieder (Bibl. Buddh. XXII, 35, Note 2). — 43) So nach Pozdnejev, *Skizzen*, 59, wo das Wort phonetisch als *braj* steht, das nur mit *'bras*, Lex. 928, mit der Bedeutung „Reis“ identifiziert werden dürfte. Wie das Wort zu der hier in Rede stehenden Bedeutung kommt, ist nicht ersichtlich, da dieser Konstruktionsteil des Stūpa auch mit der Form des Reiskorns nichts gemeinsam hat. — 44) Der *Nāda* — tib. *sgra*, Lex. 330, Laut, Stimme — hat zwei Bedeutungen, von denen bei der Beschreibung des „Großen Stūpa“ von Kumbum die Rede ist. Ähnliche, aber im Verhältnis zu den lamaistischen Stūpas schon stark deformierte Spitzenauf-

sätze sind auch auf den Abbildungen einiger chinesischer und japanischer Pagoden zu sehen. Vergleiche auch die Darstellung eines japan. Grabmals in Heft V, Bl. 18 Rückseite, des japan. Originalpantheons, welches Siebold in seinem „Archiv“ wiedergegeben und das Hoffmann zu erklären sich bemüht hat. — 45) Boerschmann, Eisen- und Bronzepakoden in China, Abb. 8, 21. — 46) Das ethnologische Museum der einstigen Geistlichen Akademie in Kasan, an der übrigens auch eine besondere Abteilung zur Ausbildung von Missionaren unter den lamaistischen Völkerschaften Rußlands, Kalmüken und Burjaten, bestand, besaß eine ganze Sammlung solcher Heiligen- und Götterfiguren aus Papiermasse, die nach der Auflösung dieser Lehranstalt wohl an ein Museum übergegangen sein dürften. In der Bibliothek dieser Akademie waren auch zahlreiche tibetische und mongolische Holzdrucke und Handschriften vorhanden, ein Teil davon aus dem Besitz des auch literarisch hochverdienten Lamas Galsang Gombojev (*skal bzai mgon po*), der um die Mitte des vorigen Jahrhunderts zum Christentum übergetreten war. — 47) *'jam dbyaṅs bzad pa*, d. h. „der Mañjuśrī zum Lächeln bringt“; diesen Namen soll Agwan Dsondui, der selbst als erste Wiedergeburt des später an den Anfang der Tulku-Reihe gestellten Dschamjang Schadba gilt, erhalten haben, als er während seiner Studienzeit in Lhasa einst bei einer Prüfung einen solchen Scharfsinn an den Tag legte, daß die Lippen einer Mañjuśrī-Statue ein Lächeln zeigten. Zu *bzad* siehe Lex. 1084. — 48) Nach Baradijn, Bibl. Buddh. XXII, 06; der tibetische Titel: *gzuṅs 'jug 'k'ul spoṅ ṅin mor byed pai sṅiṅ po sogs bzugs*. — 49) Vgl. oben Note 13. — 50) Kozlov-Filchner, Zur Toten Stadt Chara Choto, S. 205. Dieser Stūpa wird nach der Angabe a. a. O. Guntan genannt, was „mittlere Ebene“ bedeutet und als Name für einen Teil von Ngari Khorsum gilt. Ebenso heißt dort aber auch ein Kloster. Nach Mitteilungen von Baradijn wissen wir, daß sich ein berühmter Gelehrter aus diesem Kloster, der später nach Labrang übersiedelte und dort seine wissenschaftliche Tätigkeit fortsetzte, an seinem neuen Wohnsitz an der Weihe des eben vollendeten Maitreya-Tempels beteiligte (Bibl. Buddh. XXII, 76). Dieser Gelehrte hieß *dkon mč'og bstan pai sgron me dpal bzai po* und lebte von 1762—1823. — Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Stūpa, um den Genannten zu ehren, nach dessen ursprünglicher Wirkungsstätte benannt wurde. Zuzufolge einem andern Bericht desselben Baradijn („Reise nach Labrang“, in „Mitteilungen der Kais. Russ. Geographischen Gesellschaft“, Bd. XLIV, 1908, S. 211) soll es dort die Wiedergeburt eines gewissen Guntan-Tsang geben, dem gerade dieses Gebäude zugesprochen ist, dessen prächtige Ausstattung und Reichtum an tibetischen Büchern, Handschriften und Kultschätzen auch von Baradijn hervorgehoben wird. Dieser Guntan-Tsang dürfte mit jenem *guṅ t'aṅ 'jam dbyaṅs* identisch sein, der im Lex. 221 erwähnt ist und von dem Sarat Chandra Das berichtet, er sei ein inkarnierter Lama von Amdo, wo seine erste Manifestation der höchste Priester des Convents Taschi Gomang wurde und wo er ein Tempel-Tschorten von 360 Fuß Höhe errichtete. Auch gründete er ein Kloster mit einer Bibliothek, die 20000 Holzdruckbände enthielt! — 51) Die mongolischen Bezeichnungen sind folgende: 1. *belge bilik-ün olan xaghalgha-tu suburghan*, 2. *bodi suburghan*, 3. *šimnus-i nomaghatxaksan s.*, 4. *nirwan daghalaksan s.*, 5. *xaghacaksan xuwarak-ut-i eblegölüksen s.*, 6. *ridi xubilghan kemekü s.*, 7. *tein ilaghuksan s.*, 8. *tegri-ece baghuksan s.*, 9. *lingxoa cokcalan amughulang ajiraksan s.* und 10. *nom-un kürdü ergigölüksen suburghan*. — 52) Unkrig, Aus den letzten Jahrzehnten des Lamaismus, S. 16. — 53) Nach derzeitiger mündlicher Mitteilung von Prof. Pozdnejev. — 54) Bibl. Buddh. XXII, S. 2. — 55) Tib. *yon tan 'od*, Lex. 1148 und 1118. — 56) Bibl. Buddh. XXI, S. 2. — 57) Die Schildkröte spielt bekanntlich in der buddhistischen Kosmologie eine große Rolle, denn sie trägt das Weltall. In der lamaistischen Literatur kommt sie häufig in Gleichnissen vor: „Als dieses große goldene Universum sich bevölkerte, warf ein Mensch ein Brett mit einem Loch ins Wasser. Damals wurde auf dem Meeresgrunde eine blinde Schildkröte geboren, die mehrere tausend Jahre lebte. Es dürfte fast ausgeschlossen sein, daß sich dieses Brett mit seiner Öffnung um den Hals der blinden Schildkröte lege. Ebenso schwierig ist es für Wesen, die in den drei übelbehaltenen Existenzformen (d. h. als Tiere, Hungergeister oder Pretas und Höllenbewohner) geboren werden, einen von Hindernissen (für die Erlösung) freien (Menschen-) Leib zu gewinnen.“ Aus dem „Schmuck der Erlösung“, siehe Anm. 4. — Auch in der Kunst Mittel- und Ostasiens, und nicht nur in der buddhistischen, wird die Schild-

kröte öfters dargestellt. In der chinesischen Architektur trägt sie häufig Gedenktafeln mit Inschriften auf schmalen, senkrechten Steinen, wie z. B. an den Gräberstraßen. Im japanischen Buddhismus kommt als Kultgerät ein Leuchter vor, der einen Reiherr zeigt, welcher auf einer Schildkröte steht und im Schnabel eine Tülle trägt, die als Kerzenhalter dient; siehe die Abbildung im „Japanischen Originalpantheon“, Heft V, Blatt 17 Vorders. — 58) Skizzen 23; gemeint sind die großen Hörner der Antilope Orongo. — 59) Von den Khadaks ist am Schluß dieses Kapitels etwas eingehender die Rede. — 60) Diese Metalle und Edelsteine gelten bei den Lamaisten auch als Heilmittel und werden in den pharmazeutischen Handbüchern sogar an erster Stelle genannt. Die entsprechenden tibetischen und mongolischen Äquivalente dafür sind: Gold: *gser, altan*; Silber: *dhul, munggün*; Koralle: *byu ru* (Lex. 889), *širu*; Perlen: *mu tig, subut*; Opal: *spug* (Lex. 799) oder *ke ke ru* (Lex. 30: a white precious stone), *musaragha* (unsicher); Rubin: *pad ma rā ga* (Lex. 779; bei Hübötter, Beiträge zur Kenntnis der chinesischen sowie der tibetisch-mongolischen Pharmakologie, Berlin/Wien 1913, S. 52, *badma* wohl nur Schreibfehler), mong. nicht festzustellen; Saphir: *margad* (Lex. 946), mong. ? — 61) Skizzen 20—24. — 62) *bstan pai sgron me*, Bibl. Buddh. XXII, S. 07. — 63) *rab gnas kyi lo rgyus gtso bor gyur pai bšad pa*; a. a. O. ebenda. — 64) Abbildungen solcher Götterhütten, von den Nomaden *burxan-u ordo xarši* genannt, auf den Tafelbeilagen des klassischen Werkes von Pallas, Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften, 2 Bde., St. Petersburg 1776 und 1801, Bd. 2. Das Innere einer kalm. Götterhütte — ein modernes Bild — in Francke, Durch Zentralasien in die indische Gefangenschaft, bei S. 112. — 65) Eine illustrierte Notiz darüber in der „Woche“, Jhrg. 1930, Heft 14, S. 406. — 66) Eine Aufzählung der in den Kalmückensteppen von Astrachan und dem Don-Gebiet bei Ausbruch der russischen Revolution 1917 vorhandenen Klöster bzw. Tempel in tibetischer und kalmükischer Sprache brachte vor einigen Jahren ein mir leider jetzt nicht mehr zugänglicher Almanach, den die Kalmückenkolonie bei Prag in der Tschechoslowakei veröffentlicht hat. — 67) Die burjatische Republik heißt heute: *dsüble-ün dsasaktu neigem jirumtu awtonomitu buriyat mongghol ulus*. Die Hauptstadt ist Verchne-Udinsk, *degedü üde-in xota*. — 68) Baradijn, Reise nach Labrang, S. 211. — 69) Siehe auch P. Labbé, Chez les Lamas de Sibérie, Paris 1909, wo auch ein Bild die chinesischen Handwerker bei der Zusammensetzung einer solchen Kolossalstatue zeigt. — 70) Lex. 1231. — Diese Orientierungsvorschriften werden beim Bau der Tempel natürlich nur annähernd innegehalten, soweit das die lokalen Verhältnisse gestatten. In Kumbum werden wir in dieser Hinsicht sogar noch eine für dieses Kloster geradezu als charakteristisch zu bezeichnende Abweichung zu konstatieren haben: Die Mehrzahl der Tempel ist nämlich dort annähernd westöstlich orientiert (Eingang bzw. Vorhof im Osten), während von den großen Kultgebäuden nur zwei, der Blumentempel (II) und die zu ihm gehörige Klassikerhalle (8) mit ihrer Längsachse, in der durch die Kanones festgelegten Richtung erbaut sind. Möglicherweise ist im Hinblick auf die Grenzlage zu China eine Beeinflussung durch das dort für Kultbauten und Gräber so wichtige Feng-schui-System nicht ausgeschlossen. — 61) Tib. nach Baradijn, Bibl. Buddh. XXII, 30, Note 2: *gañdsir*, nach Lex. 212: *gañ ji ra*, lit. possessed of treasure or *mdsod ldan*; das Lex. fugt außer Tempel noch hinzu: „on a house or chorten constructed after the prescribed model in Buddhist books. This is a Sanskrit word though sometimes Tibetanized, being written as *’gan ’ji ra*.“ — 72) Lex. 1051 und 709. — 73) Lex. 313/314: the armorial flag or banner of victory (weshalb auch der mongolische Ausdruck, von *ilaghxuu*: siegen) of Buddhism; is the orthodox standard of the Buddhist. Als sachliche Erklärung lesen wir dort: „...is seen as a kind of decoration of cloth in various colours and of cylindrical shape erected upon a flagstaff or carried on a pole. It is also made in brass and wood.“ Des weiteren werden dann elf verschiedene Arten des *rgyal mts’an* aufgezählt, die dem Kampf gegen die bösen Mächte dienen und deren nähere Bezeichnungen sämtlich durch abstrakte Begriffe gegeben werden. — 74) Grünwedel gibt den Titel dieses Buches mit „lampe du (juste) chemin“ wieder; Mythologie 60; dazu vergleiche man auch das Bild *Atišas*, ebenda 52, auf dem neben ihm eine hohe, brennende Standlampe dargestellt ist. *Atiša* hat das Werk nach Lex. 884 im Sanskrit während seines Aufenthalts im „Goldenen Kloster“ von Thoding oder Tholing (= *t’o glin*) geschrieben. — Ein anderer mongolischer Titel für dieses Werk ist: *bodhi mür-ün dsuil*: Die Klassen des



Bodhi-Weges. Es steht im Tandschur, Abt. *mdo*, Bd. 32. Außerdem gibt es im Tandschur noch zwei von *Atiṣa* herrührende, einschlägige Werke: *lam sgron 'gröl*, mong. *mür-ün dsula-in tailburi*, „Kommentar der Leuchte des Weges“ (ebenfalls *mdo*, Bd. 32), und *spyod pa bsdus pai sgron ma* (skr. *cāryasaṃgrahapradīpa*), mong. *yabudal-un xuriyangghui dsula*, „Die zusammenfassende Leuchte für die Handlungen“ (ebenda). — 75) „Der Mächtige“, tib. *dbañ p'jug*, Lex. 909, mong. *erke-tü* oder in Transkription *esrua* oder *esrua tengri*. Er existiert für die buddhistische Mythologie nach Lex. a. a. O. in zwei Manifestationen: als *dbañ p'jug č'en po*, *Maheśvara*, der „Große Mächtige“, der auf dem Gipfel des *Kailāsa* thront, und ferner ohne dies Epitheton als Hüter des Ostens. Außerdem hat *Īśvara* bei den Tibetern noch 27 andere Namen und 8 Attribute. Lex. a. a. O. — 76) Manchmal — aber selten — fehlen auch die Figuren der beiden Gazellen oder Hirschkühe. — 77) Eine ganze Reihe von Photos und Zeichnungen dieses Buches geben von diesen Säulen und hauptsächlich ihren Kapitellen eine eindrucksvolle Vorstellung. Zwei treffliche Skizzen findet man bei Carl Forstmann, Himatschal, die Throne der Götter (Berlin 1926, S. 236/237), wo auch sonst noch mehrere bauliche Details und typische Ornamente zu finden sind. — 78) Diese Darstellungen sind von den Chinesen entlehnt. Im übrigen vergleiche die Angaben Anm. 20. — 79) Die schon in der frühbuddhistischen Kunst überaus häufig als Skulptur anzutreffende Darstellung eines mythologischen Vogels mit monströsem Kopf und Hörnern statt der Ohren. Er ist der geschworene Feind der *Nāgas* und halt deshalb meist im stark gekrümmten Schnabel eine Schlange: vgl. z. B. Grünwedel, Mythologie 27, 91 oberhalb der Aureole im Bilde des *lčan-skya rol-pai rdo-rje*, 123, die schöne Darstellung S. 190, ferner 191 und 192. Das Bild eines *Nāgarāja*, vom *Garuḍa* umkrallt, Reproduktion einer tibetischen Metallarbeit, in Maximilian Kern, Das Licht des Ostens, S. 219. Sehr häufig sind die *Garuḍa*-Darstellungen in ihrer weiteren Entwicklung und Umgestaltung zu den *Kinnaras* und *Kinnaris* (tib. *mi 'am či*, Lex. 960, wörtlich: häßliches, garstiges Volk) mit verfeinerten, anmutigen weiblichen Gesichtszügen. Man findet sie derart in der Kunst der Siamesen als Miniaturen in den Handschriften und auf den Lackdeckeln und Türen der Bücherkästen und -schränke. Eine schöne alte Freskodarstellung eines *Candrakinnara* in Thomann, Pagan, Tafel 3. Der geläufigste tibetische Ausdruck für *Garuḍa* ist *k'yuñ*, Lex. 163, wo der *Garuḍa* auch als „mythical chief of the feathered race“ und „the golden eagle“ bezeichnet wird. In Anlehnung an den letzteren Ausdruck haben die chinesischen Buddhisten wohl unter Erweiterung des Begriffs die Bezeichnung *Kin tšchi niao*, „Vögel mit goldenen Flügeln“ (Pander, Pantheon, S. 82) gebildet. Weitere tibetische Ausdrücke sind: *k'yuñ mo*, *ga ru ḍa* (Lex. 206) und *mk'ā ldiñ dbañ po* (Lex. 181); mong. *gharidi šibaghun* (letzteres: „Vogel“ ganz allgemein). Die lamaistische Terminologie teilt die *Garuḍas* in mehrere Gruppen ein, die je einem besonderen „*Garuḍa*-Fürsten“ (tib. *k'yuñ gi rgyal po*, Edelsteinmine, S. 98) unterstellt sind. Skizzen 377 teilen die Namen von vier solchen Fürsten in mongolischer Sprache mit: der mächtige Hochmajestätische; der Mächtige mit gewaltigem Körper; der Mächtige, der gewaltig vorgedrungen, und der Mächtige, welcher die große Verwandlung(sfähigkeit) erworben hat. Pander erwähnt im Pantheon, S. 82/83, drei, bei ihm aber nicht abgebildete *Garuḍa*-Vertreter; *k'yuñ nag*, den schwarzen G., *k'yuñ k'ra*, den buntfarbigen (Lex. 167 sub *k'ra bo*) G., und *k'yuñ gser mig 'k'yel ba*, den goldenen G., der die Augen schlägt (? Lex. 196 sub *'k'yel ba*). Abbildungen dieser drei *Garuḍas* bei Oldenburg, Album der 300 Gottheiten, Tafel 62, Nr. 184, 185, 186. — 80) Eine schöne Abbildung dieser Sitze in Grube, Religion und Kultus der Chinesen; es ist eine Darstellung aus dem Yung ho kung, dem berühmten Lama-Tempel in Peking. Pozdnejev gibt in Skizzen 41 den tibetischen Ausdruck *dschabdang*, aber nur phonetisch in russischen Buchstaben, so daß wir damit nichts anfangen können. Vielleicht stellt dies eine Zusammensetzung von *skyabs* in der Bedeutung „Zustand, Lage“ (Lex. 84) dar oder „Modus, Methode, Manier“ (ebenda) und ferner von *dañ*, „der erste in bezug auf Zahl, Zeit oder Rang, Stand, Reihe“ (ebenda 616 sub *dañ po*). Diese Bänke der Durchschnitts-Lamen sind uns auch noch aus mongolischen Quellen unter dem Ausdruck *tabcang* oder *tebceng* bekannt, der aber wieder auf das tibetische Wort *t'ab ts'añ* zurückgehen muß, das nach Lex. 570 = *t'ab k'añ*. Küche (vgl. unsere Karte Nr. 21!) heißt. Diese Auslegung hat aber wiederum keinen Sinn. — 81) Diese Kissen, deren es verschiedene Arten gibt, heißen mong. *olbok*. — 82) Tib. *brgya*

byin, Lex. 340, wonach der Ausdruck nur ein Beiwort der Gottheit ist: one who has performed hundred yajña (sacrifices); mong. *xormusta* (*tengri*), die gute Gottheit der Avesta-Religion, Ormuzda, deren Namen über die Uiguren (F. W. K. Müller, Uigurica III, z. B. S. 27: *xormusta*; Baradijn, Neue mong. Fibel, S. 31) zu den Mongolen wanderte und hier für den vom Lamaismus übernommenen Indra erhalten mußte. Im chinesisch-buddhistischen Pantheon heißt Indra *Ti schi*, im japanischen *Shaku*. — 83) Lex. 655: *dril bu*, im Sanskrit: *ghaṇṭā*, mong. *xongxa* oder *xongxo*. Abbildungen von Vajra und Drilbu siehe in Filchner, Das Kloster Kumbum, Tafel Nr. 34 bei S. 74. Zum Vajra wolle man noch *rdo rje* und die Zusammensetzungen damit in Lex. 703—707 vergleichen. Vajra und Glocke sind auch in einigen Sekten des japanischen Buddhismus Kultrequisiten, Japan. Pantheon, Heft V, Bl. 12 Vorders.; der Vajra heißt dort *kine*. „Stößel“; auch in der Hand einiger, allerdings sehr weniger Gestalten des japanischen Pantheons kommt er vor. — 84) Skr. *akṣamālā*, tib. *p'reñ ba*, Lex. 844, mong. *erike*. Mit den Ausdrücken *p'reñ ba* bzw. *erike* sind die Titel vieler lamaistischer Werke und Traktate zusammengesetzt. Die Abbildung einer tibetischen Gebetsschnur in Filchner, Das Kloster Kumbum, S. 47. An einer im Japan. Pantheon, Heft V, Bl. 16 Rückss., abgebildeten Gebetsschnur können 64 gleich große Kügelchen gezählt werden, hinter dem 34. und letzten reiht sich je eine große, an denen wieder je zwei, in Quasten endigende Schnüre befestigt sind. Zwei dieser Schnüre sind leer, auf die beiden andern, an eine der beiden großen Kugeln gemeinsam geknüpften, sind zwanzig Kügelchen in vier Gruppen zu je fünf aufgereiht. Die Abbildung scheint ungenau zu sein. — 85) Tib. *señ gei k'ri*, Lex. 1275, Grünwedel, Myth. II, 52; mong. *arslan-tu tabcang* (Grünwedel, Myth. 241 sub *simhāsana*), Skizzen passim: *arsalang-tu tebceng*; *arsalan(g)* ist ins Mongolische über die Uiguren aus dem Persischen gelangt (Baradijn, Neue mong. Fibel, 31; F. W. K. Müller, Uigurica III, S. 72). — 86) Lex. 682 und 137. — 87) Lex. 682: properly the hall of congregation for members in a monastery, but is a term often loosely assigned and is applied even to the ordinary antechamber of a temple, was auch insofern zutrifft, als viele Tempel, wie wir noch bei der genauen Schilderung sehen werden, derart mit Kultobjekten angefüllt sind, daß sowieso für eine größere Anzahl Mönche kein Platz mehr vorhanden ist. Die Lehrversammlungen finden ja ohnehin immer im Vorhof statt, wo auch der Thron für den Dekan oder Fakultäts-Khambo steht. Siehe *ibid.* 'du k'an du 'du ba: to assemble in the congregation-hall. Mong. entspricht *xural*, kalm. *xural*, vom Verbum *xuraxu*: sich versammeln. — 88) Baradijn, Reise nach Labrang, S. 212; der Ausdruck selbst findet sich nicht als solcher im Lex.; vgl. dort *mgon pa*: 286 und 137. — 89) Mahākāla selbst heißt „der Große Schwarze“, was tib. *naḡ po č'en po* ist, aber in praxi selten vorkommt. Dagegen haben die Mongolen wieder die genaue Übersetzung des Sanskritausdrucks als *Yeke Xara*; *mgon po*, im Sanskrit *nātha*, ist vielmehr der Titel oder das Epitheton für mehrere Gestalten des Pantheons, deren das „Album der 300 Gottheiten“ von Oldenburg neun verschiedene namentlich anführt. Für Mahākāla, der sich auch noch in mehreren Formen manifestiert, paßt dieser Titel aber ganz besonders. — 90) Vgl. Lex. 1032 *ts'ogs k'an*: the hall of assembly or congregation. — 91) Unkrig, Aus den letzten Jahrzehnten des Lamaismus in Rußland, S. 16 des Separatdrucks in der Sammlung „Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus und verwandter Gebiete“ XX. — 92) Lex. 310, im Sanskrit *caturmahārāja*; auch der chinesische Buddhismus kennt diese vier Gestalten in den Vorhallen seiner Tempel. Im japanisch-buddhistischen O-tera, dem Tempel, stehen sie als *Shi tennō*, „die vier Himmelskönige“, selten an dieser Stelle; statt ihrer finden wir dort die *Ni-tennō*, die „zwei Himmelskönige“, *Taishaku* und *Bonten*, d. h. Indra und Brahma, bekannt als die *Ni-ō* (zwei Könige). „Die *Ni-ō* sind mit Verstand begabt und Beschützer des Buddhismus. Daß sie an den Toren der Tempel stehen, bedeutet: Bevor die Menschen zu *Butsu* (japanisch für Buddha) in den Tempel selbst eintreten, vernichten die *Ni-ō* mit ihrer Riesenkraft (sie sind auch als reine Athleten, ja geradezu Rowdies, dargestellt — vgl. das Bild in Grünwedel, Mythologie, XVI) den bösen Willen schlechter Menschen.“ Nach der Deutung eines japanisch-buddhistischen Priesters in „Verzeichnis der japanisch-buddhistischen Holzbildwerke in der Sammlung Ellon“ — Ethnologisches Notizblatt, Bd. II, Heft 2, Berlin 1901, S. 53. — Als „Welthüter“, im Sanskrit *lokapāla*, heißen die vier Herrscher tib. 'jig rten skyon bži, Lex. 455, 116. — 93) *Maharandza*



ist die durch irrtümliches Lesen verstümmelte und so in die Schrift übergegangene mongolische Wiedergabe des Sanskritwortes. — 94) Die tibetischen Ausdrücke stehen im Lex. an einer Stelle, S. 310, unter *rgyal č'en sde bži*. — Die um die mittlere Silbe gekürzte Form des tib. *nam* (*t'os*) *sras* findet sich in der Aussprache *Namsarai* sehr häufig als Name bei den Mongolen. — 95) Skr. *Kubera*, die Gottheit des Reichtums, vgl. Grünwedel, *Myth.*, S. 182, 183. Eine tibetische Darstellung des *nam t'os sras* im „Album“, Tafel 94, Nr. 281, die Abbildung einer japanischen Holzfigur in Grünwedel, a. a. O., S. 182. *Vaiśravaṇa* ist japanisch *Bishamon*. Die Juwelen speiende Ratte (skr. *vakula*, tib. *ne'u le*, Lex. 743: *ichneumon*, *Herpestes pharaonis* represented in Baltistan as a fabulous animal, cat-like and vomiting jewels, mong. *činoa xulu-ghuna*: die „Wolfs-Maus“) des „großen, goldfarbigen Gottes des Reichtums“, tib. *nam sras gser č'en*, Pander, *Pantheon*, S. 99, Nr. 263 (nicht im Lex.) und eines Apostels (Arhat) des Buddhismus, dem sie sogar den Namen, *Vakula*, tib. nach Pander *ba ku la*, gegeben hat; siehe *Pantheon*, S. 86, Nr. 201, wo auch die Abbildung. In dem bereits mehrfach zitierten Japan. *Pantheon* finden wir merkwürdigerweise keine Darstellungen der vier Welthüter. — 95 a) Der erste Ausdruck Lex. 1289 unter *srid pa*, ebenso *Bibl. Buddh.* XXII, 28, Note 5, und sachlicher gefaßt Lex. 191: the chart or cycle of existence; skr. auch *samsāracakra*, im Mong. neben der angeführten Form noch die Übersetzung *orčilang-un kürde*. Bei den chinesischen Buddhisten entspricht *liün houēi* (nach Couvreur, *Dictionnaire de la langue classique chinoise*, Ho kien fou 1904, S. 158), bei den japanischen, die ebensolche bildlichen Darstellungen haben, *rin e*. — 96) Die drei Wurzeln oder, wie die buddh. Terminologie sagt, „Gifte“, tib. *dug gsum ni*, Lex. 626, chin. (Couvreur) *sān tōu*, japan. *san doku* (Haas, *Amida Buddha*, S. 65; Lange, *Thesaurus Japonicus*, I, 49), mong. *ghurban xoor*, sind: Unwissenheit oder intellektuelle Inferiorität, skr. *moha*, tib. *gti mug*, mong. *mungxak*, dargestellt durch ein Schwein; Zorn, skr. *dveṣa*, tib. *že sdañ ba*, mong. *urin*, mit dem Symbol der Schlange — und die böse Begierde, skr. *rāga*, tib. *'dod č'ags*, mong. *tačiyangghui*, mit dem Bilde eines Huhns. — Vgl. *Anthropos*, Bd. XXIII, 1928, S. 482, sub *mungxak*. — 97) Böse Existenzformen sind Höllenwesen, Hungergeister (Pretas) und Tiere, gute dagegen Menschen, Titanen (Asura) und Götter. — 98) Eben die in der vorigen Note genannten. Für die Äquivalente vergleiche man Anm. 961. — 99) Eine Aufzählung der einzelnen Höllen hat Unkrig in seiner Besprechung von Grünwedel, *Die Teufel des Avesta und ihre Beziehungen zur Ikonographie des Buddhismus Zentralasiens*, im „*Anthropos*“, Bd. XXI, 1926, S. 1064/1065, gegeben. Dort sind die Sanskritausdrücke umschrieben, die in Tibetisch, Mongolisch und Chinesisch aber auch in den Originallegenden. Im folgenden Jahrgang der genannten Zeitschrift lieferte dazu von Zach eine Liste der mandschurischen Äquivalente. — 100) Tib. *gšin rje gšed*, nur als *gšin rje* im Lex. 1248, dagegen ebenda 1249 in zwei Sondermanifestationen als „schwarzer“ und „roter“ Herr des Todes, *gšin rje gšed nağ po* bzw. *dmar po*, die beide im „Album“ unter Nr. 71 (noch mit dem Zusatz *dgra*: feindlich, Lex. 277) und 72 abgebildet sind; mong. gewöhnlich *erlik xaghan* (Erlık Chān), „der wilde Herrscher“ oder *erlik tonilghan üiledükči*, „der Wilde, welcher die Erlösung tätigt, bewirkt“. — 101) Siehe Anm. 961, Nr. 2. — 102) Anm. 964; ferner in demselben, dort zitierten Traktat: „Was ist die Grundlage (für die Erlösung)? — Ein erhabener, kostbarer menschlicher Leib“ („*šitügen kemekü yaghun bui kemebesü kümün erdeni-in dededü beye buyu*“). Allen andern Wesensklassen, auch jenen, die in der Rangstufe höher wie die Menschen stehen, sind später oder früher bemerkbar werdende oder sich auswirkende Mängel zueigen, welche die Buddha-Partikel nicht zur Entfaltung kommen lassen. — 103) Die zwölf *Nidānas*, tib. *rten 'brel*, nach Lex. 537 kontrahiert aus *rten par 'brel bar 'gyur ba*, mong. *šitün barildulgha*, chin. (*shih erh*) *yin yen* und japan. (*jūni*) *in en*, sind ebenfalls in der Anm. 99 zitierten Besprechung im „*Anthropos*“, S. 1062/1063, aufgezählt. Die uigurischen Ausdrücke sind nach F. W. K. Müller, *Uigurica II*, S. 13/14 hinzugefügt. Auch Tsongkhapa hat sich eingehend mit dem Problem der *Nidānas* befaßt, wovon wir uns in seinem „Stufenweg zum Heil“ überzeugen können. Die „Geographie“ des Mindschul Chutuktu weiß S. 36 von einer im Lex. nicht erwähnten Örtlichkeit namens *rgya so* in Zentraltibet zu berichten, wo der Reformator eine Zeitlang ein Einsiedlerleben führte und unter der Inspiration einer Gottheit einen „Hymnus auf die *Nidānas*“, *rten 'brel bstod pa*, dichtete. Im Kandschur beschäftigen sich 7 kleine Traktate mit den *Nidānas*,

Beckh, Verzeichnis 172. — 104) Die sechs Sinnesorgane sind: Augen, Ohren, Nase, Zunge, Körper und Geist. — 105) Vgl. de Harlez, Vocabulaire bouddhique sanscrit-chinois, S. 20: Les 12 causes productrices (de l'existence). In der Fußnote dazu spricht de Harlez von 17 Momenten (sujets) — die restlichen fünf sind darin enthalten. Es gibt japanische bildliche Darstellungen des Bhavacakra, an deren Peripherie auch tatsächlich 17 Momente figurlich festgehalten werden. — 106) Die mongolische Bezeichnung für dieses Ungeheuer ist *mangghus*. — 107) Vergleiche dazu Lex. 180 sub *mk 'an slob*; der ganze Ausdruck nur in Bibl. Buddh. XXII, S. 95/96. — 108) Siehe Anm. 1053. — 109) Das Wort ist bereits oben im Text, S. 13 und Anm. 88, erklärt. — 110) Ebenda. — 111) Baradijn, Reise nach Labrang. Weder S. 213 noch der Bericht enthält eine Erklärung des Ausdrucks. Dundung ist — die Wiedergabe bei Baradijn in russischer Umschriftung laßt das bei unserer Transkription nicht erkennen — ein verdoppeltes *gduñ*, Lex. 660/661, ein ehrender Ausdruck für die Gebeine oder sonstigen Überreste eines Verstorbenen. Speziell ist a. a. O. noch *sku gduñ* erwähnt: the remains of a lama, or those of a king; also a tomb where in the remains of the dead are deposited, also in der vorliegenden Verdoppelung ein für mehrere Tote bestimmtes und sie aufnehmendes Mausoleum. Dazu vergleiche man noch das ebenda erwähnte *gduñ rten*: funeral pyramid containing relics, wobei auf das uns schon hinlänglich bekannte *mč 'od rten* verwiesen ist. — 112) Es sind das *dgā ldan*, *'bras spuñs* und *se ra*, als Vox memorialis heute in Tibet kurz Ssengbrägessum (Cybikov, Palomnik, S. 281) genannt; korrekt *se 'bras dge gsum*, nicht im Lex. — 113) *du kyi 'k'or lo*, Lex. 632; mong. *cak-un kürde*. — 114) Tib. *kye rdor* (für *rdo rje*), Lex. 40: name of a terrific Tantrik deity, oder *dgyes rdor* (Edelsteinmine, 25), vgl. *dgyes*, Lex. 276/277: *dgyes pa rdo rje*. — 115) Diese Landsmannschaften heißen Khamtsan, lit. *k'ams ts'an*, Lex. 142; unsere Definition hält sich an die Angaben von Cybikov; Sarat Chandra Das formuliert: this term is applied to the quarters in a monastery reserved for the accomodation of the monks of a particular section of people or of some special community or those coming from one particular locality. — 116) Von *t'ob pa*, Lex. 594, im Sinne von: to get, obtain, procure, receive, wodurch ja auch die Bestimmung des Gebäudes, *k'an*, für den vorliegenden Fall charakterisiert ist. — 117) Reise nach Labrang, 211. — 118) Korrekt höchstwahrscheinlich *sde yañs* = *k'yams*: court, court-yard, doch liegt auch andererseits angesichts der bei Baradijn, Reise 211, vorliegenden nur phonetischen Wiedergabe der Gedanken nahe, ob nicht auch eine Konfrontierung mit *bde*, Lex. 668: happiness, welfare, safety, prosperity etc. und *yañs pa*, ebenda 1128, wide, broad, also etwa „ausgedehnte Wohlfahrt“, möglich wäre, um so mehr, als ähnliche Benennungen für Ortschaften und Klöster in der lamaistischen Terminologie nicht ungewöhnlich sind. — 119) Als bestes Buch dürfte zu empfehlen sein die hier so oft zitierte „Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei“ von Albert Grünwedel, s. Z. Abteilungsdirektor am Berliner Museum für Völkerkunde, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1900. Die deutsche Ausgabe dieses Werkes ist heute schon ziemlich selten geworden. Häufiger begegnet man in Antiquariatskatalogen der französischen Übersetzung von Ivan Goldschmidt. Dann ist zu nennen: „Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu. Ein Beitrag zur Ikonographie des Lamaismus“ von Eugen Pander, Professor an der Universität Peking, herausgegeben und mit Inhaltsverzeichnissen versehen von Albert Grünwedel (Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde, I. Bd., 2./3. Heft, Berlin 1890). 1889 war von Pander, der für das Berliner Museum in China sehr reichhaltige Sammlungen angelegt hat, in der Zeitschrift für Ethnologie, Heft 2 des genannten Jahrgangs, erschienen: „Das lamaistische Pantheon.“ Grünwedel erweiterte und präzierte seine „Mythologie“ in zwei Heften der von der Russischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen „Bibliotheca Buddhica“, Nr. VI, „Beschreibung der buddhistischen Sammlung des Fürsten E. E. Uchtomskij“, eine sehr wertvolle Arbeit, die aber hier wegen des russischen Textes im ersten Heft — das zweite enthält nur die Abbildungen — vielen unverständlich bleiben dürfte. Leichter ist aus derselben Bibliotheca Buddhica Nr. V für den des Russischen nicht Kundigen zu handhaben: „Sammlung der 300 Gottheiten“ von S. Th. von Oldenburg. Es enthält ein zwei Seiten langes Vorwort in russischer Sprache, in dem das Verhältnis zur Ausgabe von Panders „Pantheon“ insofern erörtert wird, als dies „Album“, wie wir es hier in unsern Zitaten immer

nennen, auf dasselbe Original, nämlich auf das durch die Initiative des Tschangtscha Hutuktu herausgegebene, zurückgeht. Beide Ausgaben ergänzen sich. Die Pandersche enthält nur 190 aus einer schlechten xylographischen, chinesischen Vorlage abgezeichnete Darstellungen, dafür aber die chinesischen Beschriftungen der Gottheiten, Heiligen usw. Der Text hierzu enthält die Sanskritausdrücke und Transkriptionen der tibetischen und chinesischen Namen sowie die wertvollen Anmerkungen Grünwedels. Die Oldenburgische Ausgabe gibt alle 300 Darstellungen des Originals wieder. Sie sind nicht aus den Serien gerissen — was für Bestimmungen von Gottheiten usw. oft sehr wichtig ist —, in tadellosem Rotdruck mit tibetischen Unterschriften nach einer prächtigen Vorlage hergestellt und mit einem alphabetischen tibetischen Index von acht Seiten versehen. Daß auch die „Mythologie“ von Grünwedel prächtig und reichhaltig illustriert ist, braucht wohl nicht erst gesagt zu werden. — 120) Im Sanskrit *dākinī*, tib. *mk'ā 'gro ma*, Lex. 180, mong. *oktarghui-dur yabukči*: am Himmel wandelnd — 121) Skr. *iṣṭa*, tib. *yi dam* oder *yi dam lha*, Lex. 1133; zu ihnen gehören *Guhyasamāja*, *Cakrasaṃvara*, *Bhairava* und überhaupt alle höheren tantristischen Gottheiten. — 122) Skizzen 420. — 123) Z. B. Schmidt-Böhthlingk, Verzeichnis, Nr. 347: *sañs rgyas kyi mts'an lha stoñ bži brgya lha bču rtsa gsum pao*. „Die 5453 Namen Buddhas, Nr. 372—4: 'p'ags pa 'jam dpal gyi mts'an yañ dag par brjod pa: „Die Namen des ehrwürdigen Mañjuśrī in wahrhafter Weise vorgetragen“, Nr. 372—11: *rje btsun ma 'p'ags ma sgrol mai mts'an brgya rtsa brgyad pa*: „Die 108 Namen der göttlichen und ehrwürdigen Tārā.“ — 124) *ñag dbañ blo bzañ*, der sog. Londol Lama, *kloñ rdol bla ma*. — 125) *'jig rten las 'das ma 'das kyi bsrūn bsrūn rgya mts'oi mts'an t'o*. — 126) So Baradijn, Bibl. Buddh. XXII, S. 87, Anm. 2. — 127) Siehe das Bild in Labbé, Chez les Lamas de Sibérie. — 128) Lex. 1215: the casting, founding of metal, und ebenda 88 sub *sku*, aber auch 89: *blugs sku*: a cast image. — 129) Skizzen 44. — 130) A. a. O. 44, Lex. 90: image. — 131) Skizzen 44, in den Wörterbüchern Porträt, Bild. — 132) *šes rab rgya mts'o*. — 133) Der tibetische Titel in Bibl. Buddh. XXII, 07: *rje bdag ñid č'en po sogs kyi sku brñan 'gā žig gi lo rgyus čuñ zad brjod ma mñam par 'os pai gñam gyi p'reñ ba*. — 134) *mgon med zas sbyin*, Lex. 286. — 135) Vgl. Lex. 62; nach Baradijn: die posthumen Vermächtnisse des Königs *sroñ btsan sgam po*. — 136) *k'yab 'jug*, Lex. 157. — 137) Skr. *dharmakāya*, tib. *č'os sku*, Lex. 429, mong. *nom-un beye*. — 138) oder *Oḍiyana*, tib. *o rgyan* oder *u rgyan*, Lex. 1352. Von hier stammte auch Pasmaśambhava, der große Tantriker, der deshalb auch *o rgyan rin po č'e* genannt wird, ebenda. — 139) Skr. *sambhogakāya*, tib. *loñs sku* (Baradijn) oder *lonš spyod sku*, vgl. Lex. 1225, mong. *tegüs jirghalang-tu beye*. — 140) *nam snañ gañs čan mts'o rgya*, vgl. Lex. 761, Vairocana, der Name des Buddha Śākyamuni in seiner „seligen Gestalt“ in der Welt der Gotter, Akaniṣṭha. Khadub (*mk'as grub*) sagt in seiner „Übersicht der Tantras“ (*rgyud sde spyi nam*), daß in Übereinstimmung mit dem *Cāryatantra*-System die selige Gestalt des Buddha Śākyamuni als *nam snañ gañs č'en mts'o*, als „großes, alllichtes Schneemeer“ erscheine. Bibl. Buddh. XXII, S. 20, Anm. 3. — 141) Tib. *nor bu č'u šel*, Lex. 745 und 421, wörtlich: Wasser-Glas-Juwel. — 142) *dri za*, Lex. 653, Halbgottheiten, die aus einer besonders durch Gerüche ausgezeichneten Gegend, Gandhamādna, in den Himālaya-Bergen stammen sollen und sich nach dem Glauben der Tibeter als Insekten inkarnieren, die um Plätze mit starken Gerüchen, gleichviel welcher Art, herumschwärmen. — 143) *nirmāṇakāya*, tib. *sprul sku*, chin. *houā chēnn*, mong. *xubilghan-u beye*; dieser Begriff wird uns in dem Kapitel über die Tulkus oder Wiedergeburten noch besonders beschäftigen. — 144) Skr.; so auch in das Tibetische übergegangen, Lex. 1216. — 145) Die nicht festzustellende tibetische Wiedergabe wäre *lha skyoñ*, dagegen kommt bei Grünwedel, Weg nach Śambhala, 23b 3 und 24a 1 die im Lex. auch nicht zu findende Umschriftung *de ba pā la* vor. — 146) Der Name ist natürlich chinesisch, läßt sich aber nicht näher identifizieren. — 147) Die tibetische Originallegende in Bibl. Buddh. XXII, S. 21, Anm. 1, bietet *t'an t'e juñ* (im Lex. nicht nachzuweisen); nach einer von Baradijn ebendort angeführten Mitteilung von V. M. Aleksejev ist es wahrscheinlich der zweite Herrscher der T'ang-Dynastie, namens T'ai-Tsung, der von 627—650 regierte, was also mit der Periode Ssrongtsangampos zusammenfällt. — 148) *ra sa 'p'ul snañ*, Lex. 1161, wo auch die eben mitgeteilten Angaben zu finden sind. Vergleiche auch Grünwedel, Die Tempel von Lhasa, passim. — 149) *bal bžā k'ri btsun*, die nepalesische Königstochter, ist ohne das Epitheton *k'ri btsun* (bei

Baradijn irrtümlich *btsan*) (vgl. Lex. 1004) erwähnt in Lex. 868. — 150) *'od zer go č'a* (vgl. Lex. 1120), der erste Herrscher der Dynastie *Thākuri*, der in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts n. Chr. in Nepal regierte. — 151) *jo bo mi bskyod rdo rje*. — 152) *ra mo č'e*, Lex. 1160, wo auch von der in Rede stehenden Statue des *jo bo mi bskyod rdo rje*, die hier aber nicht genannt wird, die Rede ist. — 153) *sroñ btsan sgam po*, der „Religionskönig“, č'os *rgyal*, der 629—650 regierte. Siehe die tibetischen Abbildungen auf dem Umschlag und S. 47 der „Mythologie“ von Grünwedel. — 154) Z. B. die Darstellung des 3. Großlama von Taschilhunpo in „Weg nach Sambhala“, S. 3. — 155) Dazu gehören u. a.: das Messer, tib. *gri gug*, skr. *karṭṭikā*; die Wurfschlinge, *žags pa, pāša*; die Keule, *be čon, gadā*; das krumme Messer, č'u *gri*; das Schwert, *ral gri, asi*; das Beil, *dgra sta, parašu*; der Hammer, *t'o ba, mudgara*; der Haken, *lčags kyu*; eine andere Keule, *beñ*; eine eiserne Fessel, *lčags sgrog*; die Keule aus einem Kinderskelett, *dbyug pa*, und der Dreizack, *k'a tvaṃ rtse gsum, triśūla*. Nach Pander, Pantheon, S. 108 und 110, während S. 109 die Abbildungen dieser Marterwerkzeuge gegeben sind. — 156) Skr. *mālā*, Girlande, dasselbe wie tib. *'p'reñ ba*, mong. *erike*. — 157) Mongolisch nach Skizzen 47, *degedü amughulang-tu burxat* und *amughulang-tu burxat*; tibetisch: *ži bai nams can*. — 158) Lex. 648 mit Bezugnahme auf Grünwedel, Mythologie. Die Silbe *drag* bedeutet: heftig, Lex. 647, *gšed* läßt sich als alleinstehendes Wort nicht eruieren; es kommt häufig in Zusammensetzungen vor. — 159) Zuerst, soweit uns bekannt, durch Pallas in seinem klassischen Werk eingeführt. — 160) Die mongolischen Bezeichnungen sind hierfür nach Skizzen 51: 1. *üdsügürgeküi baidal-tan*, 2. *baghatur baidal-tan* und 3. *sürkei oder ghoo busu baidal-tan*. Tibetisch werden alle drei Gruppen unter der Bezeichnung *'k'ro bo* (vgl. Lex. 178: *k'ros pa*), skr. *krodha*, zusammengefaßt. — 161) Wird noch bei der Beschreibung der Tempel geschildert werden. — 162) Siehe z. B. das Bild des nackenden Asketen: „Un exemple de l'effet de 'Toumo“ neben S. 209 bei David-Neel, *Mystiques et magiciens du Thibet*. — 163) *k'a btags*, Lex. 123, wo auch einige Arten aufgezählt sind; daneben gibt es dafür nach einer Angabe von Baradijn in Bibl. Buddh. XXII, S. 78, Note 5, auch die Ausdrücke: *lha rdsas, lha dar* und *lha gos* (das erste: etwa „Götter-Material“, Lex. 1057 sub *rdasas*, das zweite: „Götter-Schärpe“, Lex. 620 sub *dar*, das dritte: „Götter-Kleid“, Lex. 231 sub *gos*). — 164) Sie sind nach Angaben des Khampo Lama Agvan Dordschi von Baradijn zusammengestellt und erörtert in Bibl. Buddh. XXII, S. 88—94. — 165) Lex. 69: the eight auspicious signs or emblems. — 166) Die hier erwähnten Bezeichnungen, wie auch in den nachstehenden Anmerkungen, immer in der Reihenfolge: Sanskrit, tibetisch, mongolisch; die bei den einzelnen Glückszeichen im Text gegebenen Erklärungen nach Skizzen 86/87. — *chattra, gdugs dkar* (das Pantheon hat eine Göttin *gdugs dkar mo*, Grünwedel, Myth. 95; vgl. Lex. 660), *caghan šikür*. — 167) *matsya, gser ña, altan jighasun*; der Jambū-Fluß durchströmt unser *Dvīpa*; er heißt mong. „Fluß der Seligkeit und des (religiösen) Vorteils“ — *tusa jirghalang-un ghol*. Den Darstellungen dieser Fische werden wir noch wiederholt bei den Deckendekorationen der Tempel begegnen. — 168) *šaṅkha, duñ dkar, caghan labai*. — 169) *padma, pad ma, caghan padma*. — 170) *kalāśa, bum pa, bumba* oder *xomxa*, schon oben bei der Beschreibung der Stūpas erwähnt. — 171) *nandīyāvarta, dpal be'u, üldsei utasun*. — 172) *dhvajā*, das bekannte *rgyal mts'an, ilaghuksan-u čimek* (oder *temdek*). — 173) *cakra, 'k'or lo, kürde*. — Über den Ursprung dieser acht Glückszeichen gibt es nach einer Angabe von Baradijn eine von dem gelehrten Lama Sarbain, einem uns zeitgenössischen Burjaten, mitgeteilte Legende: Als Buddha, der Meister, noch auf dem Wege war, die Heiligkeit zu erlangen, und von der Selbstvertiefung schrecklich mitgenommen war, brachte ihm Sujātā ein Milchgericht. Der Meister nahm die Gabe an und erblickte auf der Oberfläche der Milch den Widerschein der acht Objekte. Da erkannte er in ihnen Zeichen, die ihm bedeuteten, daß er dem Ziele, dem Gewinn endlosen Glücks, nahe sei.“ Bibl. Buddh. XXII, S. 70, Anm. 2. — 174) *dkon mč'og bstan pai sgron me*. — 175) Bibl. Buddh. XXII, S. 08: *bkra šis rdsas brgyad kyi rnam bšad bkra šis dgā ston*. — 176) Skr. *saptaratnāni*, tib. *rgyal srid sna bdun*, Lex. 314 nebst Aufzählung, mong. *dologhan erdeni*. — 177) Tib. *'k'or lo sgyur ba*, mongolisch umschrieben *cakrawarti* oder übersetzt *cak-un kürde ergigülükči*. — 178) Siehe Anm. 173. — 179) *cintāmaṇi, nor bu* oder *yod bžin nor bu, cintamani erdeni* (letzteres das über die Uiguren

zu den Mongolen gelangte Sanskritwort *ratna*). — 180) *stri, btsun mo, xatun*. — 181) *mantrin, blon po, tušimel*. — 182) *hastin, glañ po č'e, dsaghan*. — 183) *aśva, rta mč'og, degedü morin*; der tib. Ausdruck: Pferde-Kostbarkeit, der mong.: das erhabene Pferd. — 184) *senāpati, dmag dpon, cerik-ün noyan*. — 185) Mong. *cughuca* oder *cügüce* genannt. — 186) Skizzen 89: Zuerst brachte man ihnen Wasser zum Waschen der Füße, dann solches für das Gesicht. Unter und vor ihre Sitze wurden Blumen gestreut, Räucherwerk verbrannt und ihnen schließlich Speisen vorgesetzt. — 187) Und zwar im Anschluß an den unter den Lamaisten stark verbreiteten Text eines Opferhymnus unter dem Titel „Der König der Wunschgebete für die guten Handlungen“, im Skr. *āryabhadracāryapranidhānarāja*, tib. *ṣ'ags pa bzañ po spyod pai smon lam gyi rgyal po*, mong. *xutuktu sañ yabudal-un irügel-ün xaghan*. — 188) Tib. *mar me*, Lex. 954, mong. *yeke dsula*. — 189) Tib. *bdug spos*, vgl. Lex. 666. — 190) Bibl. Buddh. XXII, S. 90: Tib. der Reihe nach: *me loñ, gi lvañ, žo, dur ba, bil ba, duñ dkar, li k'ri* und *yuñs dkar*. — 191) Mong. *tabun küsel* oder *tabun čixula küseküi*. — 192) Lex. 593. — 193) Lex. 56, wo man auch die damit zusammengesetzten Ausdrücke vergleichen wolle. Auch das Mandschu-parang, dem wir bei der Beschreibung der Tempel oft begegnen werden, ist im Grunde genommen ein solches Maṇḍala, bei dem allmählich die auf der Scheibe nur angedeuteten Weltsphären zum Palast entwickelt wurden. — 194) Die kostbareren Maṇḍalas zeigen außer den Darstellungen der vier Hauptkontinente auch noch solche der Inseln, die zwischen ersteren im Meere liegend angenommen werden. Solch ein Maṇḍala heißt *gliñ bži gliñ p'ran brgyad*: die vier Kontinente und die acht kleinen Kontinente.

## Anmerkungen zu Kapitel II.

195) *gser k'añ č'en mo*, Lex. 1310; *gser k'añ* für sich allein ist auch der Name eines Damonen, a. a. O. — 196) *gser sdoñ č'en mo*; *sdoñ* ist eigentlich nur der Stamm eines Baumes, steht hier also als pars pro toto: Lex. 720 *sdoñ po*; Palomnik; S. 25. — 197) Filchner, Kumbum, S. 48. — 198) Skr. *siṃhadvani*, Huth, B. M. I, 176, Note 5: tib. *señ gei ña ro*; *señ ge* ist der Löwe, den Tibetern nur mythologisch bekannt: Lex. 1274; *ña ro*, Lex. 346: a loud, deep voice; *señ ge* kommt als Bestandteil vieler Namen vor. — 199) L. R. II, S. XV; *rin č'en brtson 'grus rgya mts'o*, Lex. 1183, 1016, 306; er war ein Lama, der sich den religiösen Betrachtungen eifrig widmete. — 200) Palomnik, S. 25. — 201) Der tibetische Ausdruck *byams pa mgon po* bedeutet eher: Maitreya, der Beschützer; das Wort „Erlöser“ ist hier nach Cybikov, Palomnik, 25, übernommen. — 202) *sku 'bum byams pa gliñ*; *sku*, Lex. 88, Leib, dann aber auch als Abkürzung für *sku 'bag*: Bild, Statue, a. a. O.: *'bum*: 100000, Lex. 920 (*sku 'bum*, a. a. O. 90, 920); *byams pa*, Maitreya, Pāli: Metteyya von *maitrī*, Pāli: *mettā*, selbstlose Liebe, Nächstenliebe, caritas; eine der höchsten buddhistischen Tugenden, die uns sowohl unter den *pāramitās* als auch den sog. „Vier Unermeßlichen“ (*brahmavihāra-bhāvanā*), den „Kontemplationen des Lebens in Gott“, begegnet (Olcott-Seidenstücker, S. 256, 240) begegnet. (Die „Vier Unermeßlichen“, skr. *catvāryapramāṇāni*, tib. *ts'ad med bži*, vgl. Lex. 1023, mong. *dürben caklaši ügei*, sind mit den Äquivalenten in Sanskrit und Tibetisch: a) Mitleid, *karuṇā, sñiñ rje*, b) die eben genannte Liebe, *byams pa*, c) Freude, *muditā, dgā ba* und d) Ruhe, *upekṣā, tsañ sñoms*.) Lex. 885: kindness, love, affection; *gliñ*, skr. *dvīpa*, Welt, Kontinent, Land, Lex. 257, dann aber auch speziell, a. a. O. 258: a large monastery; a monastery isolated in its greatness and separate from other jurisdiction. — 203) Die Verwendung dieser gekreuzten Vajras als Ornament ist überall häufig. Der Sanskritausdruck ist *viśvavajra*, tib. *sna ts'ogs rdo rje*, Lex. 766, Grünwedel, Myth. 246, woraus die Mongolen, bei denen das Symbol heute auf einigen Briefmarken vorkommt, ein natsokdordschi (*nacokdorji*) gemacht haben. Auf den Darstellungen des Dhyānibuddha Amoghasiddha mit seiner Śakti (weiblichen Energie) in der sog. *yab yum*-Stellung hält letztere die gekreuzten Vajras (Grünwedel, Myth. 101), ebenso die Göttin *Uṣṇiṣavijayā*, tib. *gtsug tor nam par rgyal ma*, Lex. 1001; Grünwedel, a. a. O. 151, vor der Brust; besser erkenntlich im „Album“, Tafel 55,

Nr. 164. Das Sitzen mit untergeschlagenen Beinen in der Buddha-Haltung wird *rdo rjei skyil kruñ*, Lex. 706: mystical posture, the posture of sitting cross legged, mong. *dsabilaghat* oder *dsabiladsu saghuksan* genannt. — 204) Diese Handstellung findet sich, wenn wir uns recht erinnern, auf einigen Jataka-Darstellungen, den Illustrationen aus früheren Existenzen des Buddha Śākyamuni. — 205) *Mi-le* als Wiedergabe der beiden ersten Silben von Maitreya, *Fo* die erste Silbe von Buddha, früher „Bud“ gesprochen. — 206) Vgl. z. B. Beilage I: Die Namen und Darstellungen der 18 Lo han (Arhats) in Pokotilov, Der Wu t'ai Schan, seine Vergangenheit und Gegenwart, St. Petersburg 1893 (russ.), S. 140—142. — 207) Von ihrer Bestimmung und den Frömmigkeitsübungen, die auf diesen Planken vollzogen werden, ist im Text unseres Buches noch ausführlich die Rede. Hier sagen wir nur so viel, daß die Bezeichnung der Handlung auf die Bretter selbst übergegangen ist, denn Kiang-tschag, ein Wort, das wir in der Umgangssprache im Amdo-Gebiet antreffen, ist das schrifttibetische *rkyan p'yang*, Lex. 78: salutation by prostrating one's self on the ground with the hands and feet stretched out. Frau David-Neel gibt in „Mystiques et magiciens du Thibet“, S. 257, die zentraltibetische Aussprache durch *kyang tchags* wieder. — 208) Orthographisch: *nam bču dbañ ldan*. — 209) Der terminus technicus für das „Om mani padme hūm“, tib. *yig drug* oder *yi ge drug ma*, Lex. 1134, mong. *ṣirghughan üdsük*. — 210) Lex. 1207: *lan ts'a* oder *lan dsa*; Schriftproben siehe u. a. Grünwedel, Myth. 196, die Segenswunschformel „*Sarvamañgalam*“ und Forstmann, Himatschal, III, 112. — 211) Diese Darstellungen weisen eine gewisse Ähnlichkeit mit Denkmälern der babylonischen, ja sogar ägyptischen Kunst auf. Von vielen Archäologen wird die Ansicht einer Beeinflussung der zentralasiatischen Schöpfungen durch jene Vorderasiens vertreten. Andererseits können aber auch weltanschauliche, astronomische, astrologische und medizinische Anschauungen im Bereich des Lamaismus auf babylonischen, wenn nicht gar ägyptischen Einfluß über das Bindeglied Indien zurückgeführt werden. Zum mindesten zeigen sie überraschende Analogien. — 212) Vgl. Frau Alexandra David-Neel, Mystiques et magiciens du Thibet, S. 106—109: L'arbre miraculeux de Tsong-khapa, wo, nebenbei bemerkt, das Geburtsjahr des Reformators mit 1555 angegeben ist. Bei der sonst bewunderungswürdigen und jeder Kritik standhaltenden Genauigkeit dieser Forscherin erregt dieser Fehler Erstaunen. — 213) Palomnik, S. 26. Frau David-Neel sagt a. a. O. S. 108: «... un chörten-reliquaire, haut de douze à quinze mètres, se dresse au milieu d'un temple...» — 214) Skizzen 100; bezeichnend für den Lamaismus ist, daß das Tantra-System hier an erster Stelle figuriert. Wir hätten an dessen Stelle die Sūtra-Abteilung erwartet; es ergibt sich somit hier folgende Einteilung: a) *tantrapitaka*, tib. *rgyud sde snod*, mong. *tarni-in* oder *toktaghal-un aimak saba*; b) *vinayapitaka*, 'dul ba sde snod, *winai-in* oder *nomoghatxaxu-in aimak saba*, und *abhidharmapitaka*, *mñon č'os sde snod*, *ile nomlal-un* oder *ilerkei aimak saba*. Nicht recht im Einklang dazu will uns aber ein mongolisches Zitat stehen, das Pozdnejev a. a. O. ohne Übersetzung angibt und das lautet: *ghurban aimak saba bar ghuban aimak surtaghun inu nomoghotxaxu-in aimak saba bar šakšabat-i surxu*, *sudur-un aimak saba samadi-yi surxu*, *ilete-in aimak saba bar bilik-i surxu-lugha ghuban bolai*, d. h. „die drei Abteilungen enthalten die drei Lehr-Bestandteile: die Abteilung des Vinaya lehrt die moralischen Verpflichtungen, die Abteilung der Sūtras lehrt die Betrachtung (skr. *saṃādhi*), die Abteilung des Abhidharma lehrt die Weisheit — das sind im ganzen drei“. Wo bleibt da das an erster Stelle stehende Tantra-System? — 215) Die Bodhisattvas der geistlichen Betrachtung, die aus den Dhyānibuddhas als geistliche Söhne emanieren. Es sind die folgenden: a) *Samantabhadra*, tib. *kun tu bzañ po*, Lex. 25, mong. *xamugh-a sañ*, b) *Vajrapāṇi*, *p'yang na rdo rje*, Lex. 832, *wačir barikči*, c) *Ratnapāṇi*, *rin č'en p'yang* (Lex. 1183, 830), *erdeni barikči*, d) *Padmapāṇi*, tib. nur transkribiert: *padma pā ṇi*, Lex. 779, mong. ebenso: *badmabani* und e) *Viśvapāṇi*, *sna ts'ogs p'yang* (nicht nachzuweisen, rekonstruiert: Lex. 766, 832), mong. nicht identifiziert. Zur Sache vgl. Koeppen, Die Religion des Buddha, Bd. II, S. 27, wo vor allem hinsichtlich der Einführung der Lehre von den Dhyānibodhisattvas und ihres Kultus die Note 2 zu berücksichtigen ist. — 216) Cybikov, Palomnik, S. 27, Abb., und Filchner, Kumbum, S. 123, Abb., in beiden Fällen Rindenstücke; dazu in letzterem Buche die Abb. von Zweigen mit Blättern und Blüten, Tafel Nr. 23, 24, und ein Stamm, Tafel Nr. 10. — 217) Lex. 996: *tsan dan*; die Species *dkar po* (weiß) ist im Lex. nicht er-

wahnt, mong. heißt sie *caghan zandan* oder *candan*, skr. *candana*. — 218) Hübötter, Beiträge zur Kenntnis der chinesischen sowie tibetisch-mongolischen Pharmakologie, Berlin-Wien 1913, S. 67: *tsandan dkar po*, *caghan zandan*, *Santalum album* L. v. *Myrtifolium* Roxb.: „Heilt die durch Reizung entstandene Hitze der Lunge und des Herzens.“ Im mongolischen Text des „*Räsiyan-un jirüken*“, nach dem diese Stelle über die russische Übersetzung zitiert ist: *caghan zandan aghuški jirüken-ü ükdereksen xalaghun-i arilghayu*. Außer dem weißen gibt es auch noch einen roten und gelben Sandel, ersterer tib. *tsandan dmar po*, Lex. 996, mong. *ulaghan zandan*, *Pterocarpus santalinus* (?), der wie der weiße in der lamaistischen Heilkunde Verwendung findet (Hübötter, a. a. O.) und einen gelben, tib. *tsandan ser po*, Lex. a. a. O., mong. *šira zandan*, über den aber sonst nichts weiter bekannt ist. — 219) So an einer Stelle in Tsongkhapas „Stufenweg zum Heil“ als Opfergabe erwähnt; ebendort auch der Sandelbaum im Gleichnis. Anschließend sei erwähnt, daß der Kultus auch ein Officium kennt, dessen mongolischer Titel, erwähnt in Skizzen 141, 310, „*coktu zandan dsalbaril*“, „Das majestätische Sandel-Gebet“, lautet. — 220) Lex. 996. So der sog. „Große“ und „Kleine Dscho“ in Lhasa und eine Statue in Peking, die sich in einem Tempel befindet, den Kaiser K'ang-hsi im Jahre 1688 nebst einem Lama-Kloster erbauen ließ. — 221) Filchner, Kumbum, S. 104—111 seine eigenen Beobachtungen, die anderer Reisender: S. 111—127. Damit dürfte die uns bei Herausgabe des Buches — 1906 — erreichbare Literatur zur Sache erschöpft sein. — 222) Palomnik 27. — 223) *Möngkežuyeb*, in der Endung russifiziert aus dem mongolisch-kalmükischen *möngke*, ewig, und dem tib. *jo*, Herr. Sein Mönchsname war Lobsang Scharab, kalmükische Aussprache des tib. *blo bzañ šes rab*. Er wurde im Jahre 1846 geboren. — 224) Der kalmükische Titel dieser Reisebeschreibung, von der eine deutsche Übersetzung in Arbeit ist, lautet: „*bagha dörböt nutughai bāza bakšün töbödiin oron-du yabuksan töike*“, „Erzählung von der Reise des Bāsa Bakschi aus dem Gau von Klein-Dörböt ins Land von Tibet.“ A. M. Pozdnejev hat den kalmükischen Text mit einer russischen Übersetzung und wertvollen Anmerkungen 1897 zum XI. Internationalen Orientalisten-Kongreß herausgegeben. Das Buch ist heute eine große bibliographische Seltenheit. 1916 zahlte nach einer Mitteilung von Professor P. ein Engländer in Astrachan den Phantasiepreis von 300, damals noch annähernd vollwertigen Rubeln! — 225) A. a. O. 29, kalm. Text: „*tere bodi modon-du burxani dursün olan öbörön бүтүксен; altan önggötei üzüк čigi бүтүксен... sümein ghazā öödenei kirilece-dü; nige modon urghuksan bainai; tere modon-du; xočiulañ acan-du altan önggötei töböt üsügiit bainai; tere modoni бүчир xamtaghasuni tasuladak ügei; eberñ šaralāt unuksan caktuni abudak byigen*.“ — 226) Palomnik 29. — 227) Reisebeschreibung des Bāsa Bakschi, kalm. Text, S. 29: „*bide čigi mörgön zalbarin aršālaži kürteksen-dü, šaralaksan nabčün bolöt üzüк ügei*.“ — 228) *lčañ skya xutuktu* (oder letzteres tibetisch umschrieben *hwo t'og t'wo*); offizieller Titel der Wiedergeburt (Tulkus) des berühmten Lalitavajra, *rol pai rdo rje*, geboren zu *lčañ skya* in der Provinz Kham, der unter der Regierungsperiode K'ien lung der höchste Geistliche der lamaistischen Sektion der chinesischen Buddhisten in Peking wurde; Lex. 398; ein Porträt der letzten Wiedergeburt in Palomnik, S. 244. — 229) Siehe Anmerkung 27. Die hier im folgenden zitierte Stelle findet sich S. 52. — 230) ist tibetisch nicht festzustellen. — 231) Eine autochthone Gottheit, von der im Kapitel über die Tulkus eingehender die Rede ist. — 232) *rdor legs*; ist eine Abkürzung von *rdo rje legs pa*, Lex. 706, Grünwedel, Myth. 227, das Beiwort der Schutzgottheit Damschan, *dam čan*, „der das Gelübde beobachtet“, daher auch *dam čan rdo rje legs pa* genannt. Es handelt sich um eine von Padmasambhava eingeführte tantristische Gottheit, die unter der Regierung des jetzigen Dalai Lama der oberste Schutzgenius des Buddhismus in Tibet ist. — 233) *gži bdag*, Lex. 1080; ganz allgemein lokale Gottheiten, die unter Umständen über ganze Distrikte, einzelne Ortschaften und über Personen Krankheiten und Unglücksfälle verbreiten können. Ihnen scheinen mong. die *ghadsur-un edset*, wörtlich „Gebiet eines Ortes“, zu entsprechen. — 234) *bde mč'og*, Lex. 669, im Sanskrit *saṃvara*; er wird gewöhnlich mit drei Gesichtern und elf Armen dargestellt, auf Leichen daherschreitend und mit Marterwerkzeugen in den Händen; in dieser Form heißt er *dpal 'k'or lo sdom pa* und hält die *yum* umschlungen; siehe Album Nr. 63; ebendort Nr. 64: *dpal 'k'or lo č'en po*, gleichfalls von wildem Aussehen und mit der *yum*, und in milder Form Nr. 73: *bde mč'og dkar po*, der weiße



Demtschog. Der vorher erwähnte Tschangtscha Chutuktu in Peking gilt gleichfalls als Inkarnation eines der Aspekte dieser tantristischen Schutzgottheit. — 235) Diese Gleichstellung des Dschamgon mit Mañjuśrī nach Cybikov. Dschamgon, *'jam mgon*, Lex. 453, ist hier als Kürzung von *'jam mgon č'os kyi rgyal po* zu fassen, das in Tibet als Ehrentitel für Tsongkhapa gilt; a. a. O. — 236) Palomnik 25. — 237) Siehe z. B. die Abb. S. 583 in der amerikanischen Monatsschrift „The National Geographic Magazine“, November 1928, zum Artikel von Joseph F. Rock „Life among the Lamas of Choni“. — 238) Vgl. auch Unkrig, Schrift- und Buchwesen der Mongolen, in „Der Erdball“, Jhrg. 2 (1928), Heft 8 und 9, wo auch die Abb. einer lamaistischen Tempelbibliothek. — 239) Diese Prozessionen sind unsers Wissens bisher außer von Pozdnejev in Skizzen noch nirgends geschildert worden. Bei ihnen wird die Statue des Maitreya auf den Wagen gehoben und vor diesen ein grün angestrichenes, auf einem Unterbau mit Rollen stehendes, aus Holz oder Pappmasse hergestelltes Pferd gespannt; das ganze Gefährt wird von den Mönchen unter Musikbegleitung in lang andauernder Prozession um den Klosterkomplex herumgezogen. An vier durch die Haupthimmelsrichtungen bestimmten Stellen werden dabei Offizien zu Ehren des Messias der buddhistischen Lehre abgehalten. Bei dieser Prozession werden auch die „Fünf religiösen Werke Maitreyas“, tib. *byams č'os sde lña*, mit herumgeführt, die im Tandschur enthalten sind und ein Kompendium des gesamten Mahāyāna-Systems bilden. Ihre Titel sind: a) *abhisamayālaṃkāra*, tib. *rgyan 'jug gñis*, den verborgenen Sinn der Lehre von den transzendenten Tugenden in acht Kapiteln (*prajñāpāramitā*) behandelnd; b) *sūtrālaṃkāra*, tib. *rgyan mdo* (?), in 21 Kapiteln den Inhalt aller Mahāyānasūtras erörternd; c) *uttaratantra*, tib. *bla mai rgyud*, in 5 Kapiteln über das Dasein Buddhas und die göttliche Natur der lebenden Wesen; d) *dharmaḍharmatāvibhaṅga* (eine kleine Abhandlung ohne Kapiteileinteilung) und e) *madhyānta-vibhaṅga* in 5 Kapiteln; die beiden letzteren Schriften behandeln die idealistische Philosophie der *vijñānavādin*. Diese Angaben über die „Fünf Bücher Maitreyas“ nach Bibl. Buddh. XXII, S. 51, Note 6. — 240) Palomnik 26. — 241) Diese Angabe ist unter Vorbehalt insofern gemacht, als bei den Figuren eine Identifikation mit einer bestimmten Spezies einfach unmöglich ist. Am nächsten liegt noch, wie wir nachträglich bemerken, der Gedanke an Papageien, denen wir in der lamaistischen Literatur öfters begegnen (vgl. Edelsteinmine 33); sie gehören auch zu den Vögeln, welche in der Heilkunde eine Rolle spielen. In einer einschlägigen, tibetisch-mongolischen Handschrift finden wir bei einer farbigen Darstellung *ni tso* notiert, was ein Schreibfehler statt *ne tso* ist und „Papagei“ bedeutet, Lex. 743; das mongolische Äquivalent ist *toti*, muß aber natürlich Fremdwort sein; in der oben zitierten „Geographie Tibets“ steht S. 86 *bya zer mo*, von Vasiljev mit „Plapper-Vogel“ wiedergegeben; dieser Sinn ergibt sich ja auch ohne Schwierigkeit bei Auflösung in *bya*, Lex. 880, und *zer ba*, a. a. O. 1097. — 242) Das sind Miniatur-Opfer von sehr verschiedenen, durch die Gottheiten, denen sie dargebracht werden, bedingter Zusammensetzung. Wir werden noch einige ausführlicher schildern; skr. *bali* — als *balin* und *baling* auch ins Mongolische übergegangen —, tib. *gtor ma*; zur Sache siehe Lex. 527/528. — 243) Bisweilen findet man das Maṇḍala auch in einer Art Tabernakel untergebracht. Es sind das meist reich geschnitzte, lackierte und vergoldete Schränke von viereckigem oder prismatischem Grundriß. Sie haben Glasscheiben als Wände und sind oft von einem Dachaufbau in chinesischer Bauweise gekrönt. Ein solcher Maṇḍala-Schrein mit vier Glaswänden und einem einfachen Dach ist abgebildet in der Arbeit von P. Ernest van Obbergen, *Deux illustres Pagodes Impériales de Jehol* (Zeitschrift „Anthropos“, Jhrg. VI, S. 594—601), letzte Tafel, rechtes Bild: Potala. Intérieur du temple principal, auf der linken Seite. — 244) Die wichtigsten Angaben über dies kultische Gerät und seinen Gebrauch findet der Leser am Schluß des ersten Kapitels. — 245) Bei mehreren Riten, besonders solchen, die im Interesse von Privatpersonen und auf deren Veranlassung hin vollzogen werden, wirft der amtierende Lama von diesen Getreidekörnern eine Handvoll in die Luft. Die geweihten Körner werden von den Gläubigen gesammelt. In andern Fällen liegt bei solchen Offizien das Getreide nicht auf einer Maṇḍala-Scheibe, sondern auf einem gewöhnlichen Teller. Ihm entnimmt der Lama eine bestimmte Menge und verteilt sie in die Hände der Andächtigen. Nach einer Notiz von Frau A. D. Kornakov in „Visit au Khoubilgan-Bakschi Doltzoune-Gygen“ (St. Petersburg 1905, russ. mit franz. Untertitel), S. 65, „steigt in diesem Moment die



Gnade (der Götter) auf die bittenden Hände hernieder“. Der Gebrauch des Auswerfens von Getreidekörnern im Lamaismus geht auf Indien zurück. Ihm liegt der Gedanke zugrunde, den Wunsch der Fruchtbarkeit und weiterhin des Gelingens irgendeines Unternehmens zum Ausdruck bringen zu wollen. So findet sich diese Sitte bei Eheschließungszeremonien und ist dabei durchaus nicht nur auf den indischen Kulturkreis beschränkt. Auch in der orthodoxen Kirche Griechenlands ist es heute noch üblich, das Brautpaar in der Kirche mit Getreidekörnern zu bewerfen, an deren Stelle in den Städten Konfekt gebraucht wird. In kleineren jüdischen Gemeinden pflegen am sog. „Schlußfest“ (hebräisch: *š'mini 'aceret*), mit dem die Laubhüttenfeiertage ihr Ende haben (in unserm Oktober), die Frauen von den Emporen der Synagoge herab die Prozession der Gemeindealtesten mit dem Rabbiner und Kantor, welche die Gesetzesrollen tragen, mit Erdnüssen, Mandeln, Datteln und Konfekt zu bewerfen. Diese Süßigkeiten sind für die Kinder bestimmt, die, mit kleinen Fahnen in den Händen, sich der Prozession anschließen, die nach altem Ritus dreimal unter besonderen Gesängen durch die Gänge des Tempels zieht. — 246) Pulo ist der von den tibetischen Frauen aus Schafwolle gewebte, ungefähr zwei Handspannen breite Stoff. Meist hat er rotbraune Farbe (Filchner, *Om mani padme hum*, S. 87, Note). — 247) Beim Hineintragen der später zur Verbrennung bestimmten Tormas in den Tempel, ebenso wie beim Transport dieser großen Opferkuchen nach dem Scheiterhaufen außerhalb der Klostermauern legen die betreffenden Lamen — es sind ihrer stets zwei — um Mund und Nase meist ein feines, aus Haaren hergestelltes netzartiges Gewebe. In diesem Falle hat aber das Netz nicht den Zweck, das Opfer gegen den Atem der Mönche zu schützen, sondern — umgekehrt — soll dadurch verhindert werden, daß die Ausdünstungen und der Geruch des Torma, in das ja die bösen Geister gebannt sind, von den Trägern des Opfers eingeatmet werden könnten. Diese Netze heißen bei den Mongolen *xalxabči*, wörtlich „Pfortenverschluß“ (Skizzen 327). In meiner Schilderung des Festes der Wasserweihe in Dsundja (*Om mani padme hum*, S. 137—141) habe ich sie „Mundschutzbinden“ genannt. — 248) In Umschriftung der chinesischen Zeichen: „*ch'üang fa chiao fan*“; die Übersetzung verdanken wir der Liebenswürdigkeit von Herrn Dr. J. Heffer, jetzt an der Universität Peking. — 249) Skizzen 101, wo sie als Tschimä-Purmä, leider nur in Umschriftung, bezeichnet sind, aber nach der dortigen Angabe nicht aus Khadaks, sondern „aus elf langlichen und verschiedenfarbigen Beuteln bestehen, die zusammengenäht werden“. „Sie sind mit wohlriechenden Kräutern gefüllt und bilden in ihrer Zusammensetzung einen Ball.“ — 250) Skizzen 99; hiernach tib. *bla bri*, dessen zweiter Bestandteil sich aber an Hand des Lex. nicht erklären läßt, ohne zu Phantastereien seine Zuflucht zu nehmen; sonst noch *läri* gesprochen; mong. *labari*: im Wörterbuch von Bimbajev, S. 107, „Baldachin, überhängender Schirm“. — 251) So trägt z. B. der berühmte Tempel mit der Riesenstatue des Maitreya in Labrang über seinem Eingang in goldenen tibetischen und mongolischen Lettern die Inschrift „Goldener Bau, Stätte des freudigen Daseins“ (tib. *gser k'an ts'e dgā gliñ*, mong. *öldsei bayasxulang-tu süme*, wobei im mongolischen Titel der Ausdruck für das tib. *gser*, „Gold, golden“, aber fehlt).

### Anmerkungen zu Kapitel III.

252) Palomnik 26; David-Neel, *Mystiques etc.*, S. 109: «En face du temple se trouve un rejeton de l'arbre miraculeux.» — 253) Lex. 702, 438. — 254) Siehe Kap. X, S. 166; den zweifellos tibetischen Ausdruck Bumkhang können wir nur nach dem Mongolisch-Russisch-Französischen Wörterbuch von Kovalevskij, S. 1225, kontrollieren, wo wir notiert finden: *bungxang*, *bunxang*, *bumxan* = „tombeau, sépulture, monument sépulcral; chapelle, oratoire“, alles Begriffe, die den Gegenstand nicht richtig treffen; der ebendort gegebene tib. Ausdruck *'bum k'an* ist im Lex. als solcher nicht zu finden, weder unter *'bum* noch unter *k'an*; vielleicht ist *bum k'an* dafür zu setzen, dessen erster Bestandteil in Anlehnung an *bum pa*, S. 874, einigen

Sinn gibt. Das Ganze bedeutet dann wörtlich ein gefäßförmiges oder überhaupt als Behälter dienendes Bauwerk. — 255) Skizzen 35: in mongolischer Umschriftung *ši dse*. — 256) Von 1573 bis 1620 unserer Ära. — 257) *byams pa mgon po*, Lex. 885, 286. — 258) Palomnik 25. — 259) Z. B. *sa smug*, Lex. 1259: dark red earth used in medicine. — 260) Bibl. Buddh. XXII, S. 57, Note 7, genannt *rje bzad 'p'el ma* oder *rje bzad 'p'ar ma*, Lex. 463, 1084, 849 bzw. 848; der Überlieferung nach lächelte diese Statue eines Tages und erhob sich in die Lüfte, woher sie auch die entsprechenden Beinamen „die Lächelnde“ (*'p'el ba*) oder „sich Emporhebende“ (*'p'ar ba*) erhielt. — 261) *jo k'añ*, Lex. 450 (= *jo bo*), 137. — 262) Siehe Anm. 201. — 263) Hier tragen wir zu Anm. 203 noch nach, daß diese Pose im Sanskrit *vajraprayaṅka* genannt wird und demgemäß im Mongolischen auch *wačir* oder *očir dsabilaghat*; tib. auch noch *t'ub bžugs*, Lex. 886. — 264) Tib. *byams bžugs*, Lex. 886, mong. *santailaksan mǎdari*. — 265) Siehe das Portrat des Lamas Mikulinov in Grünwedel, Myth., S. 113, und die Tafel in Skizzen. — 266) Korrekt *čod pan*, Lex. 385. — 267) In der „Neuen mongolischen Fibel“ von B. Baradjn, S. 32, ist Titim, das griechische *τίτιμα*, bereits unter den Worten genannt, die aus den europäischen Sprachen stammen. Bei den Mongolen wird überdies mit *titim* in der Schrift das Zackchen oder Krönchen bezeichnet, welches bei Wörtern, die mit einem Vokal — außer e — beginnen, diesem vorausgeht. — 268) Die fünf Dhyānibuddhas sind: a) skr. *Vairocana*, tib. *nam par snañ mdsad*, mong. *biruzana* oder *maši geigülün dsokiyakči*, japan. *Dai-nichi*; b) *Amitābha*, 'od *dpag med*, *amida* oder *caḷaši ügei gereltü*, *Amida*; c) *Akṣobhya*, *mi bskyod pa*, *akšobi* oder *ülü kūdulekči*; d) *Ratnasambhava*, *rin po č'e 'byuñ* oder *rin č'en 'byuñ ldan*, *erdeni-in oron*, und e) *Amoghasiddha*, *don grub* oder *don yod grub pa*. — 269) L. R. II, S. XXXVII. — 270) *rje rin po č'e*, Lex. 464; sein wirklicher Name war *rgyal ba blo bzañ grags pa*, Lex. a. a. O., sein „Geheim-Name“ (Huth, B. M. I, S. 113, II, S. 177), *gsaṇ mts'an*, Lex. 1303, 1036. — *don yod rdo rje*. — 271) Vollständig: *mk'as grub dge legs dpal bzañ*, Lex. 183; geb. 1384; seine gesammelten Werke unter dem Titel „*mk'as grub rjei gsuñ 'bum*“, unter denen sich auch eine Biographie seines Meisters Tsongkhapa befindet, umfassen in der Ausgabe von Lhasa zwölf Bände mit zusammen 5889 Blatt. — 272) Ebenfalls ein Schüler Tsongkhas; er lebte von 1364—1432; sein voller Name ist *rgyal ts'ab dar ma rin č'en*, Huth, B. M. I, S. 118, Lex. 621 unter *dar ma rin č'en*. — 273) Von den Beziehungen des Reformators zu Mañjuśrī wird in der Biographie des ersteren die Rede sein; hier sei noch daran erinnert, daß Tsongkhapa jetzt im Tuṣita-Himmel als 'jam dpal sñiñ po, skr. *Mañjuśrīgarbha*, „Herz des Mañjuśrī“, weilt; Huth, B. M. II, S. 185, Lex. 454. — 274) Uns nur nach mongolischen Quellen als „*bilik-ün mese*“ bekannt; doch hat auch *Mañjuḥṣa*, eine andere Manifestation Mañjuśrīs, direkt das Beiwort *raḷ gri čan*, Lex. 1170, „Schwertträger“. — 275) Mong. *bilik-ün nom*. Deutlich erkennbar sind diese beiden charakteristischen Mañjuśrī-Attribute an der Figur Tsongkhas, abgebildet in meinem Buche „Kumbum“, Tafel Nr. 6, bei S. 40. — 276) *č'os kyī 'k'or lo p'yag rgya*, Lex. 429, 831; eine Aufzählung dieser mystischen Handstellungen mit ihren Sanskritbezeichnungen und den unterscheidenden Gesten findet sich in Grünwedels Myth., S. 202, Anmkg. 22. Die Mongolen gebrauchen für *mudrā* die Umschriftung *motora*. Im japanischen Buddhismus sind diese mystischen Fingerstellungen in der Shingon-Sekte zu Hause, die überhaupt in Lehre und Leben am meisten dem Lamaismus ähnelt; siehe Haas, Amida Buddha, unsere Zuflucht, S. 136; Hackmann, Der Buddhismus in China, Korea und Japan, Tübingen 1906, S. 72. — 277) Siehe Anm. 238. — 278) Nach Skizzen 92, tib. *mar me*, mong. *yeke dsula* („große Leuchte“, also keine Übersetzung des tib. Ausdrucks, dem *mar*, „Butter“, zugrunde liegt); vgl. Lex. 954 = *sgron me*, im Sanskrit *dīpa*. — 279) Anm. 84. — 280) *jo bo k'añ*, Lex. 450, 137; Palomnik 29. — 281) Die Kathedrale wird deshalb, wie auch das ganze umliegende Quartal, einfach als Dschorinpotsche, *jo rin po č'e*, „großer, kostbarer Dscho“, bezeichnet; Palomnik 93, a. a. O. 99 auch ein sehr schönes Bild der Statue. — 282) So nach Palomnik 93 bei den Mongolen; aus Skizzen 45 ist ein mong. Buchtitel „*lhasa-in müngke dsu-in oron*“, „Die Stätte des ewigen Dscho von Lhasa“ bekannt; es handelt sich also um einen Führer für Pilger, *dkar č'ag*. — 283) Palomnik 29. — 284) Siehe Filchner, Kumbum, Abb., S. 84, 104 und die Tafeln Nr. 5, 31, 32, 33 und 36. — 285) *'k'or lo*, Lex. 191. — 286) Steiner, Das Gebetsrad im japanischen Buddhismus, in Mitteilungen

der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Bd. XII; Haas, Der Buddhismus der Japaner (in Hinnebergs „Die Kultur der Gegenwart“ — „Die orientalischen Religionen“), S. 240; Hackmann, a. a. O. (hier Anm. 276), S. 59; ferner K. Boeck, Gebetsmaschinen, in „Gartenlaube“, Jhrg. 1909, S. 715—719, wo auch solch ein japanisches Gebetsrad, durch einen Priester bedient, abgebildet ist. — 287) Forstmann, Himatschal, S. 117—119. — 288) Tib. *ts'ogs gsog pa* (ein Pleonasmus, da beide Bestandteile „sammeln“ bedeuten), Lex. 1032, mong. *buyan-i čighulghaxu* (*buyan* ist der modifizierte Sanskritausdruck *puṇya*); daneben sind tibetisch für „Tugendansammlung“ noch Zusammensetzungen mit *dge ba*, Lex. 268, und *bsod nams*, Lex. 1321, gebräuchlich (vgl. den Namen des 3. Dalai Lama: *bsod nams rgya mts'o*, 1543—1586, wie überhaupt der Begriff — skr. auch *kalyāṇa* — häufig in Namen vorkommt): siehe Huth, Die Inschriften von Tsaghan Baišin, Leipzig 1894, S. 25, unter 13. — 289) Schmidt-Böhlingk, Verzeichnis Nr. 404: *ma nū 'k'or loi bskor bai p'an yon*. — 290) Siehe oben, Anm. 209. — 291) *ma ni 'k'or lo und ma ni č'os 'k'or*, Lex. 948. — 292) Siehe Kap. I, S. 14; die acht heißen Höllen sind übrigens tibetisch auch zusammengestellt in Lex. 1018, die im „Anthropos“, a. a. O., gegebenen zehn kalten im Lex. 241 und 983 auf acht reduziert, aber selbst nicht aufgezählt; dagegen finden wir an letzter Stelle die sog. Zwischenhöllen genannt. — 293) L. R. II, S. XXVII; ebenso soll Tsongkhapa die Vergoldung und Bekleidung der bis zu seinem Durchgreifen stets nackten Statuen eingeführt haben. — 294) Pāli: *Sāriputto* (sein eigentlicher Name war *Upatisso*), tib. *sa rii bu*, Lex. 1229, mong. *šaribodari* (Bimbajev, S. 130); er hatte nach Vasiljev, III, S. 8, Anm. 3, 80000 Schüler und ist unzertrennlich unter der Bezeichnung des „ausgezeichneten oder edlen Paares“, *zuñ mč'og*, Lex. 1095, Grünwedel, Myth. 224, Vasiljev, 8, von *Maudgalyāyana*. — 295) *Maudgalyāyana*, Pāli *Moggallāno*, tib. *mou dgal gyi bu*, Lex. 977, mong. *motgalwani*, *motgal-un kübegün* (Sohn des Maudgalla), *molon toin* (der Mönch Molon aus fürstlichem Stamme) und schließlich *ebür-ece türüksen* (der aus dem Busen Geborene); er hatte 70000 Schüler und starb, wie sein Genosse Śāriputra, vor Buddha; sein früherer tibetischer Name lautete *pañ nas skyes*, Lex. 778, 750, III (977), woraus sich auch das mong. *ebür-ece türüksen* erklärt. *Maudgalyāyana's* Biographie ist bei den Lamaisten ein sehr beliebtes Buch, das den mongolischen Titel „*molon toin-u toghoji*“ trägt. Noch größerer Popularität erfreut sich unter ihnen ein umfangreiches Werk von 27 Kapiteln, „Das Sūtra, wie der ehrwürdige Molon Toin seiner Mutter Dank abstattete“ (*xutuktu molon toin eke-dür-iyen ači xarighuluksan sudur*). In ihm wird berichtet, wie er nach mannigfachen Irrfahrten in den Reichen der Höllen schließlich seine Mutter erlöste. Auch in Tsongkhapas „Stufenweg zum Heil“ werden aus diesem Buche mehrere Partien im Auszug mitgeteilt. Das japanische Äquivalent ist *Mokuren*. — 296) In dieser vierarmigen Gestaltung tib. *spyān ras gzigs p'yag bži pa*; eine Abb. in Album, Nr. 89. — 297) *spyān ras gzigs*, Lex. 806, mit dem Zusatz *byañ č'ub sems dpā* (Lex. 1278 unter *sems dpā*) als Dhyānibodhisattva bezeichnet. — 298) Verderbt aus skr. *ārya-pāla*. — 299) Die erste Hälfte des Ausdrucks ist Wiedergabe des chin. *Kuan-she-yin* (sonst verkürzt zu *Kuan-yin*), de Harlez, Vocabulaire etc., 18, wo es weiter heißt: „divinité chinoise identifiée avec Avalokiteśvara à cause de la ressemblance de nom produite par une fausse étymologie; au lieu de Avalokiteśvara, Souverain qui regarde en bas (wie es auch im mongolischen Äquivalent liegt) (avec miséricorde), on a lu ou voulu lire avalokasvara. Qui observe les voix, les prières du monde.“ Dieselbe Beobachtung hatte schon vorher — 1890 — Pander gemacht, Pantheon, S. 7, Nr. 147. — 300) *nidü-ber üdsekči*, z. B. Grünwedel, Myth. 236. — 301) Siehe Anm. 1053. — 302) Die Legende ist kurz erzählt bei Grünwedel, Myth. 136. — 303) Anm. 299. — 304) Hackmann, Der Buddhismus in China, Korea und Japan, S. 10. — 305) Gemeint sind natürlich Darstellungen des Avalokiteśvara; das Album kennt nur vier: Nr. 147 *spyān ras gzigs*, 89 den schon erwähnten vierarmigen, 94 *spyān ras gzigs señ ge sgra*, den „Löwenstimmigen“, und *spyān ras gzigs gsañ grub* (Lex. 1302, 247), den „Geheimnisvollen“, vgl. Pander, Pantheon, Nr. 75. Daneben hat die Gottheit auch ihre „108“ Namen, von denen sieben im Lex. 806 selbst erwähnt, die übrigen stehen im „*Ārya-Avalokiteśvarasya nāma-aṣṭaśataka*“, tib. *'p'ags pa spyān ras gzigs dbaṅ p'yug gi mts'an brgya rtsa brgyad pa* (Beckh, Verzeichnis, *rgyud*, Bd. 15, Bl. 217—220, ebenso Bd. 17, Bl. 56—57, und Bd. 23, Bl. 288—291), während zwei weitere

kleine Schriften, a. a. O. Bd. 17, Bl. 13—14, und Bd. 23, Bl. 322—323, die Bannformeln enthalten. Im Lex. 806 scheinen die Titel für die vorerwähnten Namen- und Dhāraṇī-Register zusammengezogen zu sein: *spyān ras gziḡs kyi mts'an brgya rtsa brgyad gzuṇs sṇaḡs daṇ bḥas pa*; dieser Titel läßt sich bei Beckh nicht finden, doch entspricht ihm wohl S. 118, 36 (Bl. 190 bis 193). — **306**) Diese beiden Gruppen sind in dem bereits mehrfach erwähnten Japan. Pantheon, Heft II, vertreten. — **307**) Vorläufiger Führer durch das (Berliner) Museum für Völkerkunde, 1926, S. 18, 19; Ethnol. Notizblatt, Bd. II, Heft 2, S. 46, 47. — **308**) Führer durch das Museum usw., S. 18; Ethnol. Notizblatt, a. a. O., S. 46, 47. — **309**) Z. B. Ethnol. Notizblatt, a. a. O., S. 46, Nr. 26: Senjū-Kwannon. „Der tausendhändige Kwannon“ (in der dort in Frage kommenden Abhandlung über japanisch-buddhistische Holzbildwerke wird übrigens Kwannon immer als Masculinum hingestellt, mithin scheint die Vorstellung von der ursprünglichen Herkunft der Gottheit bei den Priestern — und einem solchen sind dort die Erläuterungen zu verdanken — nicht erloschen zu sein). — Eine schöne Darstellung der Kwannon mit tausend Händen in „Das Licht des Ostens“ S. 533. — **310**) *mk'ar sil* (Baradijn), *mk'ar gsil*, Lex. 182; im Altertum pflegten die buddhistischen Mönche bei ihrem täglichen Almosengang die Gläubigen auf ihre Ankunft dadurch aufmerksam zu machen, daß sie ihren Rasselstab schüttelten, ohne das Haus zu betreten. Daraufhin wurde ihnen von den „Gabenherren“ oder deren Hausgenossen Speise in die Schale getan. Wenn heute bei den Altären und besonders bei den Sitzen der inkarnierten und sonstigen höheren Geistlichen ein solcher Stab steht, so ist er dort hauptsächlichstes Symbol des Wunsches für die materielle Sicherstellung der Geistlichkeit. Baradijn, Bibl. Buddh. XXII, S. 69, Anm. 1. — **311**) Skizzen 94. — **312**) Eine genaue Erklärung Skizzen, a. a. O. Der Sanskritausdruck für den Mönchstab ist *khakkhara*; eine Abb. in Panders Pantheon, S. 109; ebenso in Japan. Pantheon, Heft V, Bl. 13 Vorders., nur sind in beiden Fällen weniger als zwölf Ringe zu zählen. Auch auf der Tafel neben S. 17 bei David-Neel, Initiations lamaïques, trägt der „lama gyudpa gradué d'un collège de rituel magique“ ein solches *mk'ar gsil*, das Frau David-Neel dort „bâton de voyage“ nennt. — **313**) Skr. *Bhairava*, tib. *'jigs byed*, Lex. 457, 891, wonach wir den Ausdruck am besten mit „der Entsetzen Verursachende“ wiedergeben können. Dem entspricht auch das mong. *ayulghakči*. Pozdnejev identifiziert diese Form des Yamāntaka allenthalben mit letzterem selbst, führt aber an einer Stelle — in der Ausgabe der „Reise des Bāsa Bakschi, S. 163, Anm. 42 — eine tibetische Variante Baidischig, *dpā gčig* (siehe Lex. 787, 386), an, der auch vollkommen das a. a. O. bei Pozdnejev stehende mong. *ghakka baghatur*, „der alleinige Held“, entspricht. — **314**) So als „roter“ Yamāntaka, *gšin rje gšed dmar*, Abb. 72 in Album. — **315**) Grünwedel, Myth., S. 173, zwei Abbildungen. — **316**) *spu gri*, Lex. 798, Rasiermesser, genau dem mong. *üsün-ü kitugha*, wörtlich „Haarmesser“, entsprechend. — **317**) *gri gug*, Lex. 244. — **318**) *žal gčig*, Lex. 1067, 386; mong. *nigen nighur-tu*. — **319**) *p'yaḡ rdoḡ* bzw. *p'yaḡ rdoḡ rje*, Lex. 832, wofür auch *laḡ na rdoḡ rje*, a. a. O. — **320**) Weshalb nach einer Mitteilung in L. R. II, S. XXIII, die Tantriker einem an Tsongkhapa gerichteten kurzen Hymnus die Worte zugefügt haben: „Ich verneige mich zu Füßen... des ‚Herrn des Geheimnisvollen‘ (tib. *gsaṇ bai bdaḡ po*, Lex. 832 als Synonymon für *p'yaḡ rdoḡ*, wozu man *gsaṇ rdoḡ* a. a. O. 1302 vergleichen wolle), dem Besieger aller Scharen der Dämonen.“ — **321**) Lex. 832. — **322**) Siehe die Darstellungen Nr. 169, 170 und 171 im Album. — **323**) *rdoḡ rje 'č'aṇ*, Lex. 704, wo auch noch die Angaben bezüglich der Rangstellung des *p'yaḡ rdoḡ* oder, wie er a. a. O. heißt, *p'yaḡ na rdoḡ rje*, aus der vorigen Note bestätigt werden. Der Kandschur enthält in *mdo*, Bd. 18, Bl. 177—179 (Beckh, Verzeichnis, S. 129) eine *Ārya-Vajrabhairavadhāraṇī* (tib. *'p'ags pa rdoḡ rje 'jigs byed kyi gzuṇs šes bya ba*), die nach Lex. a. a. O. ein Ritual enthält, um eine Person unter den Schutz der Gottheit zu stellen. — **324**) *lha mo*, Lex. 1332. — **325**) Grünwedel, Myth. 175; skr. *śrīdevī*, dem tib. *dpal ldan lha mo* entspricht; mong. *ükün tegri* oder *tengri*, „die jungfräuliche Göttin“. Ihre Abarten sind aufgezählt bei Pander, Pantheon, S. 95, 96, woselbst auch die Legende und Einzelheiten über die bildliche Darstellung. — **326**) *mgon po p'yaḡ drug pa*, Lex. 286; Album, Nr. 230. — **327**) Lex. a. a. O. — **328**) Lex. a. a. O. — **329**) Siehe die beiden, abgesehen von Kleinigkeiten, fast völlig gleichen Abbildungen im Album 230 und bei Pander, Pantheon, S. 92, Nr. 230 (im Album fehlt die Kette aus Menschenköpfen um den

Leib). — 330) Grünwedel, Myth. 247. — 331) Genauer: „der weiße Beschützer mit dem alle Wünsche erfüllenden Juwel“, Pander, S. 92, Abb. 229, Album 229, tib. *mgon dkar yid bzin nor bu*, Lex. 285; mong. *caghan maxagala* oder *caghan itegel* („der weiße Glaube“, d. h. auf den man sich im Glauben an den Schutz verlassen kann); nach einer Stelle in Skizzen 282 ist dieser letztere, der dort und 307 tibetisch als *mgon dkor* (!) bezeichnet wird, eine Verwandlung (*xubilghan*, Tulku) des Mahākāla. Hier sei erwähnt, daß auch das Japan. Pantheon „Sechs ‚Große Schwarze‘“ kennt, Heft III, Bl. 23 Vorders.; sie scheinen aber angesichts ihres jeden monströsen Zuges entbehrenden, rein menschlichen Ausdrucks mit dem Mahākāla der śivaistisch-lamaistischen Welt nichts zu tun zu haben, der vielmehr andere Gestalten des japanischen Pantheons entsprechen. Ihr Vergleich mit jenen des Lamaismus ist leider ein Desideratum geblieben, dessen Lösung u. E. so manche religionswissenschaftlichen und auch kunstgeschichtlichen Aufschlüsse bringen würde. — 332) *nag po mgon po*, Lex. 286 sub *mgon po*. — 333) *bde mč'og*, Anm. 234. — 334) *yi dam*, Lex. 1133, mong. *idam* und *itdam* (Huth, Die Inschriften von Tsaghan Baišin, S. 42; *Raštyan-u jiriken*, S. 116; an letzterer Stelle ein interessanter Passus: „Anzeichen [vor dem Tode eines Menschen], die ihre Ursache in Traumgesichten und in der Veränderung des Aussehens haben, ... können dadurch abgewandt werden, daß man die Geistlichkeit zusammenruft, Offizien veranstalten läßt und die Jidam in sich aufnimmt“). — 335) B. A. Kuftin, Kurze Übersicht über das Pantheon des nördlichen Buddhismus und Lamaismus in Verbindung mit einer Geschichte der Lehre, Moskau 1927 (russ.), S. 39. — 336) So auf der Darstellung des „weißen“ Demtschog, *bde mč'og dkar po*, Album 73; ein schönes Bild des Demtschog als *dpal 'k'or lo sdom pa*, „der Ruhmreiche, welcher das Rad (des Lebens) zum Stillstand bringt“, Lex. 789, 192 — Skr. *cakrasaṃvara* —, bei Grünwedel, Myth. 105. — 337) Kuftin, a. a. O., ebenso Lex. 669; mithin inkarniert sich die Gottheit im Tschangtscha Chutuktu. — 338) Abb. in Album und Pander, 233, in beiden Fällen die Beschriftung in transkribiertem Sanskrit, nicht im Lex. — 339) *žin skyoñ*, Lex. 1070, 115; mong. *tariyalang-i sakikči*. — 340) Vgl. Grünwedel, Weg nach Sambhala, 100, sub *ksetra: žin: dhātu*. — 341) *sa:is rgyas kyi žin*, Lex. 1071. — 342) *dur k'rod dbag po*, Lex. 630, 665.

## Anmerkungen zu Kapitel IV.

343) *sman pa mk'an po*, der in einigen Fällen auch den Titel eines „Doktors der Medizin“, wie ihn nur wenige tibetische Klosterhochschulen verleihen — *sman rams pa* — besitzt. — 344) Über die Bedeutung der Heilkunde in der Missionstätigkeit der lamaistischen Mönche siehe: Heinrich Laufer, Beiträge zur Kenntnis der tibetischen Medizin, Berlin 1900, den Abschnitt „Medizinische Literatur“, S. 11—17, besonders S. 14. — 345) Zu den Begriffen „Arzt“ und „heilen“ in übertragenem Sinne vergleiche man beispielsweise in der Bibel: Jer. 8, 22; Hiob 5, 18; Ps. 147, 3; Hosea 7, 1; 11, 3; Matth. 9, 12; insonderheit hat der alttestamentliche Begriff „*raphā*“ die metaphorischen Bedeutungen: wiederherstellen, wieder gutmachen, kräftigen, aus Gefahr befreien (vgl. König, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, Leipzig 1922, S. 450). Auch die Kirche kennt heilige Ärzte, die nach ihrer Kanonisation zu solchen seelischer Leiden wurden; hierzu gehört St. Pantaleon, Gedächtnis am 27. Juli. In der griechischen Kirche wird er übrigens stets mit einem Heilmittelkästchen, einem Gegenstück zur Heilmittelschale der buddhistischen Medizingottheiten, dargestellt und heißt Παντελεήμων, „der sich aller erbarmt“. Ferner sind zu nennen die beiden unzertrennlichen Martyrer Kosmas und Damianos, Gedächtnis in der römischen Kirche am 27. September, in der griechischen, wo sie die ἀνάρρητοι, die „Unentgeltlichen“, „Uneigennutzigen“ heißen, am 1. Juli. — 346) „Der Erleuchtete (Buddha) wird, insofern er nach Ansicht der Buddhisten, seine Lehre dem jeweiligen Bedürfnisse und Verständnisse seiner Hörer in jedem Falle anpassend, mancherleiweise gepredigt hat, von ihnen einem tüchtigen Arzte verglichen, der für jeden Kranken und für jede Krankheit eine besondere Arznei bereit hatte (*ō byō yo yaku tsui ki seppō*).“ Haas, Amida Buddha usw., S. 43, Note 13. Da aber der Lama nach der späteren Lehre, wie sie besonders durch Tsong-

khapa ausgeprägt wurde, der auch den geistlichen Stand in den Vordergrund treten ließ, dem Buddha gleichzustellen ist, gehen die letzterem beigelegten Eigenschaften des Arztes auch auf den Lama über. Damit finden gleichzeitig auch auf den Anfänger in der buddhistischen Heilskarriere und auf die „Lehre“ entsprechende Vergleiche Anwendung: „Indem man den eigenen Körper für krank hält, die heilige Lehre als das Heilmittel und ferner den ‚guten Freund‘ (d. h. den Lama) als den Arzt betrachtet, gilt es, mit Hilfe von Anstrengung, sich die erhabene Religion anzueignen“ (aus dem „Schmuck der Erlösung“; mong. Wortlaut: „über-ün beye-ben ebečitü, nom-i em, sañ nükür-i otači bolghan setkidsü, nom-i xataghučin abukdaxui.“ — 347) Und zwar am treffendsten in dem Abschnitt, in welchem davon die Rede ist, man solle von dem Gedanken an den Prediger der Lehre wie von dem an einen Arzt durchdrungen sein: „Ebenso wie Leute, die von einer schweren Krankheit befallen sind, die ihren Ursprung in den Gasen, der Galle usw. hat, nach einem gelehrten Arzt suchen und, wenn sie ihn gefunden, voller Ehrfurcht auf seine Worte lauschen und ihm Achtung bezeugen, ebenso soll man auch, nachdem man sein Ziel erreicht hat, auf der Suche nach einem ‚Freunde der Tugend‘ (Lama!) sein, der die Lehre predigt. Man soll diesen auch nicht als eine Last betrachten, sondern für eine Zier halten und aufmerksam seinen Weisungen folgen. Heißt es doch in der „Zusammenfassung der kostbaren guten Eigenschaften“ (Beckh, Verzeichnis, S. 10, Bd. 24, Bl. 1—29: *Ārya prajñāpāramitāsaṃcayagāthā*, ’p’ags pa šes rab kyi p’a rol tu p’yin pa sdud pa ts’igs su bčad pa, mong. — verkürzter Titel: ‚Sammlung der erhabenen Kostbarkeiten‘ — *erdm erdeni xuriyaksan*): Wenn es sich also verhält, dann mögen die Weisen, in der festen Absicht, die erhabene Bodhi zu gewinnen, unaufhörlich den Freund der Tugend verehren, indem sie in Wahrheit ihren Stolz besiegen, genauso, wie Kranke um ihrer Heilung willen Ehrfurcht vor dem Arzt an den Tag legen!“ — 348) So im letzten Kapitel des „*bdud rtsi sniin po*“, „*rašijan-u jiriken*“, über den „heilenden Arzt“: „Indem man (der Arzt) sich selbst für den lichtvollen Vindūrya-König hält, das Gefäß mit den Heilmitteln aber für eine heilige Schale mit Nektar, soll man das Glück und den Segen der himmlischen Ärzte herabflehen!“ (über-iyen bindurya gerel-tü xaghan kiget, em-ün saba-yi rašijan-u badar ayagha kemen setkidsu, otači arši-nughut bar üldsei xutuk-i ügülebei). — 349) Auch im Kandschur enthalten mehrere Schriften solche Formeln gegen allerhand Krankheiten; vgl. z. B. Beckh, Verzeichnis, S. 107, 112; ferner vgl. Bibl. Buddh. XXII, S. 48, 49, wo 14 solcher Dhāraṇis, dort *mantra* genannt, erwähnt werden. — 350) Sämtlich nach Album dargestellt bei Reinhold F. G. Müller, Die Krankheits- und Heilgottheiten des Lamaismus; diese von außerordentlichem Fleiß und Genauigkeit zeugende Arbeit im „*Anthropos*“, Bd. XXII, 1927, S. 956 bis 991, ist nach dem heutigen Stande unserer Kenntnisse die Grundlage für alle weiteren Untersuchungen auf dem fraglichen Gebiet, wie überhaupt der ganzen lamaistischen Heilwissenschaft. — 351) Siehe Anm. 276. — 352) *smān gyi bla be dū* (so Lex. 877; auf zwei uns vorliegenden tibetischen Buchtiteln, in denen das Wort vorkommt, finden wir gleichfalls die von Reinhold Müller, a. a. O. 987, am Blockdruck — Album — inkriminierte Schreibung *ṭ*, aber mit dem Dehnungszeichen) *ryai ’od kyi rgyal po*, mong. *otačis-un blama bindurya-in gerel-tü xaghan (bur-xan = tib. sanš rgyas)*. — 353) Heft II, Bl. 4, doch kommt in ihren einzelnen Bezeichnungen nicht allenthalben das Schriftbild für „heilen“ vor. — 354) *smān gyi lha mo*, Reinhold Müller, op. cit. 990. — 355) *smān bla*, Lex. 990, mong. *otači* (oder *otoči*) *blama*. — 356) Von Baradijn in „*Neue mongolische Fibel*“, S. 31, unter den Worten uigurischen Ursprungs aufgezählt; vgl. F. W. K. Müller, *Uigurica* III, S. 41, Zeile 5: *otaci*; Vladimircov macht auf den Zusammenhang mit mong. *otor/otar*, freier Weideplatz in weiter Entfernung von menschlichen Siedlungen, die mongolisch-türkische Wurzel *ot*, Kraut, Gras, und das jakutische *otor*, zeitweiser Sommerstandplatz, aufmerksam (Vergleichende Grammatik der mongolischen Schriftsprache usw., S. 314). — 357) Von *em*, Heilmittel, und *-či*, der Partikel zur Bildung des Nomen actoris; tibetisch entspricht korrekt *smān pa*, das aber nicht vorzukommen scheint. — 358) *smān sku*, Lex. 990. — 359) Die sachliche Angabe a. a. O., bestätigt durch Palomnik 138; nach letzterer Quelle stehen auf dem *lčags po ri*, dem „Eisenberge“, Lex. 396, 1172, auch noch Statuen von Gottheiten aus Malachit, weißem Sandelholz, Korallen, Türkisen usw., die mit den Namen berühmter Vertreter der indisch-tibetischen Medizin verknüpft sind. — 360) *Geographie Tibets*, S. 26, wo sich

auch die Bezeichnung *lāgs ri bai dū rya* für die dortige medizinische Fakultät und ihre Anlagen findet. — 361) *sman pai grva ts'an*, Lex. 989, 239. — 362) *Yao* bezeichnet „Heilmittel“, *sze* — „Tempel, klösterlicher Bau“, *tschang* läßt sich in diesem Zusammenhang von uns nicht feststellen. — 363) *č'u bzañ*, wörtlich: „gutes Wasser, Fluß“, Lex. 413, 1109; Palomnik 31; dieses Kloster ist in der „Geographie Tibets“, S. 53, erwähnt; es hat zu Lebzeiten ihres Verfassers, des Mindschul Chutuktu, 800 Kleriker gehabt und soll sich durch hervorragenden Stand des Bildungswesens ausgezeichnet haben. — 364) *blo bzañ bstan pai rgyal mts'an*; Näheres läßt sich über ihn bisher nicht feststellen; vielleicht ist er identisch mit *blo bzañ rgyal mts'an señ ge*, der nach Bibl. Buddh. XXII, S. 010, von 1757—1849 im Amdo-Gebiet lebte — was örtlich und zeitlich mit den Umständen zusammenfällt — und nach derselben Quelle Herausgeber eines Wörterbuchs in Tibetisch und Sanskrit (*Paṭuratrākara*) gewesen ist. — 365) Die Äquivalente in Filchner, Kumbum, S. 8, Fußnote; im Mongolischen ist *kūke*, nicht *kükü*, der korrekte Ausdruck für „blau“. — 366) Vielleicht *myaṇ bdaḡ*, ersteres als Abkürzung von *myaṇ 'das*, Nirvāṇa, Lex. 978, letzteres a. a. O. 664. — 367) Siehe Anm. 80. — 368) *dmar brañ*, Lex. 982, 895. — 369) Vgl. z. B. Waldschmidt, Die Legende vom Leben des Buddha, Titelbild und die Tafeln vor S. 17, bei S. 32, 33, vor S. 49, hinter S. 88 und 96. — 370) Ein großes japanisches Tempelbild dieser Art, gemalt im Jahre 1834, im Berliner Museum für Völkerkunde; vgl. „Führer usw.“, S. 18. Solche Pavillons mit den typischen stilisierten Wolken finden sich auch auf der Tafelbeilage zu D. Uchtomskij, Das Paradies Sukhāvati, in Bd. I. der „Materialien zur Ethnographie Rußlands“, St. Petersburg 1910 (russ.). — 371) Bettany und Douglas, a. a. O., S. 255; Hackmann, a. a. O., S. 65; der Tempel heißt deshalb *Sandschusangendo*; es stehen in ihm ausschließlich Bildnisse der Kwannon. — 372) Pokotilov, Der Wu t'ai Schan, seine Vergangenheit und Gegenwart, S. 61. — 373) *Pañcaśīrṣapārvata, ri bo rtse lña*, Lex. 1176, mong. *uda* (vom chin. *wu t'ai*) -in oder *tabun udsūgūr-tū aghula*. — 374) Im Skr. *uṣṇīṣa*, tib. *gtsug tor*, Lex. 1001, mong. *usnir* (bei Bimbajev, 31; Frisur, Haare). In einer mongolischen Aufzählung der bekannten „80 *anuvyañjana*“, der 80 „sekundären Schönheitszeichen“ eines Buddha oder Bodhisattva, tib. *dpe byad bzañ po brgyad ču*, Lex. 792, mong. *nayan nañrak* oder *nayan temdek*, heißt es unter Nr. 77: *usnir anu ese toghorighulukdaksan*, „die Frisur hat sich nicht verwickelt“; vgl. de Harlez, Vocabulaire, S. 17 unter derselben Nr.: *Asanluṭitakeśa*, aux cheveux non mêlés. — 375) A. a. O. unter Nr. 69: *Pīṇāyatakarṇa*, aux oreilles longues et épaisses; in der mongolischen Liste: *čikin-ū xomai dsudsaghan būget subaṅghui*, „die Ohr läppchen sind dick und lang“. — Diese 80 Schönheitsmerkmale, wie auch die „32 körperlichen Kennzeichen“ (skr. *lakṣaṇa*, tib. *mts'an*, Lex. 1036, mong. *lakšan*) sind aufgezählt im *Dharmasaṃgrahasūtra*; sonst genügt für die Übersicht auch das „Vocabulaire“ von de Harlez. — 376) Dieser chinesische Ausdruck läßt sich leider nicht eruieren. — 377) Siehe auch die Darstellung des Medizin-Buddha in Grünwedel, Myth, S. 116. — 378) Die tibetische Bezeichnung ist *bdud rtsii bum pa*, die auch bei Schmidt-Böhtlingk, Verzeichnis, S. 40, unter Nr. 11 im Titel „Die schöne Nektarvase der Vollkommenheit, oder Versöhnungsschrift des hohen Vereins der Verborgenen“ (*dpal gsañ ba 'dus pai bsñen yig dños grub bdud rtsii bum bzañ*) vorkommt, im Lex. 667 jedoch mit der Partikel *ma* nur als Name einer Göttin des Bon-Pantheons notiert ist. Das Kultgerät ist auf verschiedenen Altarskizzen unseres Buches zu sehen; eine schöne Abbildung auch bei Forstmann, Himatschal, auf der Tafel neben S. 241. — 379) Tib. *ts'e dpag med*, fehlt im Lex., wo 1030 nur *ts'e dpag tu med pa*: eternal life, immortality; sonst auch *a yu ši* (Bibl. Buddh. XXII, 89), wie auch mong. *ayuši*. Der Trank der Unsterblichkeit ist im Skr. *amṛta*, tib. *bdud rtsi*, Lex. 667, von den Mongolen mit der Umschrift eines andern Sanskritwortes, *raśayana*, als *rašiyan* wiedergegeben. — 380) Nicht zu entziffern. — 381) Pokotilov, a. a. O., S. 78, Hackmann, Der Buddhismus usw., S. 14. — 382) *ts'ogs č'en 'du k'an*, Lex. 1032, 425, 682. — 383) Pozdnejev, Kalmükisch-Russisches Wörterbuch, St. Petersburg 1911, S. 104. — 384) *žabs ldan lha k'an*, Lex. 1066, 709 + *lha k'an*, die Übersetzung im Text nach Cybikow. — 385) Palomnik 29. — 386) Skizzen 267; das sog. *sku rim 'gro*, Lex. 91. — 387) Unkrig, Aus den letzten Jahrzehnten usw., S. 18. — 388) *lus*, Lex. 1216. — 389) Skr.; so auch ins Tibetische übergegangen: Lex. 520. — 390) Tib. *č'os duñ*, wörtlich: Religions-Muschelhorn, dann — Lex. 627 sub *duñ* — a horn.



trumpet (to call the monks of a monastery to a service), mong. *būriye*; die hier in Rede stehenden, langen, aus Kupfer hergestellten Posaunen sind speziell die sog. *duñ č'en*, Lex. 628: large trumpets made of copper or brass used in religious services. Nach Pozdnejev, Skizzen 106, heißen die längeren bei den Mongolen *ūker būriye*, wörtlich: Rinder-Posaune, mit Rücksicht auf ihren dumpfen, heulenden Ton, der „nervenschütternd wirkt“. Nach einer in Skizzen, a. a. O., angedeuteten Legende haben indische Verehrer des großen Tantrikers Padmasambhava das *duñ č'en* konstruiert, um ihm einen Ersatz für das Gebrüll der himmlischen Elefanten zu bieten, das zu hören er in Oḍiyana, wohin man ihn eingeladen hatte, keine Gelegenheit fand. — Vgl. auch zur Sache van Oost, La musique chez les Mongols des Urdus, in „Anthropos“, Bd. X—XI, 1915/1916, S. 391 und die Abb. S. 392. — 391) Skr. *śaṅkha*, tib. *duñ dkar*: das weiße Muschelhorn, mong. *duñ būriye* (vgl. die vorhergehende Note!) oder *caghan labai*, die wörtliche Übersetzung von tib. *duñ dkar*. Die mit Metallfassung versehenen Muschelhörner heißen *duñ dkar rag gšog ma*, Lex. 628; sehr hoch geschätzt und außerordentlich teuer bezahlt werden die Muscheln, deren Windungen von links nach rechts verlaufen; sie werden als *duñ (dkar) g.yas 'k'yil* bezeichnet; Lex. a. a. O.; Pander berichtet im „Pantheon“, S. 105, von einem Falle, in dem für eine solche Hornmuschel 10000 indische Rupien gezahlt wurden. Den Gebrauch des Muschelhorns im Kultus führen die Lamaisten auf Buddha selbst zurück: In der Biographie Tsongkhapas wird erzählt, daß einst der Herrscher der Drachen Buddha Śākyamuni eine weiße Hornmuschel als Gabe darbrachte, welche dann die Jünger an Stelle der Posaune benutzten, um in der Sommerzeit zu den kultischen Versammlungen zu rufen. Da befahl Buddha dem Maudgalyāyana, sich ins Land der rotgesichtigen Tibeter aufzumachen und dort das Horn unter einem Berge zu verstecken, wobei der Meister prophezeite, Tsongkhapa werde es wiederfinden. So geschah es denn auch, als er das Kloster *Galdan (dgā ldan)* gründete. Dieses mysteriöse Muschelhorn wird noch heute in diesem Konvent als wunderwirkende Reliquie aufbewahrt. Skizzen 105. — 392) Skr. *lokapāla*, 'jig rten skyoñ, Lex. 455, 115, mong. *ghadsar-un edset, oron-i sakikči*. — 393) Ku ist die gleiche Silbe wie im Wort Kumbum; *sku lña*, Lex. 89, 370, mong. *tabun beye* und *tabun xaghan*; Abb. in Grünwedel, Myth., S. 185. — 394) *sku lña rgyal po*, Lex. 89. — 395) Japan. Pantheon, Heft II, Bl. 14, Rück.; ob sie mit der im Ethnol. Notizblatt, Bd. II, Heft 2, S. 46, unter Nr. 29 erwähnten „Kwannon mit dem Fischkorbe“ identisch ist, entzieht sich unserer Kenntnis. — 396) Pokotilov, a. a. O., S. 76; Hackmann, a. a. O., S. 15, 18; das Japan. Pantheon zeigt Heft V, Bl. 12, nicht nur diesen zusammengerollten Holzfisch, sondern a. a. O., Bl. 13, auch noch einen in natürlicher Schwimmlage. Dieser hängt an Ketten und kann mit einem Holzhämmerchen angeschlagen werden — 397) Hackmann, a. a. O. — 398) Hackmann, S. 10; 15 Boddhisattvas sind chinesisch mit ihren Sanskritäquivalenten im „Vocabulaire“ von de Harlez, S. 17, 18, aufgezählt; ihnen folgen 28 „Noms spéciaux des Pousat“. — 399) Eine Erklärung ihrer mystischen Bedeutung finden wir u. a. in Tsongkhapas „Stufenweg zum Heil“. — 400) Tib. in Umschriftung *ku śa*, Lex. 18: the sacred grass used in certain religious ceremonies both by Brahmans and Buddhists; Poa cynosuroides. — 401) Tib. *bsaṅs* in der Bedeutung „Weihrauch“, Lex. 1316; vgl. Filchner, Om mani padme hum, S. 140: „Weihrauch“; von den Mongolen als *sang* übernommen und zu *sang-un idege*, „Speise des Wohlgeruchs“, erweitert; eine andere mongolische Bezeichnung ist *arca*, das nach Skizzen 116 eine Art Wermut sein soll. — 402) *Dombiheruka* passim in Edelsteinmine und bei Vasiljev (hier als Name einer geschichtlichen Persönlichkeit), sonst nur *Heruka*, tib. *he ru ka*, Lex. 1329. — 403) Nicht festzustellen. — 404) *dbu mdsad*, Lex. 910; Näheres im Kapitel über das Mönchstum. — 405) Palomnik 128.

## Anmerkungen zu Kapitel V.

406) *č'os grva*, Lex. 430; Schmidt, Grammatik der tibetischen Sprache, St. Petersburg 1839, S. 29: *grva*, Schule, Zelle, Winkel. — 407) Palomnik 31. — 408) 'od zer rgya mts'o, Lex. 1120, 306. — 409) Palomnik 30. — 410) *ñag dbaṅ brtson 'grus*, Lex. 347, 1016, 299, an letzterer Stelle auch der kombinierte Begriff *brtson 'grus*: zeal, enthusiasm, diligence, en-



deavour. — 411) Kap. I, Anm. 47. — 412) *rje btsun dam pa (blo bzañ bstan pai rgyal mts'an)*, Lex. 464; seine gesammelten Werke, die Cybikov aus Lhasa mitbrachte und die nach seiner Angabe meist dogmatischen Inhalts sind, tragen den Titel: „*se ra rje btsun č'os kyi rgyal mts'an gyi gsuñ 'bum*“ und umfassen elf Bände von zusammen 3815 Blatt. — 413) Palomnik 30. — 414) *k'a tvam ga*, Lex. 128. — 415) *rtse gsum*, Lex. 1012, 1307. — 416) Pander, Pantheon, S. 109, Abb. 28. — 417) Otto Fischer, Die indische Kunst, in „Das Licht des Ostens“, S. 176. — 418) Haas, Der Buddhismus der Japaner, S. 236. — 419) Hackmann, a. a. O., wo auch die drei Riesenglocken des Landes aufgezählt sind. — 420) *kalpa, skal*, Lex. 87, mong. *galab* oder *cak*, was sonst einfach „Zeit“ bedeutet. — 421) Schmidt-Böhtlingk, Verzeichnis, S. 18, Nr. 347: *sañs rgyas kyi mts'an lha stoñ bži brgya lha bču rtsa gsum pao*. — 422) Genauer Titel: *Ārya-Bhadrakalpikā-nāmamahāyāna-sūtra*, 'p'ags pa (b)skal pa bzañ po pa žes bya ba t'eg pa č'en poi mdo, „Der Erhabene des gesegneten Weltalters, Sūtra der großen Laufbahn“, Kandschur mdo, Bd. 1, 443 Blatt. — 423) Erst vor wenigen Jahren ist bei uns in Deutschland eine auf einem Pekingser Druck fußende fünfsprachige Namenliste der Buddhas dieser Periode, denen eben der „Tempel der Tausend Buddhas“ geweiht ist, veröffentlicht worden, in dem die Namen der Buddhas in Sanskrit, Tibetisch, Mongolisch, Chinesisch und Mandschurisch angegeben sind: „Die Tausend Buddhanamen des Bhadrakalpa.“ Nach einer fünfsprachigen Polyglotte herausgegeben von Fr. Weller, Leipzig 1928, XXV, 269 S. Es ist die Bearbeitung eines Pekingser Druckes, dessen Termini in der in Frage kommenden Sprache auch in das chinesische Tripitaka aufgenommen worden sind. Die Namen sind in synoptischen Tabellen kritisch derartig gegenübergestellt, daß es in jedem Falle leicht möglich ist, ihre für die buddhologischen Studien nun einmal maßgebende Sanskritform zu finden. — 424) *sañs rgyas stoñ k'añ*, Lex. 1265, 551, 137. — 425) *tsug lag k'añ*, Lex. 1002, und *lha k'añ*. — 426) Edelsteinmine, S. 14, wo auch die Unterschiede der uns interessierenden Kultbauten in der Auffassung Grünwedels gut zur Geltung kommen, da er die tibetischen Ausdrücke in den Fußnoten gibt: „Jetzt mußt du, um diese Sünde zu sühnen, hundertacht Tempelklöster (*gtsug lag k'añ*), tausend Tempel (*lha k'añ*), zehntausend Stūpas (*mč'od rten*) bauen.“ Im übrigen vgl. Kap. I, Anm. 5. — 427) *gtsug lag k'añ*, Lex. 1002. — 428) Anm. 407. — 429) Eine reichhaltige Liste solcher „Wortkürzungen“, unter denen sich auch viele religiös-philosophische Termini finden, hat schon I. J. Schmidt in seiner Grammatik der tibetischen Sprache S. 274—283 gegeben. — 430) Palomnik 31. Trotzdem Darstellungen eines Bodhisattva, der genau diesen Namen trägt, bisher nicht bekanntgeworden sind, hat das Vorgehen Cybikovs seine Berechtigung, besonders wenn wir in Betracht ziehen, daß dieser Tempel dem Tschö-ra, dem „Hofe der Religion“, und damit der „buddhistischen Weisheit“ angegliedert ist. Finden doch auch bisweilen in seinen Hallen Vorlesungen und Dispute über diese „Weisheit“ selbst statt! Als Schutzherrn der „Weisheit“ und der Beredsamkeit jedoch haben wir den Bodhisattva Mañjuśrī kennengelernt, der tibetisch Dschambal heißt. Dschamjang aber ist nur eine andere Manifestation desselben Bodhisattva, dem Sanskritworte Mañjuhoṣa entsprechend. Das bedeutet „mit wohl lautender Stimme begabt“. Es soll also mit dieser Bezeichnung auf die Eigenschaft des Bodhisattva als Patron der Beredsamkeit hingewiesen werden. Eben darum wird auch Mañjuhoṣa in sehr vielen religiösen Büchern des Lamaismus, die ja immer mit einem Gebet, zum mindesten mit der Anrufung der „Drei Kleinode“ beginnen, vom Autor um seine Hilfe angefleht. Dschamjang, alias Dschambal, spielt im Bodhisattva-System auch noch insofern eine große Rolle, als er dort gewissermaßen als Chef der sogenannten „acht großen oder geistlichen Söhne Buddhas“ gilt, nur daß er in dieser Funktion einen noch etwas erweiterten Namen trägt. Diese „acht großen Söhne Buddhas“, von denen uns bereits drei bekannt sind (Nr. 2, 3 und 7), heißen mit ihren Sanskritnamen: 1. Mañjuśrī-kumārabhūta, 2. Vajrapāṇi, 3. Avalokiteśvara, 4. Kṣitigarbha, 5. Sarvaṇi-vāraṇaviṣkambhin, 6. Ākāśagarbha, 7. Maitreya und 8. Samantabhadra. Der Ausdruck kunsig, korrekt *kun gziṣ* geschrieben, ist als Eigenschaftswort zu fassen, das, wie fast immer im Tibetischen, hinter dem näher zu bestimmenden Substantiv steht. Es bedeutet „alles sehend“ und ist ein Epitheton, das in gleicher Weise den Buddhas, Bodhisattvas und sogar den berühmten Wiedergeburten beigelegt wird. Häufiger finden wir dafür den Ausdruck „kun-

tschen“, „der Allwissende“, der u. a. auch in den Titeln einiger Lebensbeschreibungen Tsongkhas vorkommt. Kuntschen Tschoku-Odser war der Name eines berühmten Hierarchen der alten Ssadscha-Sekte des Lamaismus, der für die Mongolen ein Alphabet geschaffen hat. — 431) *jam dpal*, Lex. 453. — 432) *jam dbyaṅs*, a. a. O. 454. — 433) Auch das Hauptwerk Tsongkhas, der „Stufenweg zum Heil“, beginnt mit einer Anrufung gerade des Mañjuḥoṣa oder Dschamjang, natürlich in umschriebenem Sanskrit. *Namo Guru Mañjuḥoṣāya*, „Verehrung dem Meister mit der wohl lautenden Stimme!“ — 434) L. R. II, 1. — 435) *ñe bai sras č'en brgyad*, Lex. 485. — 436) Hier die tibetischen Namen, außer denen der bereits in gleicher Form bekannten: 1. *jam dpal gžon nur gyur pa*, 4. *sai sñin po* (mong. *ghadsar-un jiruken*), 5. *sgrib pa rnam sel*, 6. *nam mk'ai sñin po* (mong. *oktarghui-in jiruken*) und 8. *kun tu bzañ po* (mong. *xamugh-a sañ*). — 437) *kun zigs*, Lex. 28. — 438) Statt *kun zigs* kann es auch heißen *kun mk'yen*, Lex. 21. — 439) Der mongolische Ausdruck für *kun mk'yen* lautet *xamuk-i ailadukči*. — 440) Der in Anm. 430 erwähnte *kun mk'yen č'os sku 'od zer*, Lex. 21, ist bekannter unter dem Namen *č'os kyi 'od zer* („Licht der Religion“, mong. *nom-un gerel*, skr. *dharmaśmi*); Huth, B. M. II, wo S. 160 bis 164 seine Biographie und vor allem die Bildung oder besser Umbildung des mongolischen Schriftsystems ausführlich mitgeteilt sind. — 441) *rma bya č'en mo*, Lex. 984, 985; Abb. Album 178, Beschreibung bei Pander, S. 82. — Im Mongolischen heißt der Pfau *toghos*; vgl. ferner die außerordentlich wertvolle Arbeit von M. W. de Visser, Leiden, Die Pfauenkönigin (K'ung-tsioh ming-wang, Kujaku myō-ō) in China und Japan; mit 1 Tafel, in „Ostasiatische Zeitschrift“, Jhrg. VIII, Heft 1—4, April 1919 bis März 1920, S. 370—387. — 442) Japan. Pantheon, Heft II, Bl. 21, recto. — 443) Wie im Album und bei Pander. — 444) Lex. 985, mit welcher Angabe wohl hingedeutet sein soll auf: Kandschur, *rgyud*, Bd. 14, Bl. 125—169 (bei Beckh, Verzeichnis, S. 102, steht irrtümlich als Anfang, Bl. 259, während der Index, S. 158, die richtige Zahl angibt): *Mahāmayūrividyārāñi, riḡ śnaḡs kyi rgyal mo rma bya č'en mo*, „Die Königin des Zauberswissens *Mahāmayūri* („große Pfauhenne“)“. — 445) *rdo rje p'ag mo*, Lex. 705; nicht im Album und bei Pander; zwei Abb. in Myth., S. 158, nach Blockdrucken. — 446) Anm. 342. — 447) *dbyug pa*, Lex. 915; *dbyug pa*, nach einer andern Version in Skizzen 157 *dbyug to* — nicht im Lex. —, mong. *bariya*, heißen auch die Amtsstäbe der Gebkōs; siehe Kapitel „Mönchstum“. — 448) *gšin rje rgyal po*, Lex. 1248. — 449) Allerdings scheinen sich Anklänge zu einer Rechtfertigung der Ahnenverehrung und der damit zusammenhängenden Gebräuche im Reich der Mitte bei den Juden Chinas zu finden: in der Inschrift der genannten Synagoge finden sich zwei dafür sprechende Stellen: „Wenn das Tao befolgt wird in Ahnenopfer, muß man Kindeslieb und aufrichtig sein... verehren die Gebräuche der Ahnen... diese Gedanken sind alle in dieser Lehre (der Bibel) enthalten.“ Tonn, Eine jüdische Inschrift der Synagoge in K'ai feng fu aus dem Jahre 1512 in „Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde zu Berlin“, Jhrg. 20, Nr. 8, August 1930, S. 360—364; die angeführten Stellen S. 363. — 450) Eine gute Übersicht gewährt die Arbeit von P. Anton Huonder S. J., Der chinesische Ritenstreit, 47 S., Aachen, Xaverius-Verlag, 1924. — 451) Lex. 519 *tog*; im Mongolischen wie im tibetischen Amdo-Dialekt *tug*, aber auch *dog* gesprochen; das Wort findet sich auch in den türkischen Mundarten. — 452) So bei Frau A. Kornakoff, Excursion au couvent d'un prince mongol pour ériger un gandjir sur un temple des bouddhistes, St. Petersburg 1908 (russ. mit franz. Untertitel), S. 68 zwei Skizzen solcher metallischen religiösen Embleme, die beide als „Dog“ bezeichnet sind. — 453) Siehe oben, Anm. 92. — 454) *yul 'k'or (b)srui*, Lex. 1140 (nach welcher Stelle er auch *yul 'k'or 'dsin* heißt), 1292; Abb. Album 284. — 455) Bei den Mongolen in der Umgangssprache *Namssarai*, wobei die mittlere Silbe von *rnam t'os sras* verlorengegangen ist. — 456) Abb. einer japanischen Statue bei Grünwedel, Myth. 182. Bishamon gehört bei den Japanern zu den „sieben Göttern des Glücks“, deren Bildnisse überall auf den Hausaltären zu finden sind (Haas, Der Buddhismus der Japaner, S. 234). Der Lamaismus kennt drei spezielle Götter des Reichums; Pander, Pantheon, S. 99, alle drei in Album, 262, 263, 264; *rnam sras mduñ dmar čan*, *rnam sras gser č'en* und *rnam sras dkar po ts'e 'p'el*; alle reiten auf löwenähnlichen Tieren. — 457) *gdugs*, Lex. 660, mong. *šikür* oder *šükür*; vgl. Album 262, 263 und 293 und unser Bild 39: die *gdugs ma*, wo die ursprüngliche Form des Schirms besonders gut zur Geltung kommt, und

Grünwedel, Myth. 95, die realistische Figur der *Ṣitātapatrā*, *gdugs dkar mo*, Lex., a. a. O., mong. *caghan šükürtei*; ihr ist auch ein besonderes Officium unter dem gleichen Titel gewidmet, Skizzen 134, 282, 408. — 458) *k'añ mč'od*, Lex. 137, 438.

## Anmerkungen zu Kapitel VI.

459) Nach Hackmann, a. a. O., S. 5, heißt die Halle Tschan tang. — 460) Tib. *rña*, Lex. 367, skr. nach Skizzen 103, *bheri*, mong. *kengerge*; „Pauke der Lehre“, *č'os kyi rña*, mong. *nom-un kengerge*, ist eine beliebte Wendung der lamaistischen Literatur für „Predigt“; auch kommt das Wort in Buchertiteln vor, z. B. Schmidt-Böhtlingk, Verzeichnis, Nr. 372, 1: „Die bronzene Trommel oder Pauke“, *'k'ar rña*. — 461) Die Frage behandelt auf Grund der alten Quellen des Buddhismus am treffendsten: Heiler, Die buddhistische Versenkung, München 1918; für den mongolischen Lamaismus siehe: A. M. Pozdnejev, *Dhyāna und Samādhi im Mongolischen Lamaismus*. Aus dem Russischen übersetzt und eingeleitet von W. A. Unkrig, Hannover 1927, 48 S. (Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus usw., XXIII.) Lexikologisch-vergleichende Angaben und weitere Literatur siehe in *Anthropos*, Bd. XXIII, 1928; S. 476 sub verbo *diyan*. — 462) Trotzdem weiße — und, nebenbei bemerkt, auch blaßblaue — Khadaks, die fast ausschließlich aus einem papierähnlichen, dunnen Gewebe bestehen, nach einer Mitteilung, auf deren Herkunft wir uns nicht mehr genau besinnen können, als minderwertig gelten. — 463) Die Silben „Tsu pa“ scheinen Wiedergabe des tib. *rgyud pa* zu sein. — 464) *legs pa rgya mts'o*, etwa „meeresgleicher Ruhm“, Lex. 1219, 306. — 465) *rgyud smad*, Lex. 318, 988; die „untere“, d. h. „grundlegende“ Tantra (-Fakultät). Diese Lehranstalt war ursprünglich noch zu Tsongkhas Lebzzeiten und auf seine Anregung hin in Galdan begründet worden; erst später wurde sie nach der Hauptstadt verpflanzt, wo sie bis auf den heutigen Tag besteht. Palomnik 32, 295. — 466) Was natürlich *rgyud pa* ist. — 467) Palomnik 32. — 468) A. a. O. — 469) Das Wichtigste über diese Fragen, soweit sie bis heute überhaupt beantwortet werden können, ist im IX. Kapitel enthalten. Jedenfalls geht das meiste davon entschieden auf die Anschauungen und Praktiken des Hinduismus zurück, die den späteren Buddhismus Indiens bekanntlich stark überwucherten. Einen Einblick in diese Welt verschaffen uns die Bücher, welche Sir John Woodroffe unter dem Pseudonym Artur Avalon mit Unterstützung maßgebender eingeborener Tibetologen aus Indien und Sikkhim herausgegeben hat (siehe F. W. K. Müller, Ein uigurisch-lamaistisches Zauberritual aus den Turfanfunden, Berlin [Akademie] 1928, S. 4). — 470) Es sind die folgenden Tantrik Texts: Vol. I: *Tantrā-bidhāna with Bijanighaṇṭu and Mudrānighaṇṭu*, Vol. II: *Saṭchakranirūpaṇa and Pādukāpanchaka*; Vol. III: *Prapanchasāra Tantra*; Vol. IV: *Kulachūḍāmaṇi Tantra*; Vol. V: *Kūlārṇava Tantra*; Vol. VI: *Kālivilāsa Tantra*; Vol. VII: *Śrīcakra Sambhāra*, a Buddhist Tantra (nämlich aus dem Kandschur, *rgyud*, Bd. 4, Bl. 99—105, Beckh, Verzeichnis, S. 81: *Śrīcakra sambhara-tantrarāja-adbhutaśmaśānālāmṅkāraṇāma*, tib. *dpal 'k'or sdom pai rgyud kyi rgyal po dur k'rod kyi rgyan rmad du byuñ ba žes bya ba*, „der ruhmreiche Überwinder des Kreislaufs, königliches Tantra, wunderbarer Schmuck der Leichenstatte“) — und Vol. VIII: *Tantrarāja Tantra*; außerdem noch folgende Werke desselben Herausgebers: 1. *Tantra of the Great Liberation (Mahānirvāṇa Tantra)*; 2. *Wave of Bliss (Āṇandalaharī)*; 3. *Greatness of Shiva (Mahimna-Stava)*; 4. *Shakti and Shākta* und 5. *Hymns of the Goddess (Tārā, unsere Dolma, sgrol ma*, Lex. 339, die alle Lamaisten so hoch verehren). Von diesen Werken enthält das unter Vol. II notierte 8 farbige Tafeln nach Originalen, die für das Verständnis des lamaistischen *Maṇḍala*, *dkyil 'k'or*, grundlegend sind. — 471) Préface de A. d'Arsonval. Paris 1929, VI, 306 S. Eine deutsche Übersetzung dieses Werkes unter dem Titel „Heilige und Hexer“ ist 1931 im Verlag dieses Buches erschienen. — 472) *t'ab k'añ*, Lex. 570; mong. *toghon-u ger*, „Kochkessel-Haus“. — 473) Eigentlich *t'ab ka* oder *t'ab k'a*, a. a. O. — 474) Hier findet sich auch die Darstellung einer Gottheit

nicht-lamaistischen Ursprungs, der von den synkretistisch veranlagten und in ihrer Weise toleranten Mönchen übernommene chinesische „Küchengott“ oder „Geist des Herdes“ (Hackmann, a. a. O. 12), trotzdem auch den Tibetern eine dominierende Küchengottheit, *t'ab lha*, Lex. 571, und ein anderer Herdgott, *t'ab lha se šar*, a. a. O., und 1274 (der als Genius loci, *sa bdag*, Lex. 1258, mong. *ghadsar-un edsen*, gilt), bekannt ist, von denen Darstellungen bisher nicht angetroffen worden sind und die auch nach der Vorstellung der Tibeter, wie das in der Natur der Sache liegt, in der Volksreligion wurzeln. — Über den Küchengott der Chinesen, Tsao-wang, vergleiche man: Grube, Religion und Kultur der Chinesen, Leipzig 1910, S. 163—166, 167. — 475) *rtsi ba*, Lex. 1010, mong. *sang*; der Inhaber dieses Amtes müßte folgerichtig *rtsi pa* bzw. von einem erweiterten Stamm *rtsis pa* heißen, doch wird dieser Ausdruck auf den Klosterastrologen angewendet, von dessen Amt im Kapitel über die Mönche die Rede ist. — 476) Lex. 1216. — 477) P. Joseph Hesser, S. V. D., Chinesische Grammatik usw. Jentschoufu 1905, S. 175. — 478) Filchner, Kumbum, S. 78, Anm., nach Potanin. — 479) A. a. O. 86. — Sêng ist weiter nichts als die chinesische Wiedergabe des Sanskritausdrucks *Samgha*, womit die buddhistischen Mönche im allgemeinen bezeichnet werden. A. a. O. 86. — 480) A. a. O. — 481) A. a. O. 45, 50. — 482) Siehe oben, Anm. 384.

## Anmerkungen zu Kapitel VII.

483) *šam bha la*, Lex. 1231, in tibetischer Übersetzung (a. a. O.) *bde 'byun*, a. a. O. 670, „source of happiness“, mong. unschriftet *šambhala* oder *jirghal gharxui*, „Hervorkommen des Glücks“. Diesem „großen Zauberlande“ (*grub pai gnas č'en po*) hat der dritte Pantschen Erdeni von Taschilhunpo, *blo bzañ dpal ldan ye šes* (1737—1779, in der Liste seiner „rekonstruierten“ Inkarnationsvorgänger der dreizehnte), sein „*šam bha lai lam yig*“, den „Weg nach Sambhala“, gewidmet, dessen von Grünwedel herausgegebener Text und Übersetzung uns bei Herstellung dieses Buches viele wertvolle Dienste erwiesen haben. — 484) Siehe Anm. 710. — 485) *bu ston rin č'en grub*, geb. 1288 (nach Grünwedel, Myth. 69) oder 1290 (nach Baradjin, Bibl. Buddh. XXII, 04), gest. 1364, Verfasser einer Geschichte des Buddhismus unter dem Titel *bde bar gšegs pai bstan pai gsal byed č'os kyi 'byun gnas gsun rab rin po č'ei mdsad*. — 486) Lex. 632, unter *dus kyi 'k'or lo*. — 487) Weg nach Sambhala, S. 3. — 488) A. a. O. — 489) Lex. 632; der Name des Abtes: *ñag dbañ 'jam dbyaṅs dbañ rgyal*. — 490) Palomnik 32. — 491) A. a. O. 45. — 492) Korrekt *bokda-in dsam* oder *bokda-in xaghalgha*, Skizzen 28, letzteres „Pforte des Heiligen“; *xaghalgha(n)* ist übrigens die schriftliche Basis des Wortes *xālghan*, der Bezeichnung für die bekannte Grenzstadt Kalgan zwischen China und der Mongolei. — 493) Siehe Anm. 961, Nr. 4—6. — 494) A. a. O., Nr. 1—3. — 495) Filchner, Kumbum 45. — 496) *p'ur bu* oder *p'ur ba*, Lex. 825, 826; Abb. in Grünwedel, Myth. 33. — 497) *t'od k'rag* bezeichnet die bereits mit Blut (*k'rag*, Lex. 167) gefüllte Schädelschale, sonst *t'od pa*, beide Ausdrücke Lex. 593; mong. *gabala* nach dem Sanskrit oder *xokimai* bzw. *xobxai tologhai*; eine Abb. in Filchner, Kumbum, Tafel Nr. 37. — 498) Vgl. Grünwedel, Myth. 225 sub verbo *crâne*. — 499) Filchner, Kumbum, S. 46. — 500) A. a. O., S. 47. — 501) Palomnik 32; auf diesem Schädel soll das von selbst entstandene tibetische Zeichen „Hümp“, der mystische Ausdruck des Zorns von den Lippen der furchtbaren Gottheiten, zu sehen sein. Bei der Beschwörung von Dämonen und feindlichen Gottheiten gebrauchen die Tantra-Lamen gleichfalls diese Silbe, um jene zu erschrecken. Lex. 1328. — 502) *rdo rje legs pa*, Lex. 706. — 503) Anm. 393. — 504) Vollständig *blo bzañ dpal ldan ye šes*, 1737—1779. — 505) In diesem Ausdruck ist „Towa“ ebenso wie in der Bezeichnung „Sai-to-to-wa“ für das Gebäude unter 30 auf der Karte nur durch die lautliche Wiedergabe der beiden entsprechenden chinesischen Zeichen belegt, die wiederum ein tibetisches Wort repräsentieren müssen, das aber beim besten Willen vorläufig trotz aller Bemühungen nicht festzustellen ist. Ebenso geht es uns mit Atschia (tib. *a kya*), das

wir in den Büchern von Baradijn, Cybikov und Pozdnejev als „Adscha“ (nach den russischen Vorlagen genau umschrieben: *ačša*) ohne irgendeine Erklärung finden. — 506) *šes rab bzañ po*, Lex. 1244, 1109. — 507) *kri t'og*, Lex. 170, 591, „der Führer, der Erste auf einem Throne“, entsprechend dem mong. *širege-tü*. — 508) Palomnik 33. — 509) Skizzen 101. — 510) Das Wort ist hier nicht das tib. *k'an*, sondern das chinesische *K'ang*, das von außen geheizte Ruhebett, ein also für die monastische Bevölkerung sonst unbekanntes Ausstattungsstück der Wohnung. Öfen in unserm Sinne kennen nur Bewohner von Zentral- und Westtibet. In den andern Gebieten des Schneereiches werden diese durch Tongefäße mit großer Öffnung ersetzt, in denen trockener Dünger verbrannt wird; darüber wird auch die Teekanne gestellt, um ihren Inhalt stets warm zu halten; Palomnik 153. Die Heizgefäße heißen tib. *me p'or*, Lex. 971.

## Anmerkungen zu Kapitel VIII.

511) Skr. *maḥāstūpa*, *mč'od rten č'en po*, Lex. 438, mong. *yeke suburghan*; auch der Name eines Tempels, den ein durch die buddhistische Predigt bekehrter Brahmane namens Siddha im Reiche Kāmarūpa errichtete; Vasiljev, III, S. 26/27. — 512) Grünwedel, Weg nach Sambhala, S. 96. — 513) A. a. O. 96, 97, mit Übersetzung einer Stelle aus einer tibetisch-mongolischen Handschrift, die sich ein Lama zum Verständnis des Kālacakra angefertigt hatte. Nach der dort befindlichen Zeichnung wiedergegeben und mit Erläuterungen versehen, die wir auch hier benutzen, bei Reinhold F. G. Müller, Die Krankheits- und Heilgottheiten des Lamaismus, Anthropos, 1927, S. 964. — 514) So z. B. auf den Vorderseiten der Einbände von Sven Hedin, Tsangpo Lamas Wallfahrt, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1923, und Forstmann, Himatschal, wo S. 120 auch noch eine Abb. Eine farbige, aber anscheinend schon in der Vorlage falsch ausgemalte Wiedergabe in Bossert, Das Ornamentwerk, Berlin 1924, Tafel XCVII, 4, mit der Erklärung auf S. 19: „die mystische Gebetsformel ‚om mani padme hum‘ in Monogrammform.“ — 515) Le Bouddhisme au Tibet, avec résumé des systèmes bouddhiques dans l'Inde, Paris 1887, 38 und 289 S., ein außerordentlich wertvolles, weil auf Quellenstudien aufgebautes Werk. Die hier beanstandete Stelle S. 76, 77, dazu Tafel XV mit der Unterschrift „Prière à six syllabes ‚Om mani padme hum‘“. Trotzdem wir uns der Anschauung Schlagintweits hier nicht anschließen können, geben wir doch die Stelle wegen der Eigenart der Auffassung wieder: «Quand les lettres de cette sentence ornent le commencement des livres religieux, ou sont gravées sur les revêtements des murs à prières, elles sont souvent combinées en forme d'anagrammes. Les lignes longitudinales qui se trouvent dans les lettres »mani padme houm« sont tracées serrées les unes contre les autres et, à gauche, sont appendues à la ligne longitudinale extérieure les lignes courbes. La lettre ‚Om‘ est remplacée par un signe symbolique au-dessus de l'anagramme; ce signe représente un croissant surmonté d'un disque d'où sort un flamme représentant le soleil. Cette combinaison de lettre est appelée en tibétain »Nam chou vangdan«, »les dix entièrement puissants« (sous-entendu caractères, il y a six consonnes et quatre voyelles); le pouvoir de cette sentence sacrée est beaucoup augmenté quand on l'écrit dans cette forme. Ces anagrammes sont toujours bordés par un cadre représentant la feuille du figuier.» — 516) *rnam*, Lex. 756. — 517) *dbañ*, a. a. O. 906. — 518) *ldan*, a. a. O. 709. — 519) Weg nach Sambhala, S. 96. — 520) A. a. O. — 521) Sehr übersichtlich auch auf der Zeichnung bei Reinhold Müller, a. a. O. — 522) Skr. *nāda*, Skizzen 60, symbolisiert überhaupt das Denken, den Verstand, das Herz, skr. *citta*, tib. *t'ugs*, Lex. 578, mong. *setkil*. — 523) Grünwedel, Weg nach Sambhala, S. 97. — 524) skr. *dhūti*, tib. *dbu ma*, Lex. 911, mong. *dumdatu širbusun*. — 525) *rkañ ma*, Lex. 72, *dooratu širbusun*. — 526) *ro ma*, Lex. 1192: anything from which the juice or spirit or essence has been extracted. — 527) *arūpadhātu*, tib. *gzugs med k'ams*, Lex. 141: the spiritual world, i. e., the world of formless spirits. — 528) *rūpadhātu*, *gzugs kyi k'ams* und *kāmadhātu* oder *kāmaloka*, 'dod pai k'ams. — 529) Wie auch auf unserer farbigen Tafel; Lex. 1351, wonach die Silbe „e“ einerseits

die Sūtras, *mdo*, und die Mittel oder Chancen, skr. *upāya*, tib. *t'abs*, mong. *argha*, die Silbe „*vaṃ*“ das Mantra-System, *sñags*, und die Weisheit, *prajñā*, tib. *šes*, mong. *bilik*, bezeichnet. Diese beiden Begriffe sind das A und O, die Theorie und Praxis des ganzen Buddhismus in seiner ausgeprägtesten Mahāyāna-Gestaltung, welche die tibetischen Lamen unablässig vertieft und erweitert haben. — 530) *mc'od rten brgyad*; mong. *naïman suburghan*. — 531) *dge gšegs čam mč'od rten*, was, wenn die „tscham“ gesprochene Silbe richtig reduziert ist, etwa „die Stūpas der Ruhe derer, die in Tugend dahin wandelten“, bedeutet; Lex. 268, 1250, 379 und *mč'od rten*; *gšegs pa*, „gehen“, vertritt 'gro *ba*, wenn es sich um hochgestellte Personen, Geistliche und Gottheiten handelt (siehe auch Schmidt, Grammatik der tibetischen Sprache, S. 295), so z. B. in dem bekannten Titel Buddhas, *Tathāgata*, der also (wie seine Vorgänger, die mystischen Buddhas) Dahingegangene, *de bžin gšegs pa*, mong. *tegünčilen ireksen*, wobei *irekü* allerdings kein Honorificum ist, an dessen Stelle aber sonst in den in Rede stehenden Fällen *ažiraxu* gebraucht wird; z. B. *saibar ažiraksan*, der wohl Dahingegangene, ein Titel, der auch für Priester, Gottheiten usw. angewendet wird. — 532) Die japanischen Buddhisten stellen auf ihre Gräber Gedenksteine oder Bretter, die oben wie ein Stūpa ausgesägt sind; Japan. Pantheon, Heft V, Bl. 18, Rückseite. „Heutzutage werden im Volksmund sog. *Sotoba* oder *tōba*, im oberen Ende Stūpa-förmig gestaltete schmale, lange Brettchen, die mit einer Sūtra-Stelle beschrieben sind, auf Gräbern aufgestellt.“ — Trautz, Japanische wissenschaftliche Hilfsmittel usw., S. 51, aus dem *Bukkyō jiten*, einem 1909 zuerst erschienenen buddhistischen terminologischen Sachwörterbuch, das fünf Geistliche der Hochschule der *Shinshū*-Denomination zu Verfassern hat. — 533) Wenn wir uns nur an das flüchtige Lautbild halten, kann „Khora“ oder „Kora“ von zwei Stämmen abgeleitet werden: entweder — was wohl das Richtigere ist — von *k'or ba*, Lex. 190: to turn round; to circumambulate, to walk all round, oder von *skor ba*, Lex. 95: to surround, encircle, enclose; außerdem aber hat nach einer Angabe auf derselben Seite des Lex. *skor ba* geradezu die Bedeutung „religious circumambulation“; dafür sagt man auch *Tschökhör*, č'os *skor*, Lex. 96, wörtlich „Gesetzes-Herumgehen“, also wiederum „religiöses Umwandeln“. — 534) Lex. a. a. O.: a roundabout way; the way or passage round any sacred place, temple or town for pilgrims to circumambulate it; the pathway round about a monastery used for holy processions. — 535) Über die Bewertung der tendenziös-kirchenfeindlichen Einstellung bei den Schriftstellern über den Lamaismus vgl. den außerordentlich lesenswerten Abdruck eines Vortrages von Dr. Otto Wecker, Lamaismus und Katholizismus, Rottenburg a. N. 1910, 47 S., besonders S. 34 ff. — 536) Siehe Anm. 254. Bei den Mongolen wird mit *Bumkhang*, von ihnen *bungxang* oder *bungxan* geschrieben, stets eine Grabstätte bezeichnet. Auch den ihnen ursprünglich unbekannten, von den Chinesen eingeführten Sarg nennen sie *Bumkhang*, doch gibt es für letzteren auch den Ausdruck *absa*. — 537) *lha mč'od*, Lex. 1331, 438; an letzterer Stelle *lha mč'od* nur als „offerings or libations to the gods“ angeführt. — 538) Mong. *dalu*. — 539) Dafür gibt es ein besonderes Büchlein, das den mongolischen Titel „*cai-in takil*“, „Opfer des Tees“, trägt; Skizzen 134. — 540) Lex. 1208. — 541) A. a. O. — 542) Geschrieben *obogha*; für die Mongolen ist auch ein Buch mit dem Ritus einer „Verehrung des Obō“, „*obogha takixu*“, in Skizzen 134 bezeugt.

## Anmerkungen zu Kapitel IX.

543) Gemeint ist das Kloster Pemiongtschi, in dessen Namen die tibetische Bezeichnung für Padmasambhava, *pad ma 'byuñ gnas*, Lex. 779, stecken soll; vgl. Forstmann, Hima-tschal; genaueres bei Waddell, The Buddhism of Tibet or Lamaism, wo eine Liste der Klöster von Sikkhim unter Hinzufügung der orthographischen Formen gegeben ist. — 544) Oft gebrauchter Ausdruck für *bod yul*, Tibet, *k'a ba čan*, Lex. 131, skr. *himavat*, mong. *casun-u oron*, vgl.

Huth, B. M. I, 111; II, 175, in der Prophezeiung über Tsongkhas Erscheinen auf Erden. — 545) Poetische Bezeichnung für die Mongolei, *ebesun-ü oron*. — 546) So ist z. B. der Name des berühmten Klosters Brabung, *'bras spuñs*, Lex. 929, „Reishaufen“, eine Wiedergabe der Bezeichnung des indischen *Dhanakaṭaka*, der alten Hauptstadt von Orissa: in its neighbourhood existed a large Buddhist monastery called Śrīdhānya Kaṭaka after the model of which the great monastery of Daipung (andere Aussprache für *'bras spuñs*) near Lhasa was built; Lex. a. a. O. In der Nähe der Hauptstadt der Mongolei steht ein *byarong kašur suburghan*, eine Nachbildung jenes berühmten Stüpa in Nepal, von dem S. 5 unseres Buches ausführlicher die Rede gewesen ist. — 547) Lex. 90: „a mdo „sku 'bum byams pa gliñ“ gi sku 'bum t'og gi rgya p'ibs bžeñs; he (King *mi-dbañ p'o la t'aiji*) erected the gilt dome of the monastery of Chambaling above Kum-bum in Amdo; Palomnik 23. — 548) S. 5 und Anm. 27. — 549) Diese Art der Darstellung, deren Einführung in bezug auf andere Gestalten des Pantheons auf Tsongkha selbst zurückgeht (L. R. II, S. XXXVII), wird als *yab sras gsum*, „Vater und Sohne zu dreien“ (Lex. 1129, 1307), bezeichnet (*yab sras* für sich allein bedeutet den Meister und seinen Schuler, a. a. O.); die Lehre kennt vier solcher „Sonnen“, Grünwedel, Myth. 34, wo auch Tsongkha mit Śākyamuni und Atiśa genannt ist, a. a. O. 60 mit Atiśa und Nāgārjuna; die Trias Śākyamuni (in der Mitte), Śāriputra und Maudgalyāyana haben wir bereits Kap. III, S. 57, kennengelernt (vgl. auch die bildliche Darstellung in Myth., S. 7); weitere Triaden sind aufgezählt a. a. O., S. 244 sub verbo; die Dreiheit *'brom ston rgyal bai 'byuñ gnas, jo bo č'en po dpal ldan, a ti ša* und *rdog legs pai šes rab* im Album, Nr. 28—30. — 550) Siehe Kap. III, Anm. 271 und 272; eine Darstellung dieser Trias in Myth. 61, wo die mongolische Beschriftung „*bokda zongkaba sumatikirti, sañ oyotu aldaršiksan*“ bedeutet „der heilige Tsongkha Sumatikirti, der sich durch hervorragende geistige Fähigkeiten verherrlicht hat“; dieselbe Dreiheit in fast gleicher Darstellungsweise im Album, Nr. 40—42. — 551) „Umgebung“ = skr. *parivāra*, tib. *'k'or*. Eine solche Darstellung zeigt das Titelbild. Der Beschauer denke sich die einzelnen Begleitgestalten in folgender Weise bezeichnet:

I	II	III	Dabei ist: I der Buddha <i>šākya rigs dbañ</i> , Śākya, der Herr (Gebiet) über die Zeit (in diesem Ausdruck steht nach Lex. 1180 <i>rigs</i> statt <i>dus</i> ); II = <i>rgyal ba šākya t'ub pa</i> , der König Śākya-muni; III = <i>smān gyi bla be duryai 'od kyi rgyal po</i> , der Lehrer der Medizin, der König des Beryllglanzes (skr. <i>vaidūrya</i> , lapis lazuli; vgl. Beschreibung des Tempels der Medizinischen Schriften, Klosterkarte Nr. 10); IV = <i>'jam pai dbyaṅs</i> , Mañjuhoṣa, der sich in Tsongkha verkörpert; V = <i>'jam dpal gžon nur gyur pa</i> , der jung gewordene Mañjuśrī, oder <i>'jam dbyaṅs dmar</i>
IV	Tsong-khapa	V	
VI	VII	VIII	
I 2 3 4 5 6 7 8			

ser, der rot-gelbe Mañjuhoṣa; VI und VII lassen sich mit Hilfe des uns zu Gebote stehenden ikonographischen Materials leider nicht feststellen, doch scheint es sich bei VI im Hinblick auf einige Wahrzeichen (das Weihgefäß, *kalāśa*, im Schoß, den Lotos, *padma*, in der einen Hand) und die vier Arme der Figur um die Form des Avalokiteśvara zu handeln, deren ständige Fleischwerdung der Dalai Lama ist (vgl. Grünwedel, Mythologie, S. 130); VIII stellt die *dbyaṅs čan ma* dar, die Göttin des Wohllauts, der Musik, im Sanskrit *Sarasvatī*, mong. *kele-in ukin tengri*, die jungfräuliche Gottheit der Sprache; sie heißt tibetisch auch noch Ngaggi Lhamo (*ñag gi lha mo*) oder Ngagwang Lhamo (*ñag dbañ lha mo*, Lex. 347), was dem eben angeführten mongolischen Ausdruck entspricht. Sie wird manchmal, statt, wie hier, Gitarre spielend, mit einer Art Flöte dargestellt (Grünwedel, Mythologie, S. 157, Abb. 129). Die Symbole 1—8 sind die sog. „Acht Glückszeichen“, tib. *bkra šis rtags brgyad* (Lex. 69), mong. *naiman ul-dsei temdek*, von denen gegen Ende des ersten Kapitels die Rede gewesen ist. — 552) Im Pāli *tusita*, tib. *dgā ldan*, Lex. 263/264, mong. *tegüs bayasxulang-tu (oron)*, „die gänzlich freudenvolle (Stätte, Reich)“, oder auch die Umschriftung des Sanskritausdrucks als *tüšit*, japan. *tosotsu-ten*; weit verbreitet ist unter Tibetern und Mongolen eine kleine Schrift unter dem Titel: „Wunschgebet für die Wiedergeburt im Lande Tuṣita, dem völlig freudenvollen“, tib. *dgā ldan yid dgā č'os 'dsin du skyes pai smon lam (bžugs)*, mong. *tegüs bayasxulang-tu tüšit-ün oron-a türükü irüger*



(orošiba). — 553) A. a. O., S. 43, Nr. 419: *rgyal ba btson k'a pa č'en po la stod mč'od 'bul bai č'o ga bkra šis g.yas 'k'yil.* — 554) Aufzählung der von Zaya Paṇḍita (1599—1662) und seinen Mitarbeitern geschaffenen Übersetzungen aus der tibetischen Sprache in die kalmükische und selbständige Arbeiten in dieser, mitgeteilt von A. M. Pozdnejev in seiner „Kalmükischen Chrestomathie“, 3. Aufl., St. Petersburg 1915, S. 171—174. — 555) A. a. O. 172: *zungk'apañ onol ögülekü.* — 556) A. a. O. *zungk'apañ blama yoga.* — 557) L. R. II, S. XII; Grünwedel in der Einleitung zur Edelsteinmine, S. 6. — 558) *nam t'ar* an Stelle der volleren Lesart *nam par t'ar ba*; Lex. 759, 757. — 559) A. a. O. — 560) Mong. *toghoji*, kalm. *tuuzi*; die mongolische und kalmükische Literatur ist sehr reich an derartigen Werken. — 561) Es ist enthalten in den „Gesammelten Werken“, den *gsuñ 'bum* des Khādubdsche, vgl. Kap. III, Anm. 271. — 562) *dge legs dpal bzah po*; Grünwedel, Myth. 74; Lex. 183. — 563) L. R. II, S. XII. — 564) Der tibetische Titel lautet: *k'yab dag rje btsun bla ma dam pa t'ub dbañ rdo rje 'č'an dañ no po dbyer ma mč'es pa 'jam mgon č'os kyi rgyal po btson k'a pa č'en poi nam par t'ar pa t'ub bstan mtes pai rgyan gčig no mtsar nor bui 'p'reñ ba.* — 565) „Der den Donnerkeil hält“; die Äquivalente oben Kap. III, Anm. 323. — 566) In L. R. II, S. V. — 567) Von 1682—1722, mong. *engke amughulang*, mandschur. *elkhe taifin*, bedeutet: Ruhe und Frieden. — 568) Von 1736—1796; bedeutet im Chinesischen nach Hānisch „Erhabenheit des Himmels“ („Die viersprachige Grundungsinschrift des Klosters Pi-yün-sze bei Peking“ in „Ostasiatische Zeitschrift“, Neue Folge I, Heft I, S. 11), mandschur. *Abkai wehiyehe*, tib. *gnam skyoñ*, a. a. O., Lex. 748, 115 (der Ausdruck als solcher nicht im Lex., dagegen 748: *gnam bskos* oder *gnam gyis bskos pa*: the title by which the Tibetans address the Emperor of China), mong. *tegri-in tethüksen*, „der vom Himmel Begünstigte oder Beschützte“. — 569) G. Coedès, *The Vajrañāṇa National Library of Siam*, Bangkok 1924; die von diesem Unternehmen bzw. mit seiner Unterstützung herausgegebenen Bücher, meist buddhistischen Inhalts, werden fortlaufend in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“ verzeichnet. — 570) A. a. O., S. 47, Nr. 433: *rje btsun btson k'a pai nam t'ar č'en poi zur 'debs nam t'ar legs par bsad kun 'dus.* — 571) Skizzen, z. B. 196: *xamuk-i aīladukči yeke bokda zongkaba-in gegen-ü namtar.* — 572) *mk'as grub.* — 573) Ein gelehrter Grad bei den Mönchen; korrekt *dkā bču*: „der mit zehn Schwierigkeiten“; Lex. 50, wonach darunter ein buddhistischer Gelehrter zu verstehen ist, der es zu einer solchen Beschlagenheit in der Literatur gebracht hat, daß er imstande ist, den Sinn eines jeden Ausdrucks in zehnfacher Weise zu erörtern; mong. *arban berke-tü*; Skizzen 198, 201; andererseits scheint sich aber der Begriff mit *bkā bču*, Lex. 62, zu decken: one who has observed the ten commandments of Buddha. The title of *bkā bču* is given to a Buddhist monk-scholar who has passed all preliminary examinations for a religious degree. — 574) *dkon mč'og grags pa.* — 575) Vladimircov, *Mongolische Handschriften und Holzdrucke*, die von Professor A. D. Rudnev an das Asiatische Museum der Russischen Akademie der Wissenschaften übergegangen sind (Bulletin de l'Académie des Sciences de Russie, 1918), S. 1565, unter dem Titel: *bokda zongkaba-in gegen-ü namtar.* — 576) Anm. 554; in der Liste der Übersetzungen und selbständigen Schriften in der a. a. O. genannten „Kalmükischen Chrestomathie“, S. 173: *zungk'apañ tuuzi.* — 577) Kalm.: *todorxai üzük.* — 578) Filchner, *Kumbum*, S. 129—139. — 579) *me mo byai lo*, mong. *eme ghal* (oder *ulaghakč'in*) *takiya*, mandschur. *fulahun coko.* — 580) Cybikov, *Hilfsmittel zur praktischen Erlernung der mongolischen Sprache*, Vladivostok 1915, S. 64; die Differenz von einem Jahre zwischen der von uns gemachten Angabe (1357) und jener bei Huth, B. M. II, S. 176 (1356), erklärt sich daraus, daß der genaue Anfang der Ära bis auf die 1913 erschienene Arbeit von P. Pelliot, „Le cycle sexagénaire dans la chronologie Tibétaine“ (in „Journal Asiatique“, 1913, onzième série, t. I, S. 633—667), nicht als mit Sicherheit festgestellt galt. — 581) *rab 'byuñ*, Lex. 1168; ad rem siehe die in voriger Anmerkung erwähnte wertvolle Arbeit Pelliot's und passim W. Kotwicz, *O chronologii mongolskiej*, in „Rocznik Orientalistyczny“, t. IV (1926), S. 108—166, eine sehr dankenswerte Abhandlung, die aber, weil polnisch, wohl nur wenigen unserer Leser zugänglich sein dürfte, indes der Auszug in französischer Sprache nichts Einschlägiges über *rab byuñ* enthält. Eine vergleichende Tabelle der einzelnen Jahre der *rab byuñ*-Zyklen vom Jahre 1 n. Chr. bis 1923 hat mit den mongolischen,



mandschurischen und chinesischen Bezeichnungen — sämtlich in russ. Umschriftung — Pozdnejev gegeben, und zwar als Beilage zu seiner „Mongolischen Chronik ‚Erdeni-in erike‘. Originaltext nebst (russischer) Übersetzung und Erläuterungen, enthaltend Materialien für eine Geschichte Calchas von 1636—1736“ (St. Petersburg 1883). — 582) Myth., S. 60; Atišas Name tib. *p'ul byuñ*, Lex. 1343: the accomplished one. — 583) Myth., a. a. O. — 584) Tib. *tsōñ k'a* Lex. 1000, oder *btsoñ k'a*, wie z. B. in der „Geographie Tibets“, S. 52. — 585) *klu 'bum dge*, Lex. 46, 268. — 586) *šin mo ,a č'os* oder *šin bza ,a č'os*; der erste Ausdruck nur in L. R. II, S. XIII, der zweite a. a. O., bei Huth, B. M. II, S. 176, und Lex. 1236. — 587) *don grub rin č'en*, Lex. 643, 1183; skr. *Amoghasiddharatna*. — 588) Vgl. Wecker, Lamaismus und Katholizismus, S. 38. — 589) Milloué, Bod youl, S. 186. — 590) *rma č'u*, die tibetische Bezeichnung für den Huang-ho; Lex. 985; a. a. O. ist auch die mongolische Bezeichnung dieses Flusses mit Khatan-gol, was *xatun ghool* sein soll, erwähnt und auf die Veranlassung zu diesem Namen hingewiesen: the river in which a certain queen had drowned herself; dabei steht auch die wörtliche Übersetzung des mongolischen Ausdrucks, der „Fluß der Herrin oder Fürstin“ bedeutet, mit tib. *btson mo kluñ* (Lex. 1004, 47) gegeben. Von diesem Selbstmord der Königin oder Fürstin, die Gurbulcen Gwo (*gürbüljin ghō*, schöne Eidechse) hieß, wird auch in B. M. I, S. 18; II, S. 28, berichtet und eigens hinzugefügt: ... *gum pas č'u de ha t'won mu ren du grags so*: infolge des Zugrundegehens heißt dieser Fluß Chatun-Müren. *müren* aber ist mongolisch, bis zu einem gewissen Grade gleichbedeutend mit *ghool* und bedeutet Strom. Daneben finden wir für den Huang ho, den „Gelben Fluß“, auch die wörtliche mongolische Wiedergabe als *šira müren*, wie er beispielsweise in einem 1927 von den Mongolen in Deutschland herausgegebenem mongolisch beschrifteten Atlas heißt. In einem 1929 in der Mongolei selbst veröffentlichten Buche von Erdenibatu über die Geographie Asiens wird der Fluß auf einer Karte wiederum *xatun ghool* genannt, während im Text dieses Buches *xatun-u ghool* steht. In befremdendem Widerspruch zu der Bezeichnung „Gelber Strom“ sowohl bei den Chinesen wie bei den Mongolen steht allerdings die Tatsache, daß im Text von B. M. ausdrücklich von einem *nağ č'u*, dem „Schwarzen Fluß“, die Rede ist, womit die Tibeter den Oberlauf des Irawadi bezeichnen; siehe Lex. 729. — 591) *bya k'yuñ*, Lex. 880, 163. — 592) *snar t'añ*, Lex. 770, südwestlich von Taschilhunpo, berühmt durch seine Druckerei und die aus ihr hervorgegangenen Blockdrucke des Kandschur und Tandschur, über deren textkritische Bedeutung in dem Kapitel über die Wissenschaft des Lamaismus die Rede ist. — 593) Im oberen Tsang; *sa skya*, Lex. 1255. — 594) *red mdā pa* — nur so in B. M. I, S. 114; II, S. 179; der Ausdruck als solcher nicht im Lex., die Bestandteile 1191 und 672, doch ergeben sie keinen rechten Sinn; der Zusatz *kumāramati* nur in L. R. II, S. XVIII; ich kann ihn nur in umgekehrter Reihenfolge der Bestandteile als *Matikumāra* bei Vasiljev III, S. 4, tib. *blo gžon*, und 258 als *blo gros gžon nu* finden, welche Ausdrücke nach Lex. 903, 1083 aufzulösen sind. — 595) *ts'ad ma*. — 596) skr. *madhyamika*, tib. *dbu ma pa*, mong. *dumdatu üdsel*. — 597) *yar luñ rnam rgyal* oder *yar kluñ rnam rgyal*, Lex. 1130, 758, wo *rnam rgyal*, „volliger Sieg“, skr. *vijaya*, als „a common appellation of persons, deities and monasteries“, wie im vorliegenden Fall, ausdrücklich bezeichnet wird. — 598) Sie heißen nach L. R. II, S. 232, welcher Stelle in der Aufzählung auch die folgenden fünf Anmerkungen entnommen sind, tib. *rig pai gnas č'e pa lña*, mong. *uxaghan-u yeke tabun oron*, „die fünf großen Gebiete des Wissens, der Intelligenz“. — 599) Eher: Grammatik oder nur Lautlehre; skr. *śabdavidyā*, tib. *sgra rig pa*, Lex. 332, mong. *daghun-u uxaghan*, „die Wissenschaft von der Stimme“ (wörtlich aus dem Mongolischen wie auch im folgenden). — 600) *hetuvidyā*, *gtan tsigs rig pa*, Lex. 521, mong. *učir šiltaghan-u uxaghan*, „die Wissenschaft von Umstand und Ursache“. — 601) *cikitsāvidyā*, *gso ba rig pa*, *gso rig*, Lex. 1313, *tejigekü uxaghan*, „die Ernährungskunde“. — 602) *śilpascanavidyā*, *bzo rig pa*, *bzo gnas kyi rig pa* (mechanical art), Lex. 1111, *uralaxu uxaghan*, „meisternder Intellekt“. — 603) Dazu als 5. Wissenschaft die *adhyātmavidyā*, *nañ don rig pa*, siehe Lex. 733: *nañ don*: the intrinsic meaning, und *nañ don rtoğ pa*: to investigate, to study, the real meaning, mong. *dotoghadu uxaghan*; „die ‚innere‘ Wissenschaft“, d. h. der Buddhismus selbst. — 604) *ts'al guñ t'añ*, Lex. 1024, 221. — 605) Siehe Kap. XVII. — 606) *Dharmakīrti*, *č'os kyi grags pa*, Lex. 429; siehe über ihn und seine Werke: Th. Stcherbatsky (richtig: Ščerbatskoj), Erkenntnistheorie

und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten; aus dem Russischen übersetzt von Professor Otto Strauß, München-Neubiberg, 1924, S. 254—258, Abb. in Myth., S. 43. — Nāgārjuna, *klu sgrub(s)*, Lex. 45, mong. *naganzuna (bakši)* (der Lehrer, Meister), japan. *Ryūju*; siehe Kap. X, Anm. 909; Abb. in Myth., S. 32, Album, Nr. 5, als *dpal mgon klu grub*; für seine Doktrin siehe: M. Walleser, Die mittlere Lehre des Nāgārjuna. Nach der chinesischen Version übertragen. Heidelberg 1912, XIII, 191 S. — Āryadeva (auch Devabodhisattva und Nilanetra), *rje btsun p'ags pa lha*, Lex. 846; Abb. Myth., S. 36, Album, Nr. 4, als *rje btsun ,a rya de ba*. — Śāntideva, *ži ba lha*, Abb. Album, Nr. 24, als *rje btsun ži ba lha*. — Candrakīrti, *zla ba grags pa* (nicht im Lex.), Album, Nr. 22; er lebte nach Schlagintweit, Buddhism, S. 41, um die Wende des 9. Jahrh., nach Baradjin im 6. Jahrh.; L. de la Vallée Poussin hat in der Bibl. Buddh. IX die tibetische Übersetzung des Madhyamakāvatāra Candrakīrtis herausgegeben. — Asaṅga oder Āryāsaṅga, *t'ogs med*, Lex. 592, mong. *türbel ügei*; Abb. Myth., S. 37, Album, Nr. 6; er gilt nach einigen tibetischen Autoren (Lex. a. a. O.) als Bruder des Vasubandhu, *dbiyig gñen*, Lex. 914, 493, mong. *erdeni-in nükür*, „Genosse des Kleinods (der Lehre)“, japan. *Ten-jin*; Abb. Myth., S. 37, Album, Nr. 7; von seinen Werken hat Th. Ščerbat'skoj in Bibl. Buddh. XX die tibetischen Übersetzungen der *Abhidharmakośakārikā* und des *Abhidharmakośabhāṣya* veröffentlicht. — 607) *bkā gdams pa*, Lex. 63, 64; siehe weiter unten im Text bei der Aufzählung der Sekten. — 608) L. R. II, S. XX. — 609) A. a. O. — 610) *pad ma 'byuñ gnas*, Lex. 779, „dessen Quelle, Ursprung (*'byuñ gnas*, a. a. O. 925) der Lotos ist“. — 611) *ži ba 'ts'o*, Lex. 1069, 1044, „der friedvoll Lebende, Dahinwandelnde“, mong. *amurlingghui yabukči*; Abb. Album, Nr. 25, mit dem Beiwort *dpal ldan*, „der Ruhreiche“. — 612) Im 8. Jahrh. unter dem tibetischen König Tisrongdewtsan, *k'ri sroñ lde(u) btsan*, Lex. 171, der etwa von 740—786 regierte, das erste Kloster, Samjā, gründete, welches bis auf den heutigen Tag als Hochburg der Rotmützen besteht, und dessen Anregung die Übertragung vieler Sanskritschriften in die tibetische Sprache zu verdanken ist (vgl. auch Schmidt, Grammatik der tibetischen Sprache, S. 213, 214). — 613) Bl. 103 nach L. R. II, S. XX. — 614) Eingehend darüber im Kapitel von der Wissenschaft des Lamaismus. — 615) D. h. der praktischen Lehre von den Tugenden, also der Ethik. — 616) Häufig gebrauchter Titel nicht nur des oder der Buddhas (Kap. XI, Anm. 967), sondern auch von Heiligen und Kirchenlehrern; Tsongkhapa wird ausdrücklich „der zweite Jina“ („siegreich“ im Sanskrit) genannt; Huth, B. M. II, S. 175, I, S. 111: *rgyal ba gñis pa*. — 617) Damit ist die „Übersetzung der Worte“ Buddhas gemeint. — 618) *bu ston*; lebte von 1290—1364. — 619) Bibl. Buddh. XXII, S. 38, Anm. 4—6, und S. 32, Anm. 3. — 620) *gsaṅ ba 'dus pa*, Lex. 1303: the communion of the mystic adepts; the Tantrik cult of the Buddhist; also the Tantrik Pantheon. — 621) *k'or lo sdom pa*, Lex. 192: name of a Tantrik deity. — 622) *'jigs byed*, Lex. 457, 891: „der Entsetzen Verursachende“. — 623) *dbu ma pa*, Lex. 911; der Ausdruck dürfte im Grunde genommen nur ein Bei- oder Deckname sein, da darunter ganz allgemein ein Mann zu verstehen ist, der sich mit der „mittleren Lehre“ (*madhyamika*, *dbu ma*, mong. *dumdatu üdsel*) „beschäftigt“, „Anhänger derselben ist“ (*pa*). — 624) Skr. *śūnyatā*, tib. *stoñ pa*, mong. *xoghosun*. — 625) *,a ra ba rtsi na*, Lex. 1345. Auf einer in unserm Besitz befindlichen Tafel mit dem Schema des tibetischen Horoskops steht unter dem Bilde dieser Gottheit statt des Namens die *Arapacana*-Formel mit der Vorsilbe *Oṃ* und der Nachsilbe *Hūṃ*. Im Kehlkopf der Maitreystatue im Goldtempel zu Labrang wurden u. a. 7700 gedruckte und 900 mit Gold geschriebene *Arapacana*-Formeln untergebracht (Bibl. Buddh. XXII, S. 39), in der Hüftengegend dagegen 10800 mit goldenen Buchstaben und 30340000 in einfachem Druck! (a. a. O. 42). Welch eine ungeheure Wirkungskraft muß also der Lamaismus dieser Dhāraṇī zuschreiben! — 626) D. i. skr. *Mañjuḥṣa*, tib. korrekt *byams dbyaṅs*. — 627) *'jam dpal nag po*, nicht durch das Lex., Album und Panders Pantheon belegt, dagegen in Myth., S. 139, Abb. einer Figur. — 628) *gsaṅ p'u*, Lex. 1302, wo aber nur von einem Bezirk dieses Namens westlich von Lhasa die Rede ist; das Kloster ist mehrmals erwähnt im Palomnik und dort auch als Sitz eines berühmten Wahrsagers bezeichnet, dessen Dienste zeitweise auch in Lhasa in Anspruch genommen werden. — 629) Es sind ihrer zunächst sechs, die später zu zehn erweitert wurden, worauf wir noch zurückkommen. Die sechs heißen mit ihrem Kollektivnamen tib. *p'a*

rol tu p'yin pa drug, Lex. 817, mong. jirghughan baramit. Sie werden nach Bibl. Buddh. XXII, S. 27, auch symbolisch dargestellt durch „zwei Löwen auf einem Paar Elephanten, über den Löwen zwei herkulische menschliche Gestalten, die von zwei Gazellen getragen werden, über den Giganten die Reliefdarstellungen eines Makara-Paares (krokodilartige Wesen, tib. č'u srin, deren es verschiedene Arten gibt; Lex. 421), auf ihnen zwei Nāgas und schließlich ein Garuḍa“. Leider wollen die Tiere in ihrer Zahl in keiner Weise jener der Paramitās entsprechen. — 630) Im Kandschur, Abteilung rgyud, Bd. 12, Bl. 56—347, Beckh, Verzeichnis, S. 100: Ārya-Mañjuśrī-mūlatantra, 'p'ags pa 'jam dpal gyi rtsa bai rgyud, „Wurzeltantra des erhabenen Mañjuśrī“. — 631) Huth, B. M. I, S. 111, und die Übersetzung II, S. 175; auch angeführt in Myth., S. 31. — 632) dgā ldan, im Skr. tuṣita, mong. bayasxulang-tu; in der angeführten Stelle steht der Ausdruck Galdan (dgā ldan) nicht; es heißt dort dgon č'en rab dgā ba, was den gleichen Sinn hat. — 633) Skr. kalyāṇamitra, tib. dge bśes, mong. buyan-u sadun oder sañ nükür. — 634) Skr. śaraṇagamana, tib. skyabs su 'gro ba oder skyabs 'gro ba, Lex. 99, mong. itegel yabughulxu, kalm. ibēl yabuulxu; tib. auch noch skyabs 'groi sdom pa; siehe Zeitschrift für Buddhismus usw., Jhrg. VIII (1928), Heft 2, S. 235, wo auch noch einiges Gegenständliche zur Sache angegeben wird. — 635) Lehre: dharma, č'os, nom; Monchsgemeinde: saṃgha, dge 'dun, xuwarak oder bur-sang xuwarak. — 636) bla ma dkon mč'og gsum la mi p'yed pai dañ pa. — 637) bla ma mč'od pai č'o ga, d. h. „Der Modus der dem Lama darzubringenden Verehrung“; siehe Schmidt-Böhtlingk, Verzeichnis, Nr. 427, I und Nr. 428; mong. blama-ñ takil, Skizzen 134, 282, 338. — 638) bokdo blamañ zokōksan blamañ takil, Pozdnejev, Kalmükische Chrestomathie, S. 172. — 639) Tib. bla ma č'en po, mong. yeke bakši. — 640) Skizzen 45, 91; nach letzterer Stelle wird die Zahl der Opferschalen, wenn ein Offizium zu Ehren dieses Figurchens stattfindet, sogar auf neun erhöht. Castrén erwähnt in seinen „Reiseberichten“ 1856, S. 413, einen „Lama Tschodbo, den hohen Beschützer der Priester“. — 641) Tib. lam rim t'ar rgyan, mong. tonilxui-ñ čimek. — 642) In „Initiations lamaïques“, S. 35, wo es heißt: «Il convient de mentionner parmi les lignées de dépositaires de traditions mystiques, celle de Kahgyudpas. La secte de la »transmission linéale des ordres ou des préceptes«. — 643) nam mk'ā rgyal mts'an, Lex. 737, der berühmte Abt des Klosters Rinpung, rin spuñs. — 644) L. R. II, S. XXII. — 645) Es handelt sich im wesentlichen um die im Literaturverzeichnis vorn angegebenen Bücher von Huth, Köppen und Schulemann. — 646) B. M. II, S. 185. — 647) Der „Löwenstimmige“, señ gei na ro, mong. arsalang-un daghu-tu. Vgl. auch zur Figur des Löwen im Buddhismus die Ausführungen von Professor Richard Karutz in der Schrift „Über einen buddhistischen Altaraufsatz. Eine Museumsführung“, Lübeck 1930, S. 14—19. — 648) bču gñis kyi sgo; diese zwölf Taten, die jeder Buddha abzulegen, oder Momente, die er durchzumachen hat, sind bereits oben, Kap. I, S. 4 aufgezählt; tib. mdsad pa bču gñis, Lex. 1049, mong. arban xoyar dsokiyal; vgl. den Buchtitel bei Schmidt-Böhtlingk, Verzeichnis, Nr. 382, 12: t'ub pai dbañ po la mdsad pa bču gñis kyi sgo nas bstod pa, „Lobpreisung dem Mächtigen der Vermögenden (Śākya-muni), in Betreff seiner zwölf Taten (Lebensperioden)“; ähnlich lautet ein mong. Buchtitel: „arban xoyar dsokiyal-un maktaghal, Lob der zwölf Momente.“ — 649) gtsug lag k'añ; S. 106 und Anm. 425. — 650) Bāsa Bakschi, Reise usw., S. 215 und a. a. O. Anm. 77. — 651) bde dge dgon č'en, nicht im Lex. — 652) Der tib. Titel in L. R. II, S. II, und in Bibl. Buddh. XXII, S. 05: grub mi'ā t'ams čad kyi k'uñs dañ 'dod ts'ul ston pa legs bśad šel gyi me loñ. — 653) t'uu bkvan rdo rje 'č'añ blo bzañ č'os rje ñi ma. — 654) Z. B. I, S. 224, 247; II, 355, 388. — 655) dgon luñ byams pa gliñ, Bibl. Buddh. XXII, S. 30, Anm. 4; „Geographie Tibets“, S. 53, wo auch des uns hier interessierenden Schriftstellers und noch besonders einer aus seiner Feder stammenden „Geschichte der Gelbmützen-Doktrin“ (žva ser č'os 'byuñ) Erwähnung getan wird. — 656) Bibl. Buddh. XXII, S. 05. — 657) bon, Lex. 879, der Gegensatz zum č'os, dem buddhistischen Religionssystem. — 658) lha č'os, nach einer Anführung bei Reinhold Müller, „Die Krankheits- und Heilgottheiten usw.“, S. 961: „die Religion der (alten) Götter“; vgl. hierzu Lex. 1333: lha č'os pa; one who performs religious service, a priest. — 659) rñiñ ma, Lex. 497; Schmidt, Grammatik, S. 210, und Schlagintweit haben rñiñ ma. — 660) rdsogs čen oder rdsogs pa č'en pa. — 661) Myth. 49, 52, wo auch ein Atiyogasūtra erwähnt ist; unter Atiyoga

ist eine alchimistische Lehre Padmasambhavas zu verstehen. — 662) *u rgyan* = *dbu rgyan*, Lex. 1349. — 663) A. a. O. *o rgyan*. — 664) *or rgyan rin po č'e*, a. a. O. — 665) *'brom ston pa rgyal pai 'byuñ gnas*, Lex. 935; Abb. Album, Nr. 28. — 666) *bkā gdams rñiñ*, Lex. 64. — 667) *bkā gdams goñ ma*, a. a. O. — 668) *bkā gdams pa gsar pa*, a. a. O. — 669) A. a. O. — 670) *sa skya*, Lex. 1255. — 671) *bkā rgyud pa*, Lex. 61, 62. — 672) A. a. O. 61, *na ro pa* oder *na ro ta* (Frau David-Neel, *Mystiques et magiciens*, S. 177, Note 1: Narota était son véritable nom, mais les Thibétains en ont fait Naropa), Lex. 728. — 673) Vgl. z. B. Edelsteinmine, *Indischer Index*, S. 195, unter Naro. — 674) *ma ga dha*, Lex. 946. — 675) *mi la ras pa*. — 676) *mar pa lo tsa ba*, Lex. 954; lebte von 1012—1097. — 677) Lex. a. a. O. — 678) *p'rin las*, Lex. 854. — 679) *rgyal ba karma pa*, Lex. 13. — 680) A. a. O. 14. — 681) *'bri k'uñ pa* oder *'bri guñ pa*, Lex. 930. — 682) *'brug pa*, Lex. 932. — 683) *gliñ ras padma rdo rje* und *č'os rje gtsañ pa rgya ras pa*, a. a. O. — 684) *kloñ rdol*, a. a. O. — 685) *ra luñ*, a. a. O. und 1161. — 686) *'brug bar* und *'brug smad*. — 687) *ži*, Lex. 1069. — 688) *byed*, Lex. 891. — 689) *sañs rgyas*, Lex. 1265. — 690) *ma göig lab sgron*, nur bei Schlagintweit. — 691) *diñ ri slañ gor*; die beiden letzten Silben dieses von Schlagintweit mitgeteilten Kloster Namens sind zweifelhaft, sonst vgl. Lex. 624, 1298, 231. — 692) *lab p'yi*, Lex. 1208, 834? — 693) *jo nañ*, *jo mo nañ*, Lex. 450, letztere Form nur bei Vasiljev III, S. XIX. — 694) *p'yoğs las rnam rgyal*, Lex. a. a. O. — 695) Die dortige Angabe des Geburtsjahres von Bromton mit „1002 avant J. C.“ ist natürlich nur ein Versehen, denn er lebte zu Beginn des 11. Jahrh. n. Chr. — 696) Grammatik der tibetischen Sprache, S. 216: *sa skya yig ts'añ*. — 697) *č'os lugs*, Lex. 1215. — 698) Grammatik der tibetischen Sprache, S. 210: *č'os lugs č'e ba dag 'di dag yin no*: die Hauptsekten sind diese. — 699) *dkon mč'og*, Lex. 53, mong. *degedü coxak*. — 700) Schmidt, Grammatik der tibetischen Sprache, S. 187; mit *dkon mč'og* haben die Bibelübersetzer wohl ziemlich treffend den christlichen Begriff „Gott“ wiedergegeben; in den mongolischen Versionen der Bibel steht dafür sehr zu Unrecht *burxan*, worunter der Lamaist doch „Buddha“ oder überhaupt jede Gestalt seines Pantheons versteht. — 701) *bskyed rim*, Lex. 122: the gradual development of ideas; powers of an occult nature. — *rdsoğs rim*, Lex. 1060: one of the Tantrik or mystic rites of the *rñiñ ma* School. — 702) Dies und das folgende nach K. Th. Golstunskij, *Mongolisch-oiratische Gesetze des Jahres 1640*, St. Petersburg 1880 (russ.), S. 70ff., auf Grund mongolischer und kalmükischer Quellen. — 703) Der Titel *Dscho*, als Abkürzung von *Dschowo*, korrekt *jo bo*, Lex. 450: lord, master, noble, venerable, wird fast stets dem Namen dieses Kirchenlehrers vorangestellt; siehe auch die tibetische und mongolische Beschriftung der Darstellung in Myth. 52: *jo bo rje dpal ldan 'a ti ša*, mong. *dsuu* (gesprochen *dščū*) *atiša*, und Album, Nr. 29: *jo bo č'en po dpal ldan 'a ti ša*. — 704) Siehe Kap. XVII. — 705) *žva ser*. — 706) *karša*, *bla gos*, *mt'añ gos*. — 707) Tib. *gdiñ ba*, mong. *debisker*. — 708) Kap. X, Anm. 860. — 709) Kap. X, S. 199, 200. — 710) Gemeint ist die sog. Monlam-Feier, skr. *prañi-dhāna*, *smon lam*, Lex. 992, mong. *irügel* oder *irüger*, japan. (*hon-*) *gwan*, bei welcher Wunschgebete für das Wohlergehen der gesamten Lebewesen gesprochen werden. In Lhasa gibt es zwei Monlam-Feiern, eine große im Anfang Februar, zu der sich gegen 20000 Mönche aus der Hauptstadt selbst und den drei großen Staatsklöstern Ssera, Galdan und Brabung einfinden, welche ihre Offizien im Vorhof des großen Dscho-Tempels abhalten, und eine kleine gegen Ende des Monats März mit geringerer Beteiligung. Während der großen Feier, die mehrere Tage in Anspruch nimmt, steht die Bevölkerung unter einer Art Gewaltherrschaft der Polizeimönche der drei Klöster, die auf Grund altverbrieften Rechts während dieser Zeit die Gerichtsgewalt in Lhasa innehaben. — 711) „Der den Donnerkeil hält“, *rdo rje 'č'añ*, Lex. 704; nach einer Angabe von Baradijn in *Bibl. Buddh.* XXI, S. 57, Anm. 3, ist das *rdo rje* das „Symbol der Kunst (hier im ursprünglichen Sinne von ‚Können‘), der aktiven Natur Buddhas“, das Glöckchen, *dril bu*, Lex. 655, welches nebst dem Vajra stets im Kultus gebraucht wird, nach derselben Quelle. Anm. 4, „Symbol des Wissens, der intellektuellen, passiven Natur Buddhas“. — 712) Siehe Kap. XI, Anm. 1058. — 713) An einigen Stellen in B. M. findet sich das Wort „Gelbmützen“, z. B. II, S. 290: „Gelbmützen-Kopfputz-Träger“: *žva ser čod pan 'č'añ ba*, und I, S. 184: *žva ser bstan pa* (*bstan*, Lex. 560: demonstration, explication), übersetzt in II, S. 290, mit

„Lehre der Gelbmützen“. — 714) *šira šajin* oder *šašin* (letzteres Wort ist das verdorbene skr. *śāsana*, das hin und wieder dem tib. *bstan* — vgl. vorhergehende Anm. — entspricht), *šira mala-xai-in šajin*. — Selbst in einem Liede aus der „revolutionären“ Mongolei mit der Überschrift „Die rote Fahne“ (*ulaghan tuk*), dessen Text B. Vladimircov in „Ethnologisch-linguistische Untersuchungen in Urga, den Distrikten von Urga und Kentei“ (Leningrad 1927, russ., mit mongolischen Texten in Umschrift), S. 7—9, mitgeteilt hat, spielt der „gelbe Glaube“ seine Rolle: „Wir haben die gelbe Fahne erhoben, haben die Majestät des buddhistischen Glaubens entfaltet“ (unter Übertragung der a. a. O. phonetisch wiedergegebenen Zeilen ins Schriftmongolische: *šira tuk-i mandughulughat, šajin-u surak badaraghulughat*...). — 715) Nach einer kurzen Notiz von Maijskij in „Die heutige Mongolei“ (Irkutsk 1921, russ.), einem Buche, das auch sonst allerhand Wissenswertes über die heutige Lage der Religion und die Verhältnisse des lamaistischen Klerus im Lande enthält, soll dort in neuerer Zeit eine vom Verfasser mit „Newaba“ bezeichnete Sekte entstanden sein, deren Lehrinhalt eine Verschmelzung zwischen Lamaismus und — man staune! — Christentum versucht. Weitere Angaben sind dort nicht gemacht. So ganz unwahrscheinlich will uns das bei den Strömungen unserer Tage — auch im Fernen Osten — nicht erscheinen, um so mehr, als in dem von Maijskij, der selbst nicht Tibetisch kann, mitgeteilten Ausdruck ein entsprechender Sinn liegt, bedeutet er doch: „die sich Annähernden“ (nämlich an das Christentum), tib. *ñe ba pa*, Lex. 485. — 716) L. R. II, S. XXVI, XXVII. — 717) Hier sei zu den bereits gemachten Ausführungen über diese beiden Standbilder noch nachgetragen, daß nach Palomnik der „große“ Dscho als *jo rin po č'e*, „der große kostbare Meister“, der „kleine“ als *jo ra mo č'e*, „Meister von Ramotsche“ nach dem Standplatz der Statue im Tempel *ra mo č'e*, Lex. 1160, 1161, in einer Ebene im Nordviertel von Lhasa bezeichnet wird. — 718) *gsuñ*, Lex. 1306; *sañs rgyas kyi gsuñ*: die Worte oder Vorschriften Buddhas, mong. *burxan-u dsarlik*. — 719) *bkā 'bum*, Lex. 65. — 720) Grammatik der tibetischen Sprache, S. 217. — 721) A. a. O., S. 13, Nr. 296—300: *pañ č'en č'os rjei gsuñ 'bum*. — 722) *bkra šis lhun po*, Lex. 70; die Silben *bkra šis*, Segen, Wohlfahrt, Gedeihen, Erfolg, finden sich als Bestandteil in den Namen vieler Klöster; so trägt z. B. auch das schon öfter genannte Kloster Labrang die offiziell-klerikale Bezeichnung *bkra šis 'k'yil*: Wickel, Knäuel des Segens (Lex. 195); ein anderes Kloster in Amdo heißt *bkra šis sgo mañ* (Lex. 69): zahlreiche Pforten des Segens. — 723) *bkra šis bla ma*, Lex. 70; diese Benennung ist aber in Tibet selbst nicht gebräuchlich; er heißt dort *pañ č'en rin po č'e*, während die Mongolen den Ausdruck *rin po č'e*, großes Kleinod, durch *erdeni*, Kleinod, entstanden aus skr. *ratna*, ersetzen. — 724) Z. B. durch die Liste in Lex. 780, 781. — 725) A. a. O., S. 14, Nr. 305—311: *byañ č'ub lam gyi rim pai gdams pai ts'igs su bčad pa kun mk'yen bde lam*; der Untertitel: *lčañ skya hu t'og t'ui gsuñ 'bum*. — 726) *rol pai rdo rje*, Lex. 1194; er lebte während der Regierungszeit K'ien lung (1736—1796) und darüber hinaus. Auf sein Bemühen ist auch der erste Druck (Peking 1800) des von uns so oft herangezogenen Albums zurückzuführen, in dem er sich selbst unter Nr. 53 hat aufnehmen lassen, wie es einer Gestalt, die als Wiedergeburt den Gottheiten und dahingeschiedenen Heiligen gleicht, gebührt. — 727) So hat er auch ein Gedicht über den „Fünfgipfelberg“ in tibetischer und mongolischer Sprache veröffentlicht, das in 49 vierzeiligen Strophen den Sitz des Mañjuśrī verherrlicht; eine deutsche Übertragung dieses Dichtwerkes mit dem erforderlichen philologischen Apparat und andern Beiträgen zur Geschichte des „Fünfgipfelberges“ liegt im Manuskript vor. — 728) Näheres darüber in Schmidt, Grammatik usw., S. 88, 89, und im Lex. bei Beginn jedes einzelnen Buchstabens. Die sog. tibetischen Zahlzeichen kommen in religiösen Texten nicht vor; auch werden die einzelnen Blätter eines tibetischen Buches meist durch Niederschreiben des ganzen Wortes für die betreffende Ziffer gekennzeichnet. Ebenso halten es die Mongolen in ihren religiösen Schriften. Sonst haben auch diese die tibetischen Zahlzeichen übernommen, die sie in ihren modernen Büchern bald in einer Richtung mit den doch senkrecht verlaufenden Zeilen, bald waagrecht zu denselben setzen. Erst vor wenigen Jahren durfte Unkrig dieses tibetische Zahlensystem für eine von einer deutschen Firma für die mongolische Regierung und ihre Behörden hergestellte Rechenmaschine niederschreiben und anordnen. — 729) Schmidt-Böhlingk, Verzeichnis, S. 14, Nr. 312—322: *slob dpon bčad sgrub miñ čan gyis brtsams pai dpe t'o rin č'en*

*ʼbyuñ gnas*; der kurze Titel: *čö nei grags pa bšad sgrub kyi gsuñ ʼbum*. — **730)** *čö ne*, so bei Baradijn, Cybikov und stellenweise bei Schmidt-Böhtlingk, im Lex. *čö ni*, 384. — **731)** The National Geographic Magazine, November 1928, S. 603, 604; doch hat damit Washington vor uns jetzt nichts voraus, da die Preussische Staatsbibliothek schon lange einen Tandschur von allerdings schlechtem Druck besitzt, 1930 aber einen eigens für sie hergestellten in tadellosem und leicht lesbarem Blockdruck erhalten hat. Gegenwärtig werden seine 140000 Blatt, die in der engen Umschnürung auf dem langen Transport etwas gelitten haben, geglättet, um dann katalogisiert zu werden. Die Ausgabe stammt aus Derge, jenem Kloster, dessen Holztafeln des Kandschur und Tandschur als die besten des Landes gelten (textkritisch dürfte das aber nicht zutreffen; siehe unten, Anm. 1470 und Kap. XVII, S. 346). Zum Berliner Tandschur vergleiche man den anonymen, aber allgemeinverständlich sachlichen Aufsatz „Ein Tandjur reist nach Berlin“ in „Der Weltspiegel“, Jhrg. 30, 1930, Nr. 14, vom 6. April, S. 4. — **732)** Schmidt-Böhtlingk, a. a. O., S. 51, Nr. 462a: *ñag bdañ blo bzañ bstan pai rgyal mts'an gyi gsuñ ʼbum*. — Ueberdies haben wir in einem „Versuch zu einer Bibliographie der lamaistischen Literatur“ bisher die Titel von 30 verschiedenen Ausgaben solcher „Gesammelten Werke“ von Lamen eintragen können, zu denen die bei Schmidt erwähnten nicht gerechnet sind. — **733)** Pallas, Sammlungen historischer Nachrichten usw., Bd. II, S. 370. — **734)** Erwähnt von Professor Vladimircov an einer uns jetzt leider nicht mehr erinnerlichen Stelle seiner Bücher. Es handelt sich inhaltlich um ein buddhistisches Sūtra. Aus anderer Quelle wissen wir auch noch von tibetischen Dhāraṇīs, die von den Kalmüken im Holztafeldruckverfahren hergestellt sind. Darunter ist auch „Om mani padme hum“. Im übrigen aber waren in den letzten zehn Jahren vor dem großen Kriege eine ganze Reihe kalmukischer Schriften vom Kalmükischen Volksamt, einer von den Russen zu Verwaltungszwecken seinerzeit geschaffenen Behörde in Astrachan (kalm. *aiḍarxaṇ*), und der Akademie der Wissenschaften in Petersburg in Letterndruck und europäischem Buchformat veröffentlicht worden. Darunter befand sich aber nur ein einziges Werk buddhistisch-religiösen Inhalts, das „*ibel yabuulku sedkil ööskekü, ghurban törölkiteni möriin kötölbüri*“ (wörtlich: Die Grundlage für den Gedanken an die Zufluchtnahme, Handbuch des Weges der drei Geburtbehafteten), eine Übersetzung aus dem Tibetischen von dem damals (1914) rangältesten Lama am Kloster von Groß-Derbet im Gebiet der Kalmüken des Gouvernements Stawropol, Dordsche Setenov: *skyabs ʼgro sems bskyed bžugs so*. Eine Übertragung dieses durchaus nicht leicht zu meisternden, aber sehr interessante Aufschlüsse über den Lamaismus bietenden Werkes von 111 Seiten Lexikonformat zu je 15 Zeilen ist in Arbeit. Außerdem hatten die Kalmüken vor dem Kriege in Petersburg noch etwa 150 religiöse Schriften verschiedenen Inhalts auf lithographischem Wege herstellen lassen. Siehe auch: P. Gurios, Professor an der Geistlichen Akademie zu Kasan (seit 1917 Erzbischof), Der Lamaismus und seine Bestrebungen zur Hebung seines intellektuellen und moralischen Niveaus, in „Archiv für Religionswissenschaft“, Bd. XVII, 1914, S. 113—124, besonders S. 122, und Unkrig, Aus den letzten Jahrzehnten des Lamaismus in Rußland, S. 13. — **735)** Der Titel nach „*Erdeni-in Erike*“, S. 327: *ilaghuksan tügemel-ün edsen yeke vajra dara-in mür-ün dserge nighuca bügude-in ündüsün-i asuru ilghaksan sudur*. — **736)** Filchner, Kumbum, S. 61, wo auch Angaben über den Preis gemacht sind. — **737)** Mongolisch-oiratische Gesetze, St. Petersburg 1880; dieses Buch befindet sich leider nicht in unsern Händen; größere Partien daraus, welche den hier in Rede stehenden Stoff behandeln, sind aber zitiert in: Gurij (der oben, Anm. 734, erwähnte Gurios mit russischer Endung seines Mönchsnamens; er hieß vor der Tonsur und Ablegung der Gelübde Stepanov), Skizzen zur Geschichte der Verbreitung des Christentums unter den mongolischen Stämmen, Bd. I, Kalmüken, Kasan 1915, 254 und VIII S.; die Zitate aus Golstundkij in engem Druck S. 146 bis 149 und 151—155. — **738)** Die oben erwähnten „Gesammelten Werke“, *gsuñ ʼbum*, legen ein beredtes Zeugnis dafür ab. Der V. Dalai Lama, der Große; z. B. hat 21 Bände von durchschnittlich 350 Blatt großen Formats geschrieben. Tāranātha 17 Bände von je etwa 470 Blatt, die im Kloster Bräbung gebräuchliche „Dogmatik“ umfaßt 16 Bände zu je rund 180 Blatt, das „Compendium der Lamen von Shalu“ (*ša lu*, Lex. 1064), einem berühmten Kloster in der Nähe von Taschilhunpo, 19 Bände von ungefähr je 200 Blatt (aus unserm „Versuch einer lama-



istischen Bibliographie“). Einen ähnlichen, bemerkenswerten Umfang haben auch die Lebensbeschreibungen der Heiligen und Kirchenlehrer, nicht nur im Lamaismus, sondern im nordlichen Buddhismus überhaupt; eine auf kaiserliche Verfügung geschriebene Lebensschilderung des japanischen Buddha-Priesters Gen-kū umfaßt die Kleinigkeit von 48 Bänden! (Haas, Amida Buddha usw., S. 11). Freilich halten sich bei diesen literarischen Erzeugnissen Umfang und Wert nicht immer die Waage. — 739) Reise des Bāsa Bakschi, S. 215, Anm. 77. — 740) In mehreren Anmerkungen von Bibl. Buddh. XXII. — 741) In den Vorreden bzw. Einleitungen der beiden Bände seiner Ausgabe des *Lam rim č'en po*, des „Stufenweges zum Heil“. — 742) Golstunskij bei Gurij, a. a. O., S. 147. — 743) A. a. O. und L. R. II, S. XIX; tib. *gser 'p'reñ*, Lex. 1309, 856, mong. *altan erike*. — 744) Im 8. Bande der Sūtras; skr. *abhisamayālaṃkāra*, tib. *mñon par rtogs pai rgya*, mong. *ile onol-un čimek*; der Ausdruck *mñon par*, Lex. 364, mong. *ile*, „offenbar, licht, klar“, kommt in vielen Zusammensetzungen, hauptsächlich Büchertiteln, vor. — 745) 'jam dbyaṅs bžad pa, siehe Kap. I, Anm. 47. — 746) L. R. II, S. XIX. — 747) *snags rim č'en po*, Lex. 372, 1184 und *č'en po*, mong. *yeke tarni mür-ün dserge*. — 748) *legs bžad sñin po*, Lex. 1219, 501. — 749) Bibl. Buddh. XXII, S. 52, Anm. 1. — 750) *lam gyi gtso bo rnam gsum* oder *lam gtso*, Lex. 1208, 1002; Bibl. Buddh. XXII, a. a. O. Anm. 4. — 751) Zeitschrift für Buddhismus, Jhrg. VIII, 1928, Heft 2, S. 209—242: Badsar B. Baradijn, Gespräche buddhistischer Mönche. Aus dem Russischen übersetzt von Gertrud Bufe und W. A. Unkrig; besonders S. 219 und Anm. 26, S. 235, 236. — 752) *t'og mt'ā bar dge*, Lex. 591; first and last, from beginning to end; all times continuously, 268; happiness, also ein umschreibender Titel; Bibl. Buddh. XXII, S. 52, Anm. 6. — 753) A. a. O., Anm. 7; *bde smon*, Lex. 670, 992. — 754) Tib. *bde ba čan*, Lex. 670; mong. *sukawati*, japan. *goku raku*, „Welt der höchsten Wonne“. — 755) Oder den Band mit dem Buchstaben „pa“; L. R. I, S. I. — 756) *mñam med tsoṅ k'a pa č'en poi mdsas pai byaṅ č'ub lam rim č'e ba*, L. R. I, S. I; Sarat Chandra Das hat Lex. XXIX den Titel: *byaṅ č'ub lam gyi rim pa*. — 757) *sacalal ügei yeke zongxaba-in dsokiyal bodi mür-ün dserge*, oder in gekürzter Fassung: *yeke bodi mür-ün dserge*. — 758) Er wird ausdrücklich als *mer gen bla ma* bezeichnet; *mergen* ist mongolisch und bedeutet im Grunde „(Bogen-) Schütze“, dann aber „Meister, Gelehrter“ und dürfte vielleicht ein Titel sein, der den Lamen verliehen wurde; die angegebene Stelle findet sich in B. M. I, S. 233, Zeile 11. — 759) *nağ dbaṅ blo gros*, Lex. 347,903; siehe auch B. Laufer, Skizze der mongolischen Literatur, in „Keleti szemle — Revue Orientale“, Jhrg. VIII, 1907, S. 223. — 760) L. R. I, S. III, XXVI, aber auch passim — 761) Liste in der „Kalmükischen Chrestomathie“, S. 172. — 762) Tib. *lam rim č'uñ nu*, L. R. II, S. XXV. — 763) *rva sgren*, auch *ra sgren*, Lex. 1159. — 764) *rgya č'en spyod brgyud*, Lex. 305, 809 (*spyod pa rgya č'e*: magnanimity, noble behaviour), 342. — 765) *žabs mo lta brgyud*, Lex. 1066, 540, 342. — 766) *byaṅ č'ub sems dpai spyod pa*, Lex. 883, 1278 (wo auch der ganze Ausdruck *byaṅ č'ub sems dpā*), 305. — 767) Siehe auch oben, Anm. 606. — 768) Im Album ist er allerdings dargestellt unter Nr. 24 als *rje btsun ži ba lha*. — 769) Hinsichtlich der Lebenszeit dieses großen Kirchenlehrers bestehen bei den tibetischen Schriftstellern selbst Meinungsverschiedenheiten. So sagt Ssandschā Dschamtso (*saṅs rgyas rgya mts'o*), ein Geschichtsschreiber des 17. Jahrh., Atiša sei im Jahre 980 geboren, 1041 nach Tibet gekommen und im Jahre 1052 gestorben; andere, wie z. B. Ssumba Khampo, setzen als sein Geburtsjahr 970 an, lassen ihn in Tibet selbst dreizehn und in Nepal zwei weitere Jahre zubringen, wobei sie seine Ankunft im „Schneeland“ ins Jahr 1027 verlegen, und geben 1042 als sein Sterbejahr an. Eine ausführliche Biographie Atišas wird seinem Schüler Bromton zugeschrieben. Sie ist von Sarat Chandra Das aus dem Tibetischen übersetzt worden im Journal of the Indian Buddhist Text Society, Jhrg. 1893. — 770) *dpal ldan, a ti ša*, wie schon oben mitgeteilt, weshalb er auch bei den Mongolen das Epitheton *coktu*, entsprechend tib. *dpal ldan*, ruhmreich, majestätisch und ähnlich, trägt. — 771) *jo bo rje*, Lex. 459: (lit. the noble lord) the Tibetan title of Atiša. — 772) *p'ul byuñ* oder *p'ul tu byuñ ba*, Lex. 826: accomplished perfect, eminent. — 773) *glañ dar ma*, Lex. 256; seine Regierungszeit etwa 838 bis 842. — 774) Vasiljev, III, S. 234. — 775) A. a. O. und 203, wo es zur Erklärung des Wortes heißt: „Otanta bedeutet: ‚im Fluge (oder durch Fliegen) hergestellt‘ (tib. 'p'ur byed,

Lex. 848, 891), weil Upāsaka (hier ein Eigenname) die Stadt nach dem Muster der vier Dvīpas (Kontinente der indischen Kosmologie) erbaute, die er selbst gesehen hatte, als er am Himmel dahinwandelte.“ Das Wort findet sich nicht im Lex. — 776) *byañ ḥub 'od*, „Licht der Erkenntnis“, weshalb auch im mongolischen Text, wo die meisten der tibetischen Eigennamen übersetzt sind, *bodī gerel* steht. Im übrigen läßt sich diese Persönlichkeit nirgends nachweisen. — 777) *mñā ri*, wörtlich: bergige Macht, Herrschaft, Lex. 362, Geographie Tibets, S. 3. — 778) *sñe t'añ*, Lex. 506; hier verbrachte auch Atiśa die letzten Tage seines Lebens und starb daselbst. — 779) *dbus*, Lex. 912, wörtlich: „Mitte“, Bezeichnung der Zentralprovinz Tibets. — 780) *gtsañ*, Lex. 1000, Geographie Tibets, S. 3, 11; in dieser südlichen Provinz liegt das Kloster Taschilhunpo und in seiner Nähe die Stadt Schigatse, *gzi k'a rtse*, deren Namen merkwürdigerweise im Lex., dort, wo er stehen müßte, S. 1079, 1080, fehlt; die volle Bezeichnung der Stadt ist *gzi k'a bsam grub rtse* Geographie Tibets, S. 15. — 781) *Paṇḍita* ist aus dem Sanskrit von den Tibetern unverändert als Bezeichnung eines indischen Gelehrten übernommen worden; Lex. 781: the title of Paṇḍita is given to one who has become versed in the five sciences. Auch in den mongolischen Sprachgebrauch ist das Wort übergegangen, und Bandida Khambo, also ein halb indischer, halb tibetischer Ausdruck, war der Titel für den ersten Lama, den seinerzeit die russische Regierung als verantwortliches, geistliches Oberhaupt der buddhistischen Burjaten eingesetzt hatte. Siehe das ausdrucksvolle Bild des Paṇḍita mK'ampo Gombojev in Myth., S. 92, wo der Name dieses Geistlichen nicht genannt ist. — *Yogācārya*, Lehrer, Meister des Yoga, oder einfach *yogin*, tib. *rnal 'byor pa*, heute in Tibet eine Klasse von Asketen, die vorgeben, über mystische Kräfte zu verfügen, und von denen im Kapitel über die Mönche noch Näheres mitgeteilt werden wird. Die Mongolen gebrauchten für den Yoga-Meister den abgeänderten Sanskritausdruck als *yogazari*, *rnal 'byor*, Lex. 763. Über die Yoga-Praktiken siehe Hauer, Brahmanismus und Hinduismus, in „Das Licht des Ostens“, S. 57, 58 und a. a. O. die Abb. S. 5 und 40 als Beispiele von Yoga-Übungen. Ihr Zweck ist nach Lex., a. a. O., „the realization of the happy state of meditation“. Auch Buddha hat diesen Praktiken einer abstrakten Konzentration große Bedeutung beigemessen. Diese Übungen trugen anfänglich rein mystisch-persönlichen Charakter und zogen erst später durch den Gebrauch der Bannformeln die Gestalten des Pantheons in ihren Bereich, nach welcher Richtung das Mahāyāna und damit auch der Lamaismus dem schon genannten Asaṅga verpflichtet ist (L. R. II, S. 221, Anm. 10). Auch im japanischen Buddhismus, hauptsächlich in der Shingon-Sekte, die in ihren Lebensäußerungen dem Lamaismus am nächsten steht (vgl. Brief des katholischen Missionars P. Joseph Schwientek S. V. D. aus Niigata, Japan, vom 6. Febr. 1925), kommt die Yoga-Praxis mit ihrer lamaistischen Gefolgschaft, dem System der Bannformeln, zur Anwendung (vgl. Ryauon Fujishima, Le Bouddhisme Japonais, doctrines et histoire des douze grandes sectes Bouddhiques du Japon, Paris 1889, S. 34; Hackmann, a. a. O., S. 72; Trautz, a. a. O., S. 55—59. — 782) Wörtlich in dem uns vorliegenden mongolischen Text *arighun yabudal*, reiner Wandel. — 783) Skr. *bodhipāthapradīpa*, tibetisch mit vollem Titel *byañ ḥub lam gyi sgron ma*, gewöhnlich *byañ ḥub lam sgron*, Lex. 884, Bibl. Buddh. XXII, S. 38, Anm. 1, mong. *bodī mür-ün dsula*. — 784) L. R. II, S. X. — 785) *kloñ rdol bla ma ñag dbaṅ blo bzañ*, Bibl. Buddh. XXII, S. 06. — 786) Das 60 Blatt umfassende Verzeichnis hat nach dem eben genannten Buche, S. 07, folgenden Titel: *bkā gdams pa dañ dge lugs pai bla ma rags rim gyi gsuñ 'bum dkar ḥag*. — 787) *dal 'byor*, Lex. 623, mong. *čilüge učiral*, L. R. II, S. XXIV, Anm. 5; *dal 'byor* ist hier, im Lamrim-tschenpo, eine auch im Lex., a. a. O., wenn auch ohne Bezug auf Tsongkhas Werk erwähnte Abkürzung von *dal ba brgyad* (acht Annehmlichkeiten) und *'byor ba bcu*, zehn Besitztümer, Momente, Komponenten (*'byor*, Lex. 926; entsprechend dem mong. *učiral* von *učiraxu*: zusammentreffen = dem tib. *'byor ba*, Lex. 927). Diese zehn letzteren Momente, um welche es sich hier nur handelt und die als grundsätzliche Bedingungen gelten, um überhaupt den Pfad zur Bodhi, zur buddhistischen Erkenntnis, zu betreten, werden in fünf subjektive und fünf objektive eingeteilt: die ersteren sind: a) die Geburt als Mensch, b) die Geburt im „mittleren“ Lande, d. h. auf unserer Erde, c) vollständiges Vorhandensein der Sinnesorgane, d) Unverdorbenheit der weiteren Handlungen und e) Pietät gegenüber dem Gegenstand der Verehrung. Die objektiven



Momente umfassen: a) das Erscheinen eines Buddha, b) die Predigt der erhabenen Gesetze (Lehre, *dharmā*, č'os, nom), c) das Bestehen der Lehre, der Religion, d) das Wandeln in ihren Pfaden und e) die Barmherzigkeit anderer (welche es den Adepten, d. h. den Mönchen und Mönchskandidaten ermöglicht, sich frei von weltlichen Sorgen dem religiösen Leben zu widmen). Siehe auch hierzu Huth, Die Inschriften von Tsanghan Baisin, S. 52, Anm. 21, wo die Ausdrücke „zehn subjektive und objektive Momente“ direkt mongolisch als „eigene und fremde“ in wörtlicher Übersetzung der dort behandelten „über busut arban uciral-nughut“ direkt vorkommen. — 788) 'č'i ba mi rtag pa, Lex. 444, 955, 533, mong. *ükükü müngke busu*. — 789) las 'bras — worauf wir noch gelegentlich der religiösen Tänze zurückkommen —, Lex. 1210, 1211: las rgyu 'bras, das Karma, mong. *üile üre*. — 790) Pāli: *cattāri ariya saccāni*, skr. *āryacatuṣṣatyā*, tib. *bden (pa) bži*, Lex. 671, mong. *dürben ünen*; im Kandschur ist diesen Grundlehren des Buddhismus nur eine ganz kleine Schrift gewidmet, *mdo*, Bd. 28, Bl. 233, Beckh, Verzeichnis, S. 64: *Ārya-Catuṣṣatyasūtra*, 'p'ags pa bden pa bži mdo, „Sūtra von den vier erhabenen Wahrheiten“. — 791) Das besagen auch die Übertragungen ins Tibetische *p'a rol tu p'yin pa*, Lex. 817: to get to the other side, und der fast nur in entsprechenden mongolischen Buchertiteln hinter den üblichen transkribierten Sanskrit- und tibetischen Überschriften anzutreffende Ausdruck: *činadu kidsaghara-a kürükšen*: das Hinübergangensein ans jenseitige Ufer; sonst gebrauchen die Mongolen das Wort *baramit*, wie wir auch bei den Japanern in *haramitsu* nur eine Umschriftung des Sanskritausdrucks vor uns haben. — 792) *ži gnas*, Lex. 1069, 750, mong. *amurlin axui*. — 793) Skr. *prajñāpāramitā*, *šes rab kyi p'a rol tu p'yin pa*, Lex. 1244, mong. *bilik-ün baramit*. Der *Prajñāpāramitā* sind eine ganze Reihe von Schriften im Kandschur gewidmet; siehe Beckh, Verzeichnis, im Index, S. 155, sub verbo. — 794) *lhag mt'oñ*, Lex. 1336, (*lhag* I), 603, mong. *ülemji üdsel*. — 795) An ebensolcher Verschwommenheit leiden übrigens auch, das sei hier nebenbei bemerkt, die Begriffsbestimmungen des Wortes Nirvāṇa. — 796) L. R. II, S. XXIX. — 797) A. a. O. S. XXX. — 798) *lam rim grva ts'añ*, Huth, B. M. I, S. 239, Zeilen 8, 9; II, S. 375, worauf schon Laufer in „Skizze der mongolischen Literatur“, S. 223, hingewiesen hat. — 799) L. R. I, S. XLVII. — 800) Wie wir nachträglich feststellen, wird des Lamrim und der mit ihm zusammenhängenden Literatur usw. an 35 Stellen im zweiten Bande gedacht, nämlich S. 203, 208, 255, 296, 306, 310, 327, 328, 329, 343, 348, 352, 367, 373, 374, 375 (hier angeführt), 376, 378, 379, 382, 383, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 394, 397, 399, 401, 402, 403, 414 und 496. — 801) Skizzen 322, Anm. I; diese Lamrim-Fakultät konnte also damals, als Pozdnejev das Kloster besucht hatte, ihr hundertjähriges Jubiläum feiern. — 802) L. R. II, S. XXIV, nach der mongolischen Biographie. — 803) Tib. *ts'ogs gñis*, Lex. 1033, nämlich die Tugendverdienste, welche durch Betätigung auf den Gebieten des Studiums, *ye šes*, und des moralischen Verhaltens, mit andern Worten, des Einhaltens der Mönchsgelübde, *bsod nams*, erwachsen; mong. *xoyar čighulghan*; vgl. auch Huth, Die Inschriften usw., S. 25, Anm. 13. — 804) Tib. *duṣ gsum*, Lex. 635, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft; mong. *ghurban cak*; ein häufig vorkommender Ausdruck, z. B. in den soeben genannten „Inschriften“, S. 30, Zeile 2: *ghurban cak-un xamuk burxat*: alle Buddhas der drei Zeiten (S. 43), oder a. a. O. im tibetischen Text, S. 10, Zeile 95: *duṣ gsum sañs rgyas*, Übersetzung S. 21. — 805) *blo bzañ grags pa*, Lex. 905; the name of Tsongkhapa by which he is known all over Tibet. — 806) L. R. II, S. XXXVIII. — 807) Skizzen 303; dies an Tsongkhapa gerichtete Gebet trägt den Namen Migtsema, *dmigs brtse ma* (nicht im Lex., der Ausdruck kommt öfter bei Huth, B. M., z. B. II, S. 303, 387, vor), und das Gebet ist zu wiederholten Malen Gegenstand literarisch-homiletischer Behandlung seitens der Lamen geworden. So ist uns ein in Lhasa gedrucktes Buch unter dem Titel *dmigs brtse mai č'os skor* bekannt, das drei Bände von je 300, 321 und 299 Blatt umfaßt. — 808) Siehe Kap. III, Anm. 299. — 809) Der uns schon bekannte *p'yag na rdo rje*. — 810) Der Ausdruck *gegen* ist mongolisch und bedeutet ursprünglich: licht, hell, rein, dann: heilig; er entspricht fast der unmittelbar davorstehenden Sanskritsilbe *śrī*, tib. *dpal*, mong. sonst *cok* oder *coktu*; *Sumatikīrti* ist gleichfalls aus dem Sanskrit beibehalten und bildet den Klostersnamen Tsongkhapas, tibetisch *blo bzañ grags pa*, dessen Bestandteile wir bereits kennen.

## Anmerkungen zu Kapitel X.

811) Von den Fortschritten und der Werbetätigkeit der japanischen Jōdo-shū und Jōdo-shin-shū (siehe Anm. 1053), die bekanntlich sogar auf Nord-Amerika übergegriffen haben, sei hier abgesehen, da diese Richtungen, welche die Priesterehe gestatten, sich damit mehr wie zu weit von den Elementargrundsätzen des Buddhismus entfernt haben. — 812) Die Stelle ist nach der französischen Ausgabe von Professor Grünwedels „Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei“ (Basée sur la collection lamaïque du Prince Oukhtomsky), Leipzig 1900, S. 6, zitiert, da mir die deutsche Ausgabe, die selten geworden, z. Z. nicht zugänglich ist. — 813) Siehe hier, S. 201. — 814) Der Ausdruck ist die wörtliche Übersetzung des tibetischen *k'yim nas 'byun ba* (siehe Lex. 161), wofür mong. *ger-ece gharuksan*, das gleiche bedeutend, manchmal auch *saïtur* (tib. *nes-par*, Lex. 354) *ger-ece gharuksan* = „der definitiv aus dem Hause Herausgegangene“ steht; dieses Verlassen des häuslichen Herdes, Fortgehen, im Pāli „*pabbajjā*“, ist die Bezeichnung für die Noviziatsweihe des Śrāmaṇera, nachdem dieser aus dem Hause in die Heimatlosigkeit fortgegangen ist (Olcott, S. 260). Es kommt auch die Zusammenstellung *nes 'byun* = „sicher herausgehen“ vor (Lex. 355 und 924). — 815) Der tibetischen Äquivalente hierfür gibt es verschiedene: *k'yim t'ab*, *k'yim bdag*, *k'yim pa* usw.; vgl. Lex. 161/162, mong. *gergei-tei*, wörtlich, „der eine Hausfrau hat“. — 816) Im Sanskrit *dāyaka* oder *dānapati*, tib. *sbyin bdag* (Lex. 939: a patron, more especially a dispenser of gifts, a layman manifesting his piety by making presents to the priesthood); chinesisch: 檀越 oder 施主 (Couvreur: „bienfaiteur“), japan. *dan(w)otsu* (vgl. F. M. Trautz, Japanische wissenschaftliche Hilfsmittel zur Kultur- und Religionsgeschichte Zentral- und Ostasiens; Sonderausgabe aus „Asia Major“, Vol. I, S. 49, Leipzig 1924). Für das Tibetische vergleiche man den Buchtitel bei Schmidt-Böhtlingk, Verzeichnis usw., S. 43, Nr. 421, 2: „*mk'as pa sku skyems bla mas mk'an po bla mai sbyin pai bdag po rnam la byin yig ge*“ = „Schriftgabe des weisen Lamas an die Herren der Gaben (Verpfleger) des Oberlamas.“ — Mongolisch entspricht „*üklig-e-in edsen*“ (Mehrzahl: *edset*). — 817) Th. H. Thomann, Pagan. Ein Jahrtausend buddhistischer Tempelkunst, Stuttgart und Heilbronn, Verlag Walter Seifert (1923), S. 127/128. — 818) Ein schönes Zeugnis für diese Sitte im Herrscherhaus von Siam legt die Benennung der „Vajirañāṇa“-Nationalbibliothek in Bangkok ab, die seit 1926 der „*Rājapaṇḍit Sabhā*“, dem „Königlichen Institut für Literatur, Archäologie und schöne Künste“, einverleibt ist: „The name Vajirañāṇa was the religious name borne by His Majesty King Mongkut (Rāma IV), when still in the priesthood, before His accession to the Throne. That name was chosen by King Mongkut's children as the style of the Library which they decided to establish, in 1882, in memory of their father.“ („The Vajirañāṇa National Library of Siam.“ By G. Goedès, Chief Librarian, Bangkok 1924, S. 3). — 819) Thomann, a. a. O., S. 128/129. — 820) Tib. *dge ts'ul*, mong. *gecül* oder — selten — der Sanskritausdruck abgewandelt zu *śīraṃan*. — Cybikov bemerkt dazu, Anm. 244 der Übersetzung des L. R.: „Die zweite Stufe der Mönchsgelübde. Der Śrāmaṇera-Grad wird in jugendlichem Alter angenommen, solange der Betreffende noch nicht 21 Jahre alt ist, d. h. noch nicht das Alter erreicht hat, mit dem man Bhikṣu oder Mönch des höchsten Grades werden kann.“ — Köppen weist in Bd. II, S. 252, Anm. 6, auf einen möglichen Zusammenhang des uns hier weiter unten begegnenden Schabi (*śabi*) mit Śrāmaṇera über die chinesische Umlautung *Scha mi* hin. Des weiteren hat dann noch der ähnliche Klang von Schamane (mandschu „*saman*“) mit *Śrāmaṇ(er)a*, im Pāli *samaṇ(er)o*, zu allerhand Deutungen und Kombinationen geführt, die aber, soweit uns bekannt, bisher ergebnislos geblieben sind. Man vergleiche hierzu auch: Ch. de Harlez, La religion nationale des Tartares Orientaux: Mandchous et Mongols, Bruxelles 1887, S. 28. In eine sehr wertvolle Abhandlung zur Sache konnten wir erst jetzt Einblick nehmen: „Śramaṇa-Shaman. Etymology of the word „Shaman“, by N. D. Mironov and S. M. Shirokogoroff, in „Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society“, volume LV, 1924, S. 105—130. — Japanisch lautet die Wiedergabe des in Rede stehenden Wortes *Shamon* (Haas, Amida Buddha, unsere Zuflucht, S. 52, Anm. 2). — 821) Im Pāli *bhikkhu*, nach Olcott, S. 241, „Bettler, Mendikant, buddhistischer Mönch, der in freiwilliger Armut und Keuschheit lebt“. Die

Transkription des Pāli-Ausdrucks findet sich im Chinesischen als *Pi-chōu* (Umschriftung von *Couvreur*) (Pokotilov, *Der Wu-t'ai Schan* usw., S. 98); auch im Mongolischen findet man hin und wieder die Pāli-Form als *bikghu*, oder, dem Sanskrit nachgebildet, *bikṣū*. Eine Zusammenstellung von skr. *bhikṣu* mit mong. *bakṣi*, wie sie Cybykov in einer seiner mongolischen Grammatiken (Vladivostok 1915, S. 99) bringt, scheint verfehlt zu sein. Das mong. *bakṣi* bedeutet, wie auch im Mandschu, „Lehrer“; im übrigen siehe zur Sache: W. A. Unkrig, Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjatische Kinder, in „*Anthropos*“, Jhrg. XXIII, 1928, S. 529 bis 530. — 822) Tib. *sdom pa* (Lex. 722) *brgyad pa* (vgl. den Buchtitel bei Schmidt-Böhlingk, S. 43, Nr. 417: „*dge bsñen gyi sdom pa brgyad pa*“ = „Die acht Verbindlichkeiten eines geistlichen Lehrlings oder Laienbruders“); mong. *naïman sanwar* (z. B. in L. R., Bd. I, S. 212). — 823) Die acht Stufen der Gelübde sind, von unten nach oben gezählt, folgende:

Sanskrit:	Tibetisch:	Mongolisch:	Deutsch:
1. <i>Upāvasa</i>	<i>bsñen gnas</i> (Lex. 511)	( <i>bacak-tan?</i> )	Der den Feiertag Beobachtende
2. <i>Upāsaka</i>	<i>dge bsñen</i> (Lex. 270)	<i>ubaṣi</i>	Verehrer
3. <i>Upāsikā</i>	<i>dge bsñen ma</i> (a. a. O.)	<i>ubacanca</i>	Verehrerin
4. <i>Śrāmaṇera</i>	<i>dge ts'ul</i> (Lex. 272)	<i>gecül</i>	„Tugend-Methodiker“ (Lex. 1028)
5. <i>Śrāmaṇerikā</i>	<i>dge ts'ul ma</i> (Lex. 273)	fehlt	„Tugend Ausübende“
6. <i>Śikṣamānā</i>	<i>dge slob ma</i> (Lex. 274)	<i>buyan surakči eke</i>	„Die Tugend erlernende Frau“
7. <i>Bhikṣu</i>	<i>dge sloṇ</i> (a. a. O.)	<i>ayagha tekimlik</i>	„Der Opfer- (Almosen-) Schalenmann“ (nach dem Mongolischen)
8. <i>Bhikṣuṇī</i>	<i>dge sloṇ ma</i> (a. a. O.)	<i>eke ayagha tekimlik</i>	„Die Opferschalenfrau“.

— Nach Cybikov, „*Lam rim č'en po*“, Bd. II, Anm. 276. — 824) Siehe vorhergehende Anm. Nr. 1. — 825) Diese Tage (skr. *upāvasatha*, tib. *bsñen gnas*, mong. *bacak* oder *macak*, welche Worte nach der Kap. I, Anm. 32, angegebenen Fibel von Badsar Baradijn, S. 30, indischen Ursprungs sein sollen) sind der 8., 15. und 30. eines jeden Monats. Manche beobachten das Fasten nur an den hohen Feiertagen der Gelben Kirche. Dabei ist von dem Betreffenden jedesmal am Morgen des Fasttages ein entsprechendes Gelübde abzulegen, was stets vor einer Darstellung des Buddha unter Darbringung von Opfergaben und Anzünden eines Weihelämpchens geschieht. Von einem Fasten im Sinne der gänzlichen Enthaltung von Speise ist in diesem Gelübde, dessen Wortlaut Pozdnejev (Skizzen 442/443) in russischer Übersetzung mitteilt, allerdings nicht die Rede. Es ist vielmehr darin gesagt, wie es die Heiligen und „Besieger der Feinde“ mit der Erfüllung ihrer Gelübde hielten, und im Anschluß an dieses lichte Vorbild verspricht nun der Gläubige: „...ebenso werde auch ich von diesem Zeitpunkt an, bis daß die morgige Sonne untergegangen, nachdem ich den Entschluß gefaßt, keine Geschöpfe des Lebens zu berauben, mich der Tötung enthalten..., habe mich entschlossen, aufzugeben den Raub dessen, was nicht gegeben wurde, die böse Leidenschaft, die Lüge, den Fruchtw Wein und ‚gekochten‘ (gebrannten) Wein, das Trinken und die Unumsichtigkeit, Tänze, Gesang, Laute der Freude und des Jubels, Umhängen von Schmuck, Einreiben mit wohlriechenden Substanzen, das Sitzen auf hohen Polstern und die unzeitige Einnahme von Speise; von all dem will ich mich enthalten, und dadurch werde ich mir die Unterweisungen der Heiligen und der ‚Besieger der Feinde‘ zu eigen machen, sie erfüllen und in die Tat umsetzen.“ — Auch an besonderen Schriften für die Fester aus weltlichem Stande fehlt es nicht, wie folgende zwei Titel bekunden: 1. „*dge bsñen rab byuñ dge ts'ul dge sloṇ rñams sdom pa len*“ = „Die übernommenen Verpflichtungen der Laienbrüder und der in den geistlichen Stand getretenen Priester und Novizen“ (Schmidt-Böhlingk, Verzeichnis, S. 43, Nr. 416) und 2. in mongolischer Sprache, aber Übersetzung aus dem Tibetischen, „*Dsorighulukan mixa cegerlekü yosun (oroṣiba)*“ = „(Es liegt vor die) Regel, wie man sich, fest entschlossen, des Fleisches enthalte“ (angeführt von Prof. B. J. Vladimircov in seiner russischen Arbeit „Mongolische Handschriften und Holzdrucke, die von Prof. A. D. Rudnev im Asiatischen Museum der Russischen Akademie der Wissenschaften eingegangen sind“ — Petrograd 1918 — in „Nachrichten der Akademie der Wissenschaften“, 1918, S. 1557, Nr. 74). — 826) und 827) Siehe Anm. 823 unter Nr. 2 und 3. — 828) Köppen bringt dazu die

Übersetzung „der sich der Tugend Nährende“ (Bd. II, S. 252); ich vermute bei der sonstigen Gewissenhaftigkeit dieses Autors hier sowohl wie in der zugehörigen Anm. 2 (*bssNjen pa*, „sich nahen“), gestützt auf die befremdende Konstruktion der angeführten Phrase, nur einen Satz- oder Druckfehler. Schulemann, dessen „Geschichte der Dalai Lamas“ (Heidelberg 1911) auch sonst allerhand unklare Angaben enthält, „übersetzt“ S. 84 a. a. O. *dGe-bsnyen* mit „der von der Tugend Lebende“. Der Zusammenhang mit dem Druckfehler bei Köppen liegt damit klar auf der Hand. Ein Blick in das Lexikon von Sarat Chandra Das, S. 510 sub verbo *bsñen-pa* hatte den Autor eines Besseren belehren müssen! — 829) Diese fünf Grundverbote — der Buddhismus kennt keine Gebote — sind bekanntlich: kein Leben „abschneiden“, nicht nehmen, was nicht gegeben wurde, nicht unkeusch leben, nicht unwahr reden bzw. handeln und keine be rauschenden Getränke zu sich nehmen. Der Fachausdruck für sie ist skr. *pañcaśīla*, tib. *bsñen pa lha* (Edelsteinmine, S. 101 — Grünwedel gibt den Begriff mit „fünf Gelübde“ wieder), mong. *tabun sanwar*. — 830) Diese Verbote sind a. a. O. selbst nicht aufgezählt; sie betreffen außer den in der vorigen Anm. erwähnten: die Zunahme von Nahrung nach der Mittagsmahlzeit, die Beteiligung an Tänzen und sonstigen weltlichen Belustigungen und den Gebrauch von Schmuckgegenständen, Wohlgerüchen und ähnlichem. — 831) Hierunter sind die drei Regionen des Himmels, der Erde und der Unterwelt zu verstehen; jeder dieser Regionen sind von den in Anm. 961 aufgezählten sechs Wesensklassen zwei als Bewohner zugeteilt, und zwar dem Himmel die Götter und die Asuras, der Erde — die Menschen und die Tiere, dem Hades — die Pretas und die Höllenwesen. Der Sanskritausdruck dafür lautet *Triloka*, tib. *’jig rten gsum* (Lex. 455) und mong. *ghurban jirtincü* oder *ghurban sansar* (die drei Samsāras — siehe die nächste Anm.), wie z. B. im Mong. *Lam rim č’en po*, S. 145, zu welcher Stelle Cybikov in Bd. II, Anm. 217, die gleiche Erklärung gibt. — 832) Im Pāli *samsāro*, die Welt, das Dasein, der Kreislauf der Wiedergeburten (Olcott, 271); tib. *’k’or ba*, in der Grundbedeutung „herumkreisen“, mongolisch neben der Umschriftung des Sanskrit als *sansar* und *samsar* — *orčilan*, womit eigentlich das Gefühl, in einem Strudel umhergetrieben zu werden, bezeichnet wird. Chin. *liūn-houēi*, Couvreur 158: *transmigrations successives d’une âme, métempsychose*. sin.-japan. *rin-e*. — Die einzelnen Momente des Daseins der sechs Wesensklassen bilden im Verein mit einer zentralen Darstellung der „drei Grundübel“ der Existenz und einer ebensolchen für die Verkettung von Ursache und Folge den beliebten Stoff für zahlreiche bildliche Darstellungen in Buddhättempeln nicht nur in Tibet und der Mongolei, sondern auch in China und Japan. Diese Verkettung von Ursache und Folge ist der bekannte Kausalnexus (skr. *nidāna*, tib. *rten ’brel* [Lex. 537], mong. *ači üre*, wörtlich die „Ursache — Frucht“, oder *šitügen barildulgha* = „Grundlage — Verkettung“). Diese oft riesige Dimensionen annehmenden Bilder sind sozusagen ein treffliches Vorführungsmittel der Buddhalehre, besonders für das einfache Volk. Sie heißen im Sanskrit *Bhava-cakra*, tib. *rten ’brel gyi ’k’or lo*, mong. *sansar-* oder *orčilang-un kürde*. Diese Ausdrücke bedeuten sämtlich „Daseins-Rad“. Nach einer Mitteilung, die Pozdnejev in Skizzen 72 macht, soll ihre Einführung auf Gautama Buddha selbst zurückgehen. Die erste Probe dieses „Demonstrationskatechismus“, wie wir wohl sagen dürfen, war als drehbarer Zylinder ausgebildet, der sechs Flächen, entsprechend den sechs Wesensklassen, aufwies. *Maudgalyāyana* (tib. *Mou-dgal gyi bu* — Lex. 977 —, mong. *Motghalwani* bzw. *Molon toin* oder *Ebür-ece türüksen*, „der aus der Brust Geborene“, japan. *Mokuren*), einer der ältesten Jünger des Meisters, erläuterte die einzelnen Szenen den Gläubigen. Die Literatur hat dann eine ganze Reihe von Texten zu diesen Bildern geschaffen, von denen wir hier nur drei nennen wollen, einen tibetischen und zwei kal-mükische, die wohl ohne Zweifel Übersetzungen aus jener Sprache sind: a) trägt den merkwürdigen Titel: „Worte der alle Wünsche befriedigenden Kuh über die Folgenreihe der Grundregeln der finsternen Bedingungen des mächtigen, aus der Geschlechtsvermischung gebildeten Kreises“ (tib. *dpal ’k’or lo sdom pa nag po žabs lugs kyi bla brgyud ’dod pa ’jo bai nag ’don ’k’rig č’ags su bkod pa* — angegeben bei Schmidt-Böhntlingk, S. 47, Nr. 434, 1—4); b) „Das Lob der gegenseitigen, sukzessiven Verkettung“ (kalm. *šütün barilduxuīn maktāl* — *šütün barilduxu* entspricht dem tib. *rten ’brel* = *rten par ’brel bar gyur ba*, Lex. 537: „it is best defined not as causal concatenation but as the inter-dependent causes which have originated matter

and all phenomena"); c) „Der Zerschneider des Daseinsknotens durch die Erkenntnis“ (kalm. *medekü-bēr sansariin külisü tasulukči*). Wie man sieht, hat in diesen Fällen der äußerste Kreis mit den *Nidāna*-Darstellungen den Titel zu den fraglichen Schriften geliefert. Vollständiger heißt der Bhavacakra tib. auch *rten 'brel gyi 'k'or lo* (Lex. 537) und *srid pai 'k'or lo* = *'k'or bai 'k'or lo*, was Badsar Baradijn in seiner Abhandlung „Die Statue des Maitreya im Goldtempel von Labrang“ (russisch, Leningrad 1924, S. 95) sachlich mit „bildliche Darstellung des Lebenssinnes im Einklang mit der Lehre des Buddha“ wiedergibt. Eine gute, große Darstellung des „Lebensrades“ siehe bei Grünwedel, „Padmasambhava und Verwandtes“, im „Bäbler-Archiv, III, 1. — 833) Die Sünden (tib. *sdig pa*, Lex. 714, mong. *nigül*) werden begangen 1. mit dem Leibe (skr. *kāya*, tib. *sku*, mong. *beye*), 2. mit dem Wort (skr. *vāc*, tib. *gsuñ*, mong. *kele*) und 3. mit der Gesinnung (skr. *citta*, tib. *t'ugs*, mong. *setkil*), also — in umgekehrter Reihenfolge — „mit Herzen, Mund und Händen“. Der Buddhismus, ganz allgemein, spricht von zehn Sünden, die der Lamaismus die „zehn schwarzen“ nennt. Sie verteilen sich hinsichtlich des Agens wie folgt: mit dem Leibe bzw. seinen äußeren Organen werden begangen: 1. der Mord und die Schädigung des Lebens der beseelten Geschöpfe, 2. der Diebstahl und 3. die Sünden der Unkeuschheit; mit der Zunge werden begangen: 4. die Lüge, 5. die Verleumdung, 6. die verletzende Rede und 7. Klatschereien; aus der Gesinnung entspringen: 8. Habsucht, 9. Haß und 10. die irrige (dogmatische) Anschauung. Ausführlich werden diese Sünden und ihre einzelnen Ausdrucksformen auch in bezug auf das Motiv, die Ausführung und die zu erwartenden Strafen in den späteren Daseinsformen in dem Hauptwerk des Tsongkapa, dem „Lam-rim č'en-po“, behandelt. Auch im Werk „Schmuck der Erlösung“ finden wir Angaben darüber. — 834) „Besieger der Feinde“ ist der stehende Ausdruck für die Arhats der Mahāyāna-Schule und bezeichnet einen Anhänger der Buddhalehre, der das Böse in seiner Brust überwinden hat (Lex. 277). Das tibetische Gegenstück lautet Gatschompa (*dgra bčom pa*, a. a. O.), dessen wörtliche Übersetzung das mong. *dain-i daruksan* bildet. Kowalewski bemerkt hierzu in seinem mongolisch-russisch-französischen Wörterbuch, S. 150: «La traduction mongole est faite d'après la tibétaine, qui était bien incorrect dgra-bčom-pa et designe 'le vainqueur, le destructeur d'ennemi', c'est-à-dire la volupté sensuelle. La dernière expression veut dire en Sanscr. *arihan*.» Skr. siehe *arhat*, *arhant* und *arindama*. Grünwedel, Myth., S. 220: „de *ari* et *han*, vainqueur d'ennemi“, ἀρχων.“ Die Chinesen umschrieben in ihrer Art den Sanskritausdruck als *Lo-han* (vgl. auch Karlgren in T'oung-Pao, Vol. XIX, Nr. 2, S. 111, 114), im Japanischen steht dafür *Rakan*. Die chinesische Übersetzung für Arhat ist „de mérite convenable, adéquat“ (de Harlez, Vocabulaire, S. 5). Konkreter genommen, sind die Arhats die „Apostel“ des Buddhismus, fünfhundert an der Zahl, unter denen wieder sechzehn — bei den Chinesen achtzehn — als skr. *Sthavira* (tib. *gnas brtan*, Lex. 752, mong. transkribiert *stabir*, sonst *batu akčit*, = „die fest Stehenden“), die „Ältesten“, besonders hervorgehoben werden. Ihre Namen in Sanskrit und Tibetisch nebst den mythischen Wirkungsgebieten gibt Grünwedel in seiner Mythologie, S. 39—42, bei Pander, Pantheon, S. 84—89, finden sich auch die chinesischen Namen. Die Japaner kennen, wie die Tibeter, nur sechzehn Arhats. Das Berliner Museum für Völkerkunde besitzt eine kleine chinesisch-buddhistische Kapelle mit den Darstellungen der achtzehn Arhats (Ostasiatische Abteilung, Raum XXVI). — 835) Der Abschnitt erinnert lebhaft an die Stelle aus dem Epheserbrief, Kap. 5, Vers 18: „Und betrinket euch nicht mit Wein, daraus ein unordentlich Wesen folgt...“ — 836) Mit diesem Doppelausdruck wird nach den Erörterungen von Prof. Pozdnejev (Skizzen 112 und „Reise des Bāsa Bakschi“ — siehe Kap. II, Anm. 224 — S. 131, Anm. 15, und S. 133, Anm. 20) eine Art Weihe, sowohl für Laien als für Mönche, bezeichnet. Das Wort *Lung* (*luñ*, Lex. 1215: „a precept, injunction“, = *gsuñs pa*, „spiritual exhortation, admonition, instruction“) bedeutet nach diesem russischen Forscher eine „Unterweisung“ oder „Belehrung“, die für die Beteiligten und für die Reinheit der lamaistischen Lehre den Zweck einer gewissen *Disciplina arcani* hat. Diese bezieht sich in erster Linie auf die Lektüre dogmatischer Schriften aus der Mahāyāna-Literatur, dann aber auch auf die aus dem Tantra-System. Heute ist es einfach eine religiöse Handlung, von der uns der griechisch-orthodoxe Erzbischof Nil von Irkutsk in seinem (russischen) Werke „Der Buddhismus mit Bezug auf seine Bekenner in Sibirien“ (St. Petersburg 1858, S. 181—183) eine

Schilderung gegeben hat (dieses Buch ist jetzt übrigens eine große bibliographische Seltenheit geworden und in keiner öffentlichen Bibliothek Deutschlands vorhanden). Nach den Worten Nils wird das Lung vollzogen, um das Recht oder den Segen zum Lesen religiöser Schriften, zum Gebrauch geistlicher Lieder und Gebete, zur Anwendung von Heilverfahren und Betätigung in verwandten Übungen religiöser und halbreliögöser Natur zu verleihen. Zeremonien sind damit nicht verbunden. Die ganze Handlung besteht darin, daß ein älterer Lama einem jüngeren oder auch einem Laien einfach eine Schrift aus dem Gebiet der Sūtras, eine Dhāraṇī oder ein Gebet usw. vorliest. Damit erhält der Adept für die Lektüre des gerade in Rede stehenden Traktates usw. insofern ein Vorrecht, als nunmehr seine Beschäftigung damit gewissermaßen als von Rechts wegen bekräftigt und sozusagen von alten, heiligen Zeiten überkommen gilt. Selbstverständlich darf ein Lama jedes beliebige Buch lesen, doch ohne das Lung bleibt diese Lektüre eigenwillig und sozusagen wirkungslos. Erst die Erteilung der Lung-Weihe verleiht dazu eine Erlaubnis. Sie wird in erblicher Folge von den ältesten Beobachtern und Hütern der Lama-Lehre auf die Gegenwart weitergegeben. Nach einem in der lamaistischen Literatur recht häufig gebrauchten Bilde (vgl. z. B. Huth, Geschichte des Buddhismus in der Mongolei) werden dabei die äußeren Grundlagen für die Lektüre und das innere Verständnis „gewissermaßen aus einem Gefäß in ein anderes gegossen“. Ähnlich, wie mit dem Lung, verhält es sich mit dem Wang, korrekt *dbañ*. Das bedeutet „Macht, Fähigkeit, Machtvollkommenheit“ (Lex. 906) und entspricht dem skr. *Abhiṣeka*, von den Mongolen in *abiṣik* abgeändert, was Grünwedel (Edelsteinmine, S. 208) mit „Segen“ übersetzt. Auch dies ist die Bezeichnung für gewisse religiöse Riten, die den Zweck haben, 1. den Menschen von seinen früheren Sünden zu reinigen, und 2. — damit dem Lung nahe verwandt — ihm außerordentliche Kräfte zu verleihen, um zur Erlösung zu gelangen. In diesem Sinne hat das Wang gleichfalls den Wert einer Weihe. Es gibt ihrer eine sehr stattliche Anzahl. Manche bewirken die Vereinigung des Menschen mit der einen oder andern Gottheit. Mit Hilfe anderer Gottheiten wird ihm Macht über magische Kräfte verliehen, die in den geheimnisvollen Bann- und Zauberformeln (*mantra* und *dhāraṇī*) schlummern. Zusammengefaßt erscheinen diese beiden Endziele im sog. Njenba (*bsñen pa*, wörtlich „näherkommen“, Lex. 510/511), der „Realisierung einer Gottheit“; dies besagt: auf dem Wege der Beobachtung gewisser Regeln von Rezitationen und Riten „schau“ der Gläubige die Gottheit (vgl. Grünwedel, Mythologie, S. 59, die Darstellung der Beschöpfung des Gottes *Mahākāla*, und dazu den erläuternden Text, S. 68), sichert sich ihre Dienste, erhält die Gabe des Hellsehens usw. Bei diesem Vorgang des „Realisierens“ gibt es verschiedene Stadien, wie z. B. das als Njenba schlechthin bezeichnete, d. h. die Annäherung an die Gottheit durch Aussprechen der Dhāraṇīs, Lärung (*las druñ*, Lex. 1210 und 654) oder Riten, welche der Gottheit genehm sind, und Kagong (das Wort nicht bei Sarat Chandra Das), „Supplemente“, das sind beschließende Gebräuche, in denen der Gläubige die Gottheit um Verzeihung für etwaige rituelle Fehler, die ihm untergelaufen sind, bittet und ihr Dankopfer darbringt (Baradijn, Die Statue des Maitreya im Goldtempel von Labrang, S. 34, Anm. 5). Die Vermittlung sowohl des Lung als auch des Wang, die oft zeitlich zusammenfällt und manchmal an mehrere Personen gemeinsam verliehen wird, geschieht meist durch eine besondere Klasse von Mönchen, die sog. „Lehr-Lamen“, eine Einrichtung, welche der unverfälschte Buddhismus überhaupt nicht kennt. Sie gliedern sich nach Baradijn (a. a. O., S. 85, Anm. 1) in zwei Klassen, die Dintschan-Tsawai-Lamen (*drin čan rtsa bai bla ma* — vgl. Lex. 654), die „wohlthätigen oder gnädigen grundlegenden Lamen“, d. h. geistliche Ratgeber, die Weihen und Unterweisungen erteilen, und die Ngödschud-Lamen (*dños brgyud bla ma* — vgl. Lex. 359), d. h. Lehrer, welche mit dem gnädigen grundlegenden Lama in geistlicher Verbindung stehen. Der Tsawai-Lama ohne das Epitheton „gnädig“ (*drin čan*) wird uns noch eingehender in Anm. 937 begegnen. Auch der von Schulemann (Geschichte der Dalai Lamas, S. 186) erwähnte „*bLama Guru*“ („Lama-lehrer, Privatgeistlicher des Dalai Lamas“) (siehe *gu ru*, Lex. 219: „spiritual teacher; a teacher; father-confessor“) dürfte ein solcher Tsawai-Lama sein, denn Baradijn stellt die beiden genannten Gruppen der „Lehr-Lamen“ a. a. O. gerade als Unterabteilungen der Lamen im Sinne von Skr. *Guru* und *Niyāmaka* = „Lehrer, geistlicher Berater“, hin. — Übrigens kann es nach



Pozdnejev (Skizzen 112, Anm. 1) auch vorkommen, daß ein Laie zum Führer eines Lamas wird, wenn ersterer nämlich für irgendeine Schrift, ein Gebet oder eine Dhāraṇī bereits das Lung oder Wang besitzt, während der betreffende Lama für den gegebenen Fall weder das eine noch das andere hat. — 837) Hier einige Titel solcher tibetischer und mongolischer Schriften: a) „Die übernommenen Verpflichtungen der Laienbrüder und der in den geistlichen Stand getretenen Priester und Novizen“ (*dge bsñen rab byuñ dge tsul dge sloñ nams sdom pa len*), Schmidt-Böhtlingk, S. 43, Nr. 416. — b) „Die acht Verbindlichkeiten eines geistlichen Lehrlings oder Laienbruders“ (*dge bsñen gyi sdom pa brgyad pa*), a. a. O., Nr. 417. — c) „Der die Regeln des weltlichen Daseins klarmachende Spiegel“ (*yirtincü-ñ nom-un yosun-i todorxulan üiledükči toli*). — d) „Die Leiter des Wandels auf dem Stufenweg der Erhabenen der Weltleute“ (*yirtincü-ten-ü degedus-ñ dserge-dür otxu-ñ šata*). — e) „Der Anzeiger der Verfehlungen im Benehmen der Niedrigstehenden“ (*dooradus-un yabudal-un gem-i üdsegülüksen*). — f) „Die Regeln, wie Sohn, Tochter und Schwiegertochter Vater und Mutter zu achten und in Ehren zu halten haben“ (*kübegün kiget ükin beri ber ecege eke-dür ergün kündulel üiltku-ñ yosun*). — g) „Aus der guten Predigt, die den Unterschied des guten und bösen Wandels in der Welt aufzeigt, — der Abschnitt über die Hochachtung und Verehrung von Vater, Mutter und der Älteren“ (*yirtincü-ñ sañ maghu yabudal-un ilghal-i üdsegülükči sañ nomlal-aca... ecege eke kiget axamat-i ergün kündulekü-ñ dsül*). — h) „Das Sūtra der Gelubde eines Upāsaka“ (*ubaši-ñ sanwar-un sudur*). — i) „Die gute Belehrung, welche das verfehlte Laster des Tabaks aufzeigt“ (*tamakin-u gem eregüü-yi üdsegülükči sañ nomlal... Güntang gegen tanu dsokiyal* = „Werk eures Heiligen Gungtang). — j) Ein ähnliches Schriftchen gegen das „Laster des Tabaks der Nase“ aus der Feder des Lamas Jeschei Dschamtso (*Ye šes rgya mts'o*) und schließlich k) noch eine 16 Seiten umfassende Abhandlung gegen den bösen Alkohol unter dem Titel: „Die gute Predigt, welche das verfehlte Laster des Branntweins aufzeigt“ (*arkin-u gem eregüü-yi üdsegülükči sañ nomlal*). Diese Schriften hat, wie so viele andere ähnlichen Inhalts, vor etwa 40—50 Jahren der burjatische Lama Dorsche Dandschinov verfaßt. Ihm verdankt die zeitgenössische burjatische Damenwelt auch ein 56 Seiten starkes Buch mit dem vielsagenden Titel: „Die Schrift, welche das nicht den Gepflogenheiten der Alten vergangener Zeiten entsprechende Verhalten verbietet und ferner auch die Unsitten der Kleidung, des Schmucks und überhaupt des Benehmens der — Frauen“ (*ekener-ün xubcat ba čimek kiget yerü baidal urida-ñ ghuučit-un dsangšil-iyar baixu ba yosun busu-yi xoriksän bičik*). Also auch dort ist die Mode zu weit gegangen! — 838) Verzeichnis, S. 43, Nr. 421, 2; im Original: *mk'as pa sku skyes bla mas mk'an po bla mai sbyen pai bdağ po nams la byen yig ge*. — 839) *dge 'dun*, Lex. 270: „the third component of the Buddhist triad or *dkon mč'og gsum* may be rendered as ‚the priesthood‘, ‚the assemblage‘, or ‚the church‘.“ — 840) Lex. 268. Über eine Sonderbedeutung des Begriffs der Tugend im Hinblick auf ihre praktische Ausübung siehe Schreve in „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, Bd. 65 (1911), S. 471. — 841) Lex. 690. — 842) Nach Lex. 271 heißt der gewöhnliche Klerus: *so sor skye boi dge 'dun*, der heilige: *'p'ags pai dge 'dun*. — 843) Grammatik der tibetischen Sprache, St. Petersburg 1839, S. 34. — 844) Lex. 900. Zur Sache siehe auch Grünwedel, Myth., S. 58: «Le mot de »lama« est un titre d'honneur pour des moines complètement ordonnés, quoi-qu'il indique au fond un rang plus élevé.» — 845) Lex. 239: „generally a monk-pupil or novice belonging to a monastery.“ — 846) A. a. O. II, 252, 354. Erst in dem Buche „Arjopa“ von Frau A. David-Neel (Leipzig, F. A. Brockhaus, 1928) taucht das Wort wieder auf (S. 70 mit Anmerkung). Auch bei Schulemann findet sich S. 84: *Gra-pa* oder *dGe-bsnyen* mit der bereits Anm. 828 beanstandeten Übersetzung „der von der Tugend Lebende“. — 847) Der volle Titel dieses immer seltener werdenden und in mehr als einer Hinsicht recht eigenartigen Buches — verstand doch sein Verfasser kein Wort Tibetisch (Schmidt, Grammatik der tibetischen Sprache, S. VI) — lautet: „Alphabetum tibetanum missionum Apostolicarum commodo ed.“ Romae 1762. Trotz mancher Unstimmigkeiten ist Georgi sachlich gut unterrichtet gewesen. — Das Buch ist nicht zu verwechseln mit dem „Alphabetum Tangutanum sive Tibetanum“, Romae 1773, das nur XVI und 138 Seiten in kleinem Format hat. — 848) Vgl. Lex. 239. Mit diesem *grva* ist auch das ebendort erwähnte *grva ts'añ*, ge-

sprochen t(r)atsang, zusammengesetzt, das nach der dort gegebenen Erklärung eine Schule bedeutet, in welcher die Mönche in der heiligen Literatur unterrichtet werden. Das Wort, welches im tibetischen und auch mongolischen Schrifttum nicht selten vorzukommen scheint, hat das merkwürdige Schicksal gehabt, bei den Burjaten zur ausschließlichen Bezeichnung der gesamten Klosteranlage zu werden. Die Burjaten hatten übrigens bis zur russischen Revolution 36 *grva ts'añ*, unter denen der bevölkertste der von Agha war, also nicht, wie immer behauptet wurde, jener am bekannten „Gänsesee“. Die Mongolen und Burjaten sprechen *grva ts'añ als* „Datsang“ (*dacang* geschrieben) aus. Es ist von dort aus sogar in den Sprachschatz des Russischen (vgl. das Lexikon von Dahl) als „*Dacan*“ übergegangen. — In Wirklichkeit bezeichnet der Ausdruck im Tibetischen nur „a section in a great monastery, where the monks belonging to one particular school of studies live together“ (Lex., a. a. O.). — 849) *č'os pa*, a. a. O. 432. — 850) Bei spielsweise bei Köppen, II, S. 255. Diese scheinbare Parallele wurde sehr treffend gekennzeichnet, analysiert und widerlegt von Wecker in „Lamaismus und Katholizismus“, Rottenburg a. N. 1910, S. 34ff. — 851) Nach Skizzen 117, wo leider der Titel des Büchleins nicht angegeben ist. — 852) Nach der von Pozdnejev, Skizzen 121, gebrachten Erklärung ist damit ein körperlicher Schwächezustand gemeint, der es dem Betreffenden nicht einmal gestattet, Vögel zu verjagen, die herbeifliegen, um ihm die Nahrung wegzunehmen. — 853) Die Sünde des Mordes an einem Arhat — siehe hier Anm. 834 — gilt mit als die schwerste. In dem in Anm. 833 erwähnten „Schmuck der Erlösung“ lautet die darauf bezügliche Stelle: „Im übrigen ist unter dem Abschneiden des Lebens das Beenden des Daseins von Vater, Mutter und den ‚Feindbesiegern‘ die größte Sünde“ (*ilöü ni amin tasulaksani dotorōso... ečige eke dāni daruksadiin ami tasulaksani niul ni yeke* — wiedergegeben nach der kalmukischen Lesart). — 854) Nach den Vorstellungen der buddhistischen Kosmologie liegen um den Weltenberg *Meru* oder *Sumeru* herum angeordnet vier große Kontinente (skr. *dvīpa*, tib. *gliñ*, Lex. 257/258, mong. *tib*). Der hier in Rede stehende nördliche heißt im Skr. *Uttarakurudvīpa*, tib. *byañ (gi) sgra mi sñan* (Lex. 883), mong. *maghu daghutu(tib)*, was wortlich „Kontinent mit böser, unheilvoller Stimme“ bedeutet. Nach Benfeys „Sanskrit-English Dictionary“ (London 1866), S. 196, ist *kuru* (in *uttarakuru*) der Name eines Volkes. *Uttara* bedeutet „Norden“. Im Japanischen heißt der Kontinent „*Hoku guro shu*“ = „Norden, Kuru-Insel“. Das buddhistische kosmologische System ist eingehend behandelt bei Köppen, Bd. I. 231ff. Über ein prächtig bebildertes siamesisches kosmologisches Werk (*Trai-Phum Vinijjai*) mit farbiger Beilage berichtet das „Ethnologische Notizblatt“, 1895, Heft 2, S. 7—75. Eine umfangreiche russische Abhandlung auf Grund der Quellen hat O. Kovalenskij in den „Gelehrten Denkschriften der Kaiserl. Universität Kasan“, 1844, veröffentlicht. Von mongolischen Schriften behandelt das Thema „Der Weltspiegel“ (*Jirtincü-in toli*), dessen Titel als „*Yertuntšu-in toli*“ bei Grünwedel, Myth., S. XXXVII, eine kalmukische Vorlage kennzeichnet. — 855) Gemeint ist damit ein anderer Kontinent als unsere Erde, die im Skr. *Jambudvīpa*, tib. *dsam bui gliñ* (Lex. 1048), mong. *dsambutib*, japan. *Nan zembu shu* heißt und im Süden des Weltbildes angenommen wird. — 856) Vielleicht soll damit die Frage angedeutet sein, ob der Kandidat etwa die Möglichkeit besäße, andere Formen anzunehmen, mit andern Worten, ob er über Zauberkräfte verfüge. Vgl. Frage 15. — 857) *gdiñ ba*, Lex. 660, mong. *debisker*. Das Dingwa wird aus rotem Leinwandstoff hergestellt und soll dreimal zwei Ellen im Ausmaß haben. In der Mitte ist ein kleiner, schmaler Flicker aufgenäht. Skizzen 345. — 858) *šam t'abs*, Lex. 1231, Lex. 1231: „under-vest, under garment“; mong. *xormokči*. Es hat das Aussehen eines Tuches, das von der Brust bis zu den Fersen reicht und das man zweimal um den Leib winden kann. Genäht ist das Schamtab aus elf roten Tuchstücken. Dieses Gewand besitzt weder Knöpfe noch andere Schließvorrichtungen und wird darum mit einem dünnen Bande, *Garag (ska rags*, Lex. 82: „Gürtel“), zusammengehalten, das dreimal um den Leib reichen soll. Skizzen 344. — 859) Tib. *č'os gos*, Lex. 430; mong. *nom-tu debel*. — 860) *lhuñ bzed*, Lex. 1339; mong. *ayagha, patir* oder *badar*. Diese Schale besteht gewöhnlich aus Holz, und jeder Lama trägt sie beständig bei sich, denn nicht ein einziger von ihnen würde aus einer fremden Schale auch nur das geringste genießen. Reiche Lamen lassen ihre Schalen in der Mitte mit Silber auslegen. Manche besitzen Schalen, die aus den Decken menschlicher Schädel hergestellt



sind. Im übrigen werden Gefäße, aus Menschenschädeln hergestellt und als „Gabala“ bezeichnet, nur bei gewissen kultischen Handlungen für die furchtbaren Gottheiten benutzt. Bei den Mongolen heißt der Mönch mit Bezug auf seine Almosenschale — *ayagha* — auch „*ayagha tekimlik*“, d. h. „Opferschalenmann“, während der als Bettler herumziehende Religiöse „*badarči*“, der „Pātra-Mann“, nach dem oben im Text erwähnten Sanskritwort genannt wird. — 861) *č'u ts'ags*, Lex. 418; mong. *usun-u šikür* oder *usun-u šükür*, wörtlich „Wasserschirm“. — 862) Der Gebrauch, dem Mönchskandidaten bei der Tonsur Haarbüschel abzuschneiden, besteht auch in der griechisch-orientalischen Kirche. Der neue Mönch hebt sich diese Haarbüschel zum Andenken in einem Gebetbuch usw. auf. In der berühmten Peščerskaja Lavra, dem Höhlenkloster von Kijev, war es üblich, daß die dortigen Mönche diese Haare in einer besonderen Kapelle zu Ehren der Gründer des Klosters, nämlich der Heiligen Antonij und Feodosij — die Gründung erfolgte 1051 —, in den Katakomben niederlegten. Diese Mitteilung wurde Unkrig zuteil durch den russisch-orthodoxen Bischof von Berlin und Deutschland, Kyr Tychon, der selbst im Höhlenkloster von Kijev die Monchs tonsur empfangen hat. — Bei den chinesischen Buddha-Mönchen (*Ho-schang*) werden den Novizen nach einer 51tagigen Probezeit bei der Aufnahme in den geistlichen Stand mit Hilfe einer pflanzlichen Klebemasse oberhalb der Stirn drei Weihrauchkerzen befestigt, die bis auf die Kopfhaut niederbrennen müssen (Pokotilov, Der Wu-t'ai Schan usw., S. 78). Hackmann (Der Buddhismus in China, Korea und Japan, Religionsgeschichtliche Volksbücher, III. Reihe, Heft 7 — Tübingen 1906, S. 17) schildert diesen Vorgang eingehend. Demnach ist die Zeremonie sehr schmerzhaft und erst mit einer dritten Weihe, „zum Bodhisattva“, verbunden. — 863) Der Ausdruck läßt sich leider mit unsern Hilfsmitteln nicht feststellen, dürfte aber dem bei Schmidt in seiner „Grammatik der mongolischen Sprache“, S. 129, vorkommenden *Winyat* entsprechen, den er S. 135 wie folgt erklärt: „Dieses Wort ist nicht mongolisch; es ist wahrscheinlich eine Verbalhornung des Sanskritwortes *Vinaya*, ‚Mildtätigkeit‘; es war nämlich ein Akt der Frömmigkeit, Buddha zu bewirten.“ — Skr. *Vinaya*, tib. *dul ba*, bedeutet „mönchische Disziplin“. Dieses Wort kann zu der Bedeutung „Mildtätigkeit“ nur aus der Erwägung heraus gelangt sein, daß die mildherzige Spende eines Laien in Gestalt von Speise an den Mönch auf seinem Bettelgange als eine Folgeerscheinung in der Ausübung der Mönchsdisziplin, also des *Vinaya*, zu betrachten ist. Das mongolische Lexikon von Ratna Dschab Bimbajev verzeichnet S. 98 für „Spende, Almosen“ „*binwat*“. — 864) Die *Sūtras*, im Pāli *sutta*, tib. *mdo* (Lex. 675: von den Tibetern selbst definiert als *don mañ po 'dus pai yi ge*, „a discourse where many significations are massed together in a few words“), mong. *sudur*, chin. *king*, koreanisch *kyeng*, japan. *kyō*, bilden den zweiten Hauptteil des *Tripitaka* (tib. *sde snod gsum*, Lex. 718, mong. *ghurban aïmak saba*, chin. *sān ts'áng*, japan. *san zō*). Das *Sūtrānta-piṭaka*, tib. *mdo dsei sde snod* genannt, enthält die buddhistische Lehre in Form von Aphorismen, kurzen Sentenzen oder Regeln. Oft findet man den Ausdruck „*Sūtra*“ auch mit „Lehrschrift“ übersetzt. Seiner Herkunft nach geht der Inhalt auf Buddha und seine Jünger zurück. Die großen lamaistischen Klöster haben eigene Lehranstalten zum Studium der *Sūtras*: „Die Hallen, in denen über diese Schriften vorgetragen wird, sind regelrechte Kollegien, die gleichzeitig Bibliotheken enthalten“ (Filchner, Das Kloster Kumbum in Tibet, Berlin 1906, S. 85, Anm. \*\*). — 865) Die „Buddhas der Drei Zeiten“ (tib. *dus gsum[gyi] sangs rgyas*, z. B. Huth, Die Inschriften von Tsaghan Baišin, Leipzig 1894, S. 10, Zeile 95 — nicht im Lex., wo 635 nur der Ausdruck *dus gsum* steht), der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der jetzigen, sog. „seligen Weltperiode“ (skr. *Bhadrakalpa*, tib. *skal bzañ* oder *skal pa bzañ po* — Lex. 88 —, mong. *sain cak*: „gute Zeit“), sind der historische Buddha, sein mystischer Vorgänger *Kāśyapa* und der kommende „Messias“, Maitreya. Sie bilden eine hervorragend verehrte Trias. Die ganze jetzige Weltperiode soll übrigens von tausend Buddhas regiert werden und heißt deshalb auch die „Selige“ (Baradijn, Die Statue des Maitreya usw., S. 5). Die Gruppe der „Buddhas der Drei Zeiten“ heißt mong. „*ghurban cak-un burxat*“ (Huth, a. a. O., S. 30, im mongolischen Text, Zeile 2), chin. — abweichend hiervon — *San pao fuh*, die „Drei kostbaren Buddhas“ (Pander, Pantheon, S. 47, Nr. 2). Dennoch scheint im Lande der Mitte eine Trias aus diesen drei Gestalten praktisch nicht vorzukommen, denn der „Vorläufige Führer durch das (Berliner) Museum für Völkerkunde“

(1926) erwähnt S. 29 eine volkstümlich „Buddhas der Drei Zeiten“ genannte Gruppe, die aber aus dem *Dhyānibuddha Amitābha* und den *Bodhisattvas Mahāsthāmaprāpta* und *Avalokiteśvara* besteht. — 866) Die Lamen unterlassen es nicht, den Vorzug der Zugehörigkeit zum geistlichen Stande gelegentlich zu empfehlen. So hat der bereits in Anm. 837 genannte Lama Dordschi Dandschinov eine 20 Seiten umfassende Abhandlung im Format 45 × 9 cm veröffentlicht, welche folgenden Titel trägt: „Der Aufzeiger des Nutzens und der Vorzüge der Verehrung der Drei Kleinodien und der Annahme des Mönchtums“ (*ghurban erdeni-yi takiksan kiget toin boluksan-u tusa erdem-nügüt-i udsügülükči [orošibai = liegt vor]*). — 867) Diese Wünsche, die sich, wie hier, in ihrem Endziel auf fremde, oft aber auch auf die eigene Person beziehen, spielen in der ganzen lamaistischen Welt eine große Rolle. Sie sind manchmal ganz kurz und knapp und bestehen nur aus wenigen Worten, die man bei passender Gelegenheit, je nach Maßgabe der Umstände, anwendet. Manchmal bilden sie selbständige, mehr oder minder umfangreiche Schriften, die bei den Offizien in den Tempeln und Amtshandlungen privaten Charakters gebraucht werden. Sie gehören also in dieser Fassung zur lamaistischen religiösen Literatur. Zur besonderen kultischen Handlung aber, die heute in vielen Klöstern der Gelben Kirche geübt wird, hat sie erst Tsongkhapa erhoben. Der Fachaussdruck lautet dafür im Skr. *pranidhi*, im Tib. *smon lam* (Lex. 992), mong. *irügel* oder *irüger*. Auch sei erwähnt, daß diese Wunschformeln in vielen lamaistischen Schriften den Schluß bilden, oft noch gefolgt von dem an und für sich üblichen Sanskritausdruck „*Maṅgalam*“ = „Möge es zum Heil gereichen“ (vgl. auch Zeitschrift für Buddhismus, Jhrg. VIII, Heft 2, S. 231, 232 und 241, sowie als Probe die bei Schmidt, Grammatik der tibetischen Sprache, S. 214, gegebene *Pranidhi*: „Mochte alles Geborene und sich Bewegende der Glückseligkeit teilhaft werden! Ruhm und Preis!“ (*skye 'gro t'ams čad bde bar gyur čig, bkrā sis*). — 868) *ban de*, Lex. 865. Nach den dortigen Notizen hat die Silbe *ban* in Verbindung mit tib. Partikeln auch noch zur Bildung anderer Begriffe gedient, wie z. B. *ban rgan*, „ein alter oder älterer Priester“, *ban spran*, „ein Bettelmönch“, *ban č'uñ*, „ein Klostersnovize“, kalm. *manži*. — 869) Siehe Olcott, S. 241; vgl. den Ausdruck *Bandya* bei Köppen, II, 368, für die Priester bei den Nepalesen. — 870) Sehr häufig so bei Beckh, H., Verzeichnis der tibetischen Handschriften der Preussischen Staatsbibliothek zu Berlin, Abteilung I: *bKa- 'gyur*, Berlin 1914. — 871) Der Titel dieses Werkes, dessen mongolischen Text A. M. Pozdnejev 1908 mit einer russischen Übersetzung und zahlreichen Anmerkungen als „Lehrbuch der tibetischen Medizin“ (VIII und 425 S.) herausgegeben hat, lautet in tibetischer Sprache: „*bdud rtsi snin po yan lag brgyad pa gsañ ba man nag gi gyud*“, mong.: „*rašijan-u jirüken naiman gešigütü nighuca ubadis-un ündüsün*“, was man deutsch am besten wie folgt wiedergeben könnte: „Das Wesen der Heilkunde, die Grundlage der achthgliedrigen geheimnisvollen Unterweisungen.“ — Die Lamen besitzen eine ausgedehnte medizinische Literatur, über die wir noch sprechen werden. Sie ist bisher skizziert von Heinrich Laufer in seiner Inauguraldissertation „Beiträge zur Kenntnis der Tibetischen Medizin“, Berlin 1900 (41 S.); ein zweites Heft erschien Leipzig 1900, S. 45—90. Diesem Autor hat sein Bruder, Berthold Laufer, seit Jahren am Field-Museum in Chicago tätig, in sprachlicher Hinsicht für die tibetischen, mongolischen und chinesischen Quellen wesentliche Hilfe geleistet. Vergleiche auch des letzteren kurze Notiz in „Skizze der mongolischen Literatur“ (Keleti Szemle-Revue Orientale, Bd. VIII, 1907, S. 254). — 872) Das Wort wird auch *Bönbö* ausgesprochen, schrifttibetisch *bon po* (Lex. 879), und bezeichnet den Anhänger der alten Religion Tibets, des *Bon*, „which was fetishism, demon worship, and propitiation by means of incantations“ (a. a. O.), wie es vor der Einführung des Buddhismus im „Schneelande“ bestand und noch heute, besonders in West-Tibet, besteht. Nach Kovalevskij soll *bon po* dem Sanskritausdruck *Nastika* entsprechen und wird von den Lamaisten auch zur Bezeichnung der Taoisten (vgl. auch Schmidt, Grammatik der tibetischen Sprache, S. 209) gebraucht. Über die *Bon*-Religion, die auch eine reiche Literatur hervorgebracht hat, ist uns noch sehr wenig bekannt. A. H. Francke, der rund sechzehn Jahre an ihrem heutigen Hauptherd, in West-Tibet, zugebracht hat, bereitete ein umfassendes Werk über ihr System vor, doch hat ihm ein allzu früher Tod die Feder aus der Hand genommen. Nach Sarat Chandra Das (a. a. O.) ist *Bon* der Gegensatz zum *Tschö* (*č'os*), also der Buddha-Lehre in lamaistischer Auffassung.

Jedenfalls scheinen sich bei dem Missionswerk der tibetischen Lamen unter den Mongolen auch eine ganze Anzahl von Bon-Anschauungen und Gebräuchen eingeschlichen zu haben. Es ist ferner bezeichnend, daß in den schamanistischen und Bestattungsriten der Mongolen auch die Do (*mdos*, Lex. 676; Grünwedel, *Der Weg nach Sambhala*, S. 94: „Zauberkäfig“), Fadenkreuze von verschiedenen Ausmaßen, die in ihrer Gestalt an Rahmenantennen erinnern, vorkommen. Dem Prof. B. J. Vladimircov von der Universität Leningrad wurde bei einer Expedition nach der Mongolei im Sommer 1926 von einer dortigen Schamanin in Urga (heute Ulān-Bātor) leihweise deren „Bibliothek“ zur Durchsicht überlassen. Die ganze Bibliothek bestand aus acht kleinen Büchlein mit den Texten schamanistischer Formulare und Anweisungen zur Vollziehung der Riten; letztere waren sämtlich in tibetischer Sprache geschrieben. Vladimircov hat ihre Titel mit einigen Bemerkungen kurz mitgeteilt in „Ethnologisch-linguistische Forschungen in Urga und in den Gebieten von Urga und Kentei“ (Leningrad 1927, S. 33—35). Der Umstand, daß diese Heftchen, die sich äußerlich in nichts von den von den Lamen gebrauchten liturgischen Büchern unterscheiden, in tibetischer Sprache geschrieben sind, laßt darauf schließen, daß sie inhaltlich auch aus Tibet stammen und sicherlich trotz ihrer lamaistischen Überarbeitung und ihres Einschlags auf die Bon-Religion zurückgehen. Diese dürfte ja auch, soweit wir bis jetzt urteilen können, dem ursprünglichen Schamanismus der Mongolen wohl ziemlich gleichzusetzen sein und sich von ihr nur durch eine örtlich bedingte Färbung unterscheiden. Auch die Gewohnheit der Tibeter, auf Paßhöhen und an sonstigen Orten Steinhaufen aufzuwerfen, in die Stangen mit Mani-Wimpeln gesteckt werden, dürfte auf die Bon-Religion zurückzuführen sein. Diese künstlichen Hügelchen sind aus Kap. VIII, S. 167, als Latse bekannt. Ob sie schon bei den Mongolen, natürlich ohne die buddhistischen Zutaten der Wimpel und der Schalschulterknochen mit den Zeichen des bekannten Sechssilbengebets, bestanden haben, wissen wir nicht. Eins steht fest, auch sie kannten einen Höhenkultus (Ils adoraient... les montagnes. — de Harlez, *La religion nationale des Tartares Orientaux: Mandchous et Mongols*, S. 176). Heute jedoch werden nach einer Mitteilung von Pozdnejev (Skizzen 404—411) diese künstlichen Steinhaufen an ganz bestimmten Tagen von Lamen oder Laien oder sogar Kindern besonders verehrt. Dabei hat sich mit der Zeit ein besonderer Ritus herausgebildet, der aber, im Gegensatz zu seinem Objekt, nicht auf tibetische Quellen zurückgeht, berichtet doch P. aus der Vorrede einer anonymen mongolischen Schrift „Der Ritus der Obō-Verehrung (*obogha takixu dsang üile*)“: „Obgleich sich heute und in unserm Lande in erhöhtem Maße die Gewohnheit verstärkt hat, Obōs zu errichten und zu verehren, so ist das doch eine Gepflogenheit der Alten.“ Weiterhin bekennt sich der Verfasser dahin, daß er trotzdem sein ganzes Leben lang kein einziges tibetisches buddhistisches Buch, auch kein von irgendeinem auserwählten einheimischen mongolischen Gelehrten verfaßtes, gesehen habe, dessen Inhalt diesen Gebrauch rechtfertigen könne. Dennoch habe er, obwohl er sich damit zum Gegenstand des Spotts seitens der wahren Weisen mache, den Bitten vieler nachgebend, diesen Ritus der Verehrung des Obō zusammengestellt (a. a. O., S. 404/405). — 873) Im mongolischen Original: „*maghu kümün-i ülü šitüget bandi bombo-lugha ülü xaršilakdaxu*“, Kap. XIII, S. 174. — 874) Wörtlich in der kalmükischen Fassung: „Ein gieriger Bande ist auch zwischen zwei Versammlungen (nämlich im Tempel, wo doch auch Tee und Tsamba verabreicht werden) hungrig“ (*xoyor xuruliin xōrondu xobdok manji xōsun* — man beachte die Alliteration!). — 875) Vgl. Köppen, II, S. 252, Note 6, und dazu de Harlez, *La Religion nationale etc.*, S. 28 bis 29; mong. *šabi*, Plur. *šabi-nar*; kalmükisch ebenso, doch kommt auch *šebi*, *šebiner* vor. — 876) Unkrig, W. A., Schrift- und Buchwesen der Mongolen, in „Der Erdball“, Jhrg. II, 1928, Heft 8/9, hier in Frage kommend S. 330. — 877) Skizzen 134. — 878) Hier einige dieser Titel nach der angegebenen Quelle, S. 134, Anm. 1, die dort sämtlich nur mongolisch auftreten. Wir führen sie in deutscher Übersetzung an: 1. Das Glaubensbekenntnis, 2. Der majestätische Sandelbaum, 3. Die Mutter Tārā, 4. Die Weisheits-Pāramitā, 5) Das Emporheben (das Opfern) des Torma, 6. Die Waschung, 7. Das Emporheben des Maṇḍala, 8. Das weiße Opfer, 9. Das Tee-Opfer, 10. Das Migtsema (*dmigs brtse ma* — nicht im Lex. —, Huth, B. M. II, S. 303, 387; Baradijn, *Die Statue des Maitreya im Goldtempel zu Labrang*, S. 37; das kurze Loblied zu Ehren Tsongkhas, das jeder Lama der Gelben Kirche

vor Betreten des Tempels spricht; siehe die Übersetzung dieses Hymnus in unserm Buche S. 195); 11. Die Verehrung des Lamas (tib. *bla ma mč'od pa*, siehe Huth, B. M. I, 240; II, 377; „Lamen-Verehrung“; mong. *blama-in takil*), 12. Die fünf Wunschgebete, 13. Der Herrscher der Wunschgebete für die guten Handlungen (ein unter den Lamaisten außerordentlich verbreitetes Gebet; der Sanskrittitel lautet: *Āryabhadhrācāryapranidhānarāja*, tib. — nach einem uns in liebenswürdiger Weise von Cybikov zugesandten Exemplar, 21 Blatt, 26 × 8,5 cm je 5 Zeilen auf der Seite — *ṣ'ags pa bzai po spyod pai smon lam gyi rgyal po*, mong. *xutuktu sañ yubudal-un irügel-ün xaghan*. — Auch der Text dieser Einzelausgabe trägt (vgl. Beckh, Verzeichnis, S. 147) nach der üblichen Vorbemerkung „*rgya gar skad du*“, d. h. „in der Sprache von Indien“, den oben angeführten Sanskrittitel in tibetischer Umschrift; Tsongkhapa erläutert die Einleitung und die ersten sieben Strophen dieses Gebets ausführlich in seinem „*Lam rim č'en po*“); aus der Reihe der für die furchtbaren Gottheiten, Geister und Dämonen bestimmten Literatur, soweit sie der das Kloster verlassende Novize wissen muß, seien noch erwähnt: 14. *Yamāntaka*, 15. Die geheimnisvolle Sammlung, 16. Das Feuer-Maṇḍala (vgl. Poppe, N., Zum Feuerkultus bei den Mongolen, in „*Asia Major*“, Bd. II, 1925), 17. Die Obō-Verehrung (vgl. hier, Anm. 872) und Gebete an 18. Amitāyus, 19. Vairocana, 20. die Himmlische Jungfrau und 21. an den Gott des Todes oder der Unterwelt. Vielen dieser Offizien scheinen Bon- bzw. zum mindesten einheimisch-schamanistische Momente zugrunde zu liegen. — 879) Der tibetische Titel von 3 lautet: *ṣ'ags pa gzi t'ams čad yod par smra bai dge ts'ul gyi ts'ig leu byas pa*, a. a. O. 415; die Titel der beiden andern Schriften sind bereits in Anm. 837 angegeben. — 880) *dge ts'ul*, Lex. 272. — 881) Der Klosterastrolog, skr. *gaṇaka*, tib. *rtsis mk'an* oder *rtsis pa* (Lex. 1012: accountant, chronologist, astrologer), mong. *ḡruxaīci*, ist sowohl im Konvent selbst als auch außerhalb desselben für die Laien eine wichtige Persönlichkeit. Zu seinen Obliegenheiten gehört die Berechnung und Zusammenstellung des jährlichen Kalenders (tib. *li te*), die Bestimmung des Zeitpunktes, an dem die Verehrung der einen oder andern Genien stattzufinden hat und wann bestimmte Arbeiten usw. in Angriff zu nehmen sind oder zu unterbleiben haben (Skizzen 163). Der Klosterastrolog ist auch Wahrsager. Nach einer persönlichen Mitteilung des Herrn Dr. Vladimir Imiēla-Gentimūr, der die sibirisch-mongolischen Grenzverhältnisse in den Revolutionsjahren aus eigenster Anschauung kennt, ließ sich auch Baron Ungern-Sternberg, der durch Ossendowskis Buch „*Tiere, Menschen, Götter*“ in Europa genügend bekannt geworden ist, den *mk'an po blama* des burjatischen Klosters am Gänsee in Transbaikalien mit Sondergeleit oder auch im Salonwagen der mandschurischen Eisenbahn des öfteren in wichtigen Fällen kommen, um sich von ihm wahrsagen zu lassen. — Über die Erweiterung des Begriffs der Astrologen bei den heutigen Mongolen siehe „*Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin*“, Jhrg. XXXII, 1929, Abteilung I, *Ostasiatische Studien*, S. 91, Anm. 2ff. — 882) Die Lamaisten teilen ihren Mondmonat (tib. *zla ba*, Lex. 1099; mong. *sara*) in eine neue und eine alte Hälfte, von denen die erste die Tage 1—15, die zweite 16—30 umfaßt. Der erste Teil heißt auch die „weiße“, der zweite die „schwarze Hälfte“ (tib. *dkar p'yogs* und *nag p'yogs*; ersterer Ausdruck Lex. 52: „the light half of a month, the period from the new to the full moon“, dagegen ist der zweite, Lex. 730, in der für uns hier in Frage kommenden Bedeutung merkwürdigerweise nicht belegt). Diese Namen rühren von der Anschauung her, daß je in der ersten Hälfte eines Monats die guten oder die Genien der weißen Hälfte (*dkar p'yogs pai lha*), in der zweiten die bösen oder die Genien der schwarzen Hälfte (*nag p'yogs pai lha*) ihre Herrschaft ausüben (Baradijn, *Die Statue des Maitreya* usw., S. 86, Anm. 9). Bei den Mongolen heißt die erste Hälfte des Monats einfach „*šine*“, d. h. die neue, die zweite „*xaghučün*“, die alte, ohne jeden weiteren Zusatz. Bei den Kalmüken bezeichnen diese beiden Worte nur die erste und letzte Dekade des Monats. Die Monate selbst tragen, wie auch bei den Chinesen, die Namen der zwölf zyklischen Tiere. Diese dienen auch zur Bezeichnung der 120 unserer Minuten umfassenden Stunden des Tages und der Nacht sowie im Verein mit den Namen der „5 Elemente“, Holz, Feuer, Erde, Metall und Wasser, auch der Jahre des sechzigjährigen Zyklus im lamaistischen Kulturkreis. Diese Zählungsweise geht auf altindischen Ursprung zurück. Die Anord-

nung der Tiernamen für die Jahresfolge und die Monate entspricht, für die letzteren ungefähr mit unserm Februar beginnend, der in der nächsten Anmerkung gegebenen astronomischen Anordnung, und zwar für die „zwölf“ Stunden des Tages. — Über das Kalenderwesen der Lamaisten haben die wertvollsten Arbeiten veröffentlicht: I. P. Pelliot, *Le cycle sexagénaire dans la chronologie Tibétaine*, in „Journal Asiatique“, 1913, onzième série, tome I, S. 633—667, und ferner — in polnischer Sprache und darum wohl weniger zugänglich — Władisław Kotwicz, *O chronologii mongolskiej*, in „Rocznik Orientalistyczny“ („Orientalistisches Jahrbuch“), Bd. IV (1926), S. 108—166 (Sonderdruck: Lwów — Lemberg — 1928). — 883) Die lamaistischen Stunden verteilen sich auf die unsrigen wie folgt:

1. von Mitternacht bis 2 Uhr: . . . Schaf,	7. von 12 Uhr Mittag bis 2 Uhr: . Rind,
2. „ 2—4 . . . . . Affe,	8. „ 2—4 . . . . . Tiger,
3. „ 4—6 . . . . . Huhn,	9. „ 4—6 . . . . . Hase,
4. „ 6—8 . . . . . Hund,	10. „ 6—8 . . . . . Drache,
5. „ 8—10 . . . . . Schwein,	11. „ 8—10 . . . . . Schlange,
6. „ 10 bis Mittag . . . . . Maus,	12. „ 10 bis Mitternacht . . . . . Pferd.

884) Lex. 273. — 885) Dieser Bußkanon oder Sündenbekenntnis trägt den Sanskrittitel „*Ārya-triskandhasūtra*“, was wörtlich „Lehrschrift des erhabenen dreifachen Bündels“ bedeutet. Das dreifache Bündel (*skandha*) bilden in diesem Falle Mentalität, Moral und die Materie des Menschen. Der tibetische Titel dieses Sūtras, das sich im Tandschur findet, ist entweder: „*p’ags pa p’un gsum pai mdo*“ — die genaue Übersetzung aus dem Sanskrit — oder: „*byañ č’ub ltuñ bśags*“, was „Bodhisattva-Sündenbekenntnis“ bedeutet (vgl. Lex. 544, *ltuñ ba bśags ba*, 1252 und 825, wo auch beide Titel angeführt sind, ebenso wie bei Baradjn, die Statue des Maitreya usw., S. 51). Der mongolische Titel lautet „*yerü-in namančilal*“ = „Das Bekennen des Allgemeinen“. Der Bußkanon ist an eine besondere Gruppe von 35 Buddhas gerichtet, von denen es Kollektivdarstellungen gibt. Das Moskauer Zentralmuseum für Völkerkunde besitzt eine solche in Gestalt einer 28 cm langen Kupferplatte, die zur Herstellung von Tonpasten diente (siehe: Kuftin, B. A., Kurze Übersicht des Pantheons des nördlichen Buddhismus und Lamaismus in Verbindung mit der Geschichte der Lehre, russ., Moskau 1927, S. 33, 38). — Des weiteren gehört zu diesem Offizium der Vortrag des sog. „Sandel-Gebetes“, tib. *dpal ldan tsan dan*, mong. *coktu dsandan*, dessen Titel insofern beachtenswert ist, als er mit dem Namen des Wunderbaums von Kumbum, dem *Sirium myrtifolium*, zusammenhängt. Auch das „*Ssodschoŋ*“, wörtlich „Reinigung“ (vgl. Lex. 1313, *gso sbyoñ ba*, for *ñes pa gso ba* removing faults, and *sdig pa sbyoñ ba* washing or cleansing of sin by making confession to a priest) gehört mit zu den vorbereitenden Handlungen für die Lamen, welche einen neuen Vollmönch in ihre Mitte aufnehmen. Es ist das ein Götterdienst, in dem sie ihrer Buße ob der in den letzten fünfzehn Tagen begangenen Sünden Ausdruck geben. — 886) Aus dem Sūtra „Der außerordentlich Gnädige“ (mong. *mašida xairalakči*), angeg. in Skizzen 143. — 887) Und zwar entspricht die hier fehlende Frage 6 der dortigen 6, 7 der 11 bzw. 30, 11 der 26, 15 der 30, 16 der 14, 18 der 11 und 19 bis 29 den dortigen Fragen 12, 13, 1, 19, 18, 20, 21, 22, 15, 16 und 24. — 888) Sonst ist das nicht gestattet. Hier sei auch erwähnt, daß jeder lamaistische Mönch auch noch einen Geheimnamen führt, den er aber niemandem mitteilen darf, ebenso wie auch nicht den Namen seiner Schutzgottheit, die er sich selbst unter den zahlreichen sog. Jidam wählt (*yi dam*, Lex. 1133; zur Sache vergleiche auch Grünwedel, Myth. 96ff., und Pander, Pantheon 46; mongolisch heißen sie *sakighusun*, „Beschützer“). Diese Gottheit ist für ihn dasselbe, was für uns die Schutzengel. — 889) Merkwürdigerweise kennt auch heute noch die griechisch-orthodoxe Kirche in ihren strengen Klöstern den Brauch, daß der neugeweihte Mönch, allerdings nicht, wie hier bei den Lamen, 49, sondern 40 Tage in seiner vollständigen Ordenstracht in der Kirche zubringt, die er nur zu den Mahlzeiten verläßt. Die übrige Zeit bringt er mit Teilnahme am Gottesdienst unter privatem Gebet und Lektüre von Werken der Kirchenväter und der Vitae Sanctorum zu. Unkrig konnte bei seinem jahrelangen Zusammenleben mit russischen Mönchen feststellen, daß in den orthodoxen Klöstern mit milderer Regel aus den vierzig Tagen schließlich fünf Tage geworden sind.

Diese aber werden unbedingt innegehalten. Auch die armenisch-gregorianische Kirche läßt ihre Priester vor der Ordination vierzig Tage unter strengem Fasten in der Kirche zubringen. — 890) *č'os gos*, Lex. 430. — 891) Siehe die Abbildung unter der Bezeichnung „gelber Hut“ bei Filchner, Das Kloster Kumbum, Berlin 1906, Tafel Nr. 27, gegenüber von S. 86; tibetisch heißt diese Kopfbedeckung Shasser (*šva ser*, Lex. 1065, Grünwedel, Myth. 74), mong. *šira malaxai* mit der gleichen Bedeutung, im Gegensatz zum Shamar (*šva dmar*, Lex. 982; mong. *ulaḡhan malaxai*), dem „roten Barett“ bei den Anhängern der alten Richtung. Der Kamm an dieser gelben Kopfbedeckung ist aus Wolle hergestellt. — 892) London 1895. Es ist bedauerlich, daß von diesem, allerdings manche Mängel aufweisenden, aber trotzdem recht wertvollen Buch, das heute sehr selten und teuer geworden, weder eine Neuausgabe noch eine deutsche Übersetzung erscheint. — 893) *p'reñ ba*, Lex. 844, und *p'reñ ba*, a. a. O. 856, skr. *aḡṣamālā*, mong. *erike*; das Wort bedeutet ursprünglich. Reihe, Ordnung; im ubrigen siehe Anmerkung 84. — Das Wort selbst figuriert auch des öfteren in Buchtiteln, wie z. B. für die auf S. 189 dieses Buches erwähnte Schrift Tsongkhapas, die „Goldene Perlenschnur“. Ein anderer Titel lautet: „Schöne Perlenschnur von Gebeten“ (*gsol 'debs mu tig p'reñ mdses* — Schmidt-Böhtlingk, Verzeichnis, S. 28, Nr. 382, 5). — 894) *č'ab ril*, Lex. 410; mongolisch *cabari*. — 895) Dies geweihte Wasser wird von Lamen und Laien zu den verschiedensten heilsamen Zwecken in großen Mengen gebraucht. Es heißt tibetisch *bdud rtsi*, eigentlich „Teufelsflüssigkeit“ (Lex. 66, 667, 1010) und entspricht dem Sanskritausdruck *rasāyana*, der Nektar, aber auch Zaubertrank, Zaubermittel und schließlich Heilmittel überhaupt bedeutet, genau wie das griechische *φάρμακον* in seiner weiteren Wanderung (vgl. den Titel des hier Anm. 871 erwähnten medizinischen Handbuchs). Aus dem Sanskritwort hat sich das schrift-mongolische *rašīyan* entwickelt, das aber Arschan gesprochen wird, da die Mongolen kein *r* im Anlaut kennen. Die Weihe des Wassers wird meist im Tempel von den Vollmönchen in einer besonderen Zeremonie vorgenommen, die man falschlich die lamaistische Messe oder Eucharistie genannt hat, weil dabei die Anwesenden einige Tropfen des geweihten Wassers aus der hohlen Hand schlurften. Die Handlung selbst ist S. 266—268 geschildert. Dem Vernehmen nach wird dem Wasser Safran zugesetzt (tib. *gur gum*, Lex. 222), um es gelb zu färben, womit auch hier die Farbe der Tugendsekte zur Geltung kommt. — 896) Skizzen 154; nach Pozdnejev mong. *santschi* (ich kann nur *zanči* und *šanči* in desselben Autors „Kalmükisch-Russischem Wörterbuch“, St. Petersburg 1911, S. 257, feststellen), tib. Kubem (*sku bem*); das tibetische Wort erscheint in unserm Lex. nicht und dürfte nach seinen Bestandteilen — siehe Lex. 88 und 876 — ein den Körper (*sku*) umhüllendes abgetragenes Gewandstück bedeuten. — 897) Vgl. auch „Archiv für Religionswissenschaft“, Jhrg. 1914, S. 118, in der Arbeit von P. Gurios, Der Lamaismus und seine Bestrebungen zur Hebung seines intellektuellen und moralischen Niveaus. — 898) *gar dpon*, Lex. 793, wonach dieses Wort den „chief administrative officer of the districts of Gartok and Rudok in Western Tibet“ bezeichnen soll, doch müssen, wie unser Fall lehrt, auch an andern Orten solche hohen Beamten der Regierung von Lhasa untergebracht sein. — 899) Von beiden Ausdrücken läßt sich leider nur der erste Teil als *ts'ogs č'en* = „große Versammlung“ (Lex. 1032, 425) oder „Versammlungsleiter“ mit Sicherheit ermitteln. Tschengu ist vielleicht *č'en sku*. Jedenfalls treffen die gegebenen Übersetzungen wohl den Begriff, aber nicht den buchstäblichen Sinn. — 900) Auch die Amtsstäbe der Hierarchen in der orthodoxen Kirche, der Bischöfe, Äbte usw., stehen stets an Ort und Stelle neben ihrem Sitz, auch wenn ihr Träger selbst nicht anwesend ist. — 901) Tschö-ra ist korrekt *č'os grwa* (Lex. 430), bedeutet also ganz allgemein eine religiöse Lehranstalt. Für den zweiten Teil des Ausdrucks muß auch das in Anm. 899 Gesagte gelten. Tsch'en ist zweifellos *č'en* = „groß, Chef“. — 902) *k'ri ba bla ma*, vgl. Lex. 170, wo aber dieser Amtstitel selbst nicht angegeben ist; auf mongolisch lautet er *Schirētū* (*širegētū*, scil. *blama*, was aber meist nicht hinzugesetzt wird, da es sich von selbst versteht). Der Ausdruck findet sich u. a. auch in dem Buchtitel „Der Schüler der edeln emanier verkörperten Person des großen Thrones (Sitzes)“ (*k'ri č'en sprul sku rin po č'ei žabs brtan* — Schmidt-Böhtlingk, Verzeichnis, S. 28, 8). Uns ist der tibetische Titel Tiba in der ganzen einschlägigen Literatur ungeachtet seiner Bedeutung erst ein einziges Mal begegnet, und zwar bei Cybikov, Pal., S. 283.



— 903) *lo tsā ba*, eine Umschriftung von skr. *locāva*, Lex. 1222; auch findet sich die verkürzte Form *lo tsā*; daneben gibt es den Ausdruck *Lopaṇ*, zusammengezogen aus *lo tsā ba* und *paṇ ḍi ta*, also „indischer Gelehrter und tibetischer Sanskritist“ (a. a. O.). Warum bei Grünwedel im Text seiner Ausgabe des „Weges nach Sāmbhala“ (München, Akademie, 1915) zweimal, S. 33 und 42, *lo tsā ba* steht, ist mir unerklärlich. Das Wort ist auch als *lodsaba* mit der Bedeutung „Übersetzer, Sprachkenner“ ins Mongolische gewandert (Bimbajev, Ratnadschab, Mongolisch-Russisches Wörterbuch, Irkutsk 1916, S. 108. — 904) *dge skyos* oder *dge bskyos*; Lex. 269: a sort of provost-sergeant in the larger monasteries who keeps strict order and punishes transgressors. Siehe auch: Filchner, Das Kloster Kumbum, S. 79. — Ob die Silbe *kor* mit *dkor*, Lex. 55, Reichtum, Eigentum gleichbedeutend ist, so daß der ganze Ausdruck „Tugend-Eigentum“ bedeuten würde, ist zweifelhaft. — 905) Durch „*buyan-i dsakirukči*“. — 906) Eigentlich bezeichnet *Dschugdo* den Träger des Stabes selbst (der sich damit verteidigt), verkürzt aus *dbyug to čan* (Lex. 915); mongolisch heißt dieser Stab nach Skizzen 157 *bariya*. — 907) *Agaru* ist der Aloebaum (Lex. 1342; vgl. Grünwedel, Der Weg nach Sāmbhala, S. 17: *a ka ru*), dessen verschiedene Produkte in der tibetischen Heilkunde eine große Rolle spielen. Das Holz ist von einem eigentümlichen Geruch. — 908) Tibetisch ebenso transkribiert, aber auch *nā lin da*, wie z. B. in Tsongkhaspas „*Lam rim č'en po*“; auch finden sich die Umschriftungen *nālandra*, *nāendra*, *nālanda*, *nāendra* und *nālada*. Die richtige Bezeichnung ist *Nālanda*, was einige tib. mit „*rgyun sbyin pa*“, „Fortsetzung gebend“ (siehe Lex. 318) übersetzen, doch bedeutet *nāla* im Tib. „*dam bu*“ (Lex. 679) „Rohr“ (Rohrfeder zum Schreiben) und *da* „Gabe“ (Lex. 610), so daß unter Zwischenschaltung der Kasusendung an den Sanskritbestandteil *nāla* das Wort *Nālanda* entstanden ist, was „Rohr(feder)-Gabe“ bedeutet. Diese halsbrecherische Erklärung bringt Cybikov nach Gabij Lodoj (*dḡā bai blo gros*), dem hervorragendsten Kommentator des „*Lam rim č'en po*“ (Bd. II, S. 222, Anm. 11). Weiter berichtet Gabij Lodoj nach derselben Stelle bei Cybikov, daß *Nālanda* in der Nahe des bekannten, noch heute bestehenden Mahābodhi-Tempels bei Buddhagayā, wo der Śākyamuni seine Erleuchtung empfangen, gelegen habe. Hier hatte auch Śāriputra (tib. *ša rii bu*, mong. *šari-in kübegün*) seinen Aufenthaltsort. In der Folgezeit wohnten hier 80000 Arhats. König Aśoka brachte dem Grabdenkmal des Śāriputra Opfer dar und erbaute hier einen großen Tempel. Als dann der Brāhmaṇa-Lehrer Mudgaragomin (tib. *t'o btsun grub rje*, nicht im Lex.) mit seinem Bruder Wahrzeichen für eine gewaltige Ausbreitung der Mahāyāna-Gesetze bemerkte, für den Fall, daß ihre fünfhundert ersten Lehrer nach der dritten Sammlung der „Worte“ des Buddha hier predigen würden, errichteten auch sie noch acht weitere Tempel, in denen sie zahlreiche Werke aus dem Schrifttum des Mahāyāna unterbrachten. So gilt denn König Aśoka (tib. *mya nan med*, Lex. 978) als der erste Erbauer von *Nālanda*, als Verkünder der Mahāyāna-Lehre aber an Ort und Stelle die erwähnten 500 Arhats, Mudgaragomin und sein Bruder, und als Fortsetzer ihres Werkes Rāhulābhadrā und besonders der Prediger des Mahāyāna, Nāgārjuna. Deshalb übertrifft dieses Kloster alle andern Indiens. *Nālanda* ist nicht gleichbedeutend mit dem Kloster *Nāendra*, das, wie einige sagen, in der Nähe von Otantapurī errichtet wurde. — 909) Eine der wichtigsten und bedeutendsten Gestalten in der Entwicklungsgeschichte des Mahāyāna-Buddhismus, besonders der Verfechter der Madhyamika-Schule (tib. *dbu mai lta ba*, Lex. 911, mong. *dumdadu* oder *tüb üdsel*), also der Lehre von der Anschauung, welche hinsichtlich der Leere den Mittelweg einhält, tib. auch *dbu mai lam*, „Mittelweg“ genannt (Lex. 911). Nāgārjuna heißt tib. *Ludub* (*klu sgrub*, Lex. 45), mong. *nagangdsana*, chin. *Lung-schu* (Pander, Pantheon, S. 47, Nr. 5), japan. *Ryūju*. Sein Geburtsjahr ist bisher nicht mit Sicherheit festgestellt, doch verlegen die wahrscheinlichsten Daten sein Leben an das Ende des 2. oder den Anfang des 3. Jahrh. n. Chr. In der Vorrede zum Index des Tandschur (Bl. 41) heißt es, daß Buddha selbst das Erscheinen dieses Meisters in folgenden Worten des Mañjuśrīmūlatantra (*jam dpal rtsa rgyud* — Huth, B. M., Bd. I, S. 111) vorausgesagt haben soll: „Wenn nach dem Tode des Tathāgata vierhundert Jahre verflossen sind, wird ein Bhikṣu namens Nāga geboren werden. Der wird an die Lehre glauben und ihr Nutzen bringen. Er wird zur ‚außerordentlich freudenvollen Region‘ (Bezeichnung einer der zehn sog. Bodhisattva-Regionen) gelangen und

600 Jahre lang leben.“ In Übereinstimmung hiermit erblickte er zu der angegebenen Zeit im Süden Indiens im Lande Vidarbha das Licht der Welt als Sohn eines edlen und angesehenen Brahminen. Dieser hatte lange keinen männlichen Nachkommen. Da weissagten ihm himmlische Genien im Schlaf, er werde einen Sohn haben, wenn er zum Lesen von Gebeten hundert Brahminen einladen würde. Er tat, wie ihm geheißen war, und nach zehn Monaten wurde ihm ein prächtiger Knabe geboren, doch der Wahrsager, der bei der Geburt selbst zugegen war, verkündete, daß er nur sieben Tage lang leben würde. Falls der Vater aber hundert Brahminen zu einem Mahle aufforderte, so wurde sich die Lebensdauer auf sieben Monate, bei Einladung von hundert Bhikṣus dagegen auf sieben Jahre verlängern. Der Vater folgte diesem Rat. Als nun aber die siebenjährige Frist sich ihrem Ende nahte, da sandten die Eltern den Knaben mit einer Dienerschaft auf die Wanderung. Dabei kamen sie an die Pforten des Klosters Nālanda. Als Nāgārjuna dort seine Stimme erhob, meldete sich drinnen Saraha (anderer Name für Rāhulabhadra; Grünwedel, Myth. 239) und fragte nach seinem Begehr. Als Nāgārjuna nun über die Umstände seiner Wanderung sprach, sagte ihm Saraha, er würde sich vom Tode befreien, wenn er sich dem Mönchsstande weihte. Darum tat jener also. Darauf sprach er mystische Formeln zur Gewinnung der Unsterblichkeit und erwarb die „geistliche Macht“, um 600 Jahre lang zu leben. Das Zusammenreffen mit den Eltern war recht froh. Nachdem Nāgārjuna nun die hauptsächlichsten Werke und die Unterweisung des Śrīguhyasamaja (tib. *dpal gsañ 'dus*, Lex. 791: a standard Tantrik work of the Northern Buddhists, mong. *nighuca xuriyangghui*, „geheime Sammlung“) angehört hatte, nahm er bei dem Lehrer von Nālanda, Rāhulabhadra (tib. *sgra gčan 'dsin bzañ po*, vgl. Lex. 331), die Mönchsgelübde auf sich und trug von nun an den Namen eines Bhikṣu Śrīmat. Beim Studium der zur Regel gewordenen Satzungen folgte er der Lehre des Mañjuśrī und wurde in allen Wissensgebieten weise. Während seiner Zugehörigkeit zum Saṃgha von Nālanda herrschte zwölf Jahre eine Hungersnot. Da nahm Nāgārjuna ein Elixier, das die Gegenstände in Gold verwandelte, und verschaffte so der Mönchsgemeinschaft Nahrung. Und obwohl die Mehrzahl der einfachen Laien dahinstarb, konnte der Tod den Gliedern des Saṃgha nichts anhaben. Als diese nun die Ursache erfuhren, ließen sie zehn Millionen Tempel und Stūpas errichten, da doch Nāgārjuna die Mönchsgemeinde auf unrechtmäßigem Wege unterhalten hatte, ohne ihr Bericht erstattet zu haben. Um dieselbe Zeit verfaßte der Bhikṣu Saṃkara (tib. *bde byed*, Lex. 670; Vasiljev hat dafür III, S. 5: *dge byed*, das sich eventuell mit *dge sbyon byed pa*, Lex. 272, zusammenstellen ließe) den Nyāyālaṃkāra (tib. *rig pai rgyan*, vgl. Lex. 1177 und 308, „Schmuck des Wissens“) mit 120000 Strophen (!) und wurde, als er in Nālanda die Gesetze zur Widerlegung aller heterodoxen und buddhistischen Dogmen predigte, besiegt. Tāranātha weist den Umfang dieses Werkes zurück und sagt auf Grund dreier indischer Berichte, es habe nur 12000 Strophen (Vasiljev, III, S. 78). Nāgārjuna ist auch unter die Erde, also zum Herrscher der Drachen, gegangen, um dort die Lehre zu predigen (vgl. auch das Bild „Predigt des Subhūti an die Nāgas“ in Grünwedel, Myth., S. 191). Da baten ihn die Drachen, bei ihnen zu bleiben, er aber sagte ihnen, daß er Ton zum Bau von Stūpas und eines Denkmals suche und darum keine freie Zeit habe. Doch er versprach ihnen, in Zukunft wiederzukommen. Aus dem Drachenreich brachte er viel Ton, ein Denkmal und einige Buchstaben mit. Aus dem Ton erbaute er eine Menge Stūpas. Infolge der Tatsache, daß er sich mit einer Schar von Drachen (skr. *nāga*, tib. *klu*, mong. *luu*) umgab und gemeinsam mit ihnen seine Werke verrichtete, wurde ihm der Name *Nāgārjuna*, d. h. „Drachen-erfüllt“, beigelegt (dasselbe besagt auch sein mongolischer Name *luus būtūksen xufuku* = der mit Drachen erfüllte Heilige). Etwas anders berichtet über ihn auf Grund des gleichen tibetischen Materials Sarat Chandra Das in JASB, 1882, Nr. 2, S. 118. — Seine Taten zählt die tibetische, von Cybikov, dem wir diese Angaben entnehmen, benutzte Biographie, wie folgt, auf: er diente der Mönchsgemeinschaft, errichtete viele Stūpas und Tempel, versah den Buddhasitz (skr. *vajrāsana*, tib. *rdo rje gdan*, Lex. 705, mong. *wacir-tu saḡhurin* — siehe auch: Hänisch, E., Die viersprachige Gründungsinschrift des Klosters Pi-yün-sze bei Peking, in „Ostasiatische Zeitschrift“, Neue Folge I, Heft 1, S. 5 und 9) mit einem Gitter, legte den Grund für den Bau der Pagode (unter dem Namen) „Fruchthausen“, verfaßte Śāstras, die den Sinn der Prajñāpāramitā erörtern: die Sammlung der Erwägungen (Kriterien), die Samm-



lung der Leere, die Sammlung der Gespräche; für das Tantra-System schuf er die fünf Stufen der „Abgekürzten Sammlung der Sūtras“. Dann übergab er das Kloster seinem besten Schüler, Śākyamitra (*śākyā bśes gñen*, Vasiljev, III, S. 80, vgl. Lex. 1229) und begab sich selbst nach einem Berge im Königreich Kośala. Auf religiösem Gebiet brachte er drei große Werke zur Durchführung: er widerlegte die falschen Urteile des Bhikṣu Saṃkara, verfaßte die sechs Kriterien des Madhyama und schließlich Hymnen usw., welche die Verbreitung des Wesens des Sugata in der Natur aller lebenden Geschöpfe nachweisen (dies letztere Thema scheint eine Schrift zu behandeln, die uns in kalmükischer Lesart dem Titel nach bekannt geworden: „Die Stufen der Leiter des Nāgārjuna“ = „*naganzunain śatain uye*“). — Nach dem Glauben der Buddhisten hat Nāgārjuna seine Lehre im Wege der Erbfolge von Mañjuśrī erhalten und den Menschen überliefert, weshalb er auch als seine Wiedergeburt gilt. Tsongkhapa selbst wendet sich in einem Gebet an ihn als an den Begründer der Madhyama-Schule, die im Verein mit jener der Yogācārya die Lehre des Mahāyāna bildet. (Nach Cybikov, Ausgabe des „Lam rim č'en po“, Bd. II, S. 214—217, Anm. 4.) — 910) Palomnik, S. 193. — 911) Das Wort hängt mit *stobs* (Lex. 556), Kraft, Tapferkeit usw., zusammen und ist in dieser Form ohne Zweifel gleichbedeutend mit dem von Sarat Chandra Das a. a. O. verzeichneten *sñin stobs*, das wörtlich „tapferes Herz“, dann aber „moralische Strenge“ bedeutet. Cybikov nennt in Palomnik, 197 und 294, diese Leute Dōbda und Dōbdaga, Worte, die wir aber im Lex. nicht belegt finden. Er schreibt: „Das Wort Dōbdaga bedeutet Athlet. Es sind das junge einfache Mönche, die oft nicht lesen und schreiben können, arm ihrer Herkunft nach, die sich durch ihrer Hände Arbeit die Mittel zum Leben suchen, aber von Natur muskulös und kräftig. Sie bilden in den Klöstern besondere Zirkel und begeben sich an bestimmten Tagen nach freien Plätzen außerhalb des Konvents, wo sie Steinplatten werfen, Faustkämpfe aufführen usw. Gern sind sie auch dabei, während der Bewirtung anlässlich der Götterdienste und sonstigen Versammlungen Tee und Tsamba an die Geistlichkeit zu verteilen. Diese Athleten besorgten, besonders in früheren Zeiten, auch die Ausführung allerhand schwieriger Aufträge, wie z. B. die Befreiung angesehener, aber verbannter Personen aus der Haft oder der Verbannung usw.“ — 912) *dbu mdsad*, Lex. 910, Skizzen 158. — 913) *mč'od po*, nach Skizzen 159; Lex. 439 sind sie als *mč'od pa po* notiert; mongolisch heißen sie *takilči-nar*. — 914) *ja ma*, Skizzen 159; Lex. 447. — 915) Siehe die Ausführungen über die Opfer, Kap. XIV, S. 292. — 916) Das Nähere darüber Kap. XII, S. 252. — 917) Siehe Anm. 881. — 918) Die Ärzte heißen tib. *Man ba* (*smān pa*, vgl. Lex. 989, wo das Wort selbst nicht erscheint), worunter jeder zu verstehen ist, der sich irgendwie mit der Heilkunde und ihren verwandten Gebieten, wie Zusammenstellung der Arzneien usw. beschäftigt. In den großen Klöstern, wie in Kumbum, üben diese Manbas ihre Tätigkeit nicht nur praktisch aus, sondern sie unterrichten auch in der Medizin. Ihre Schutzgotttheit ist der Bhaiṣajyaguru, tib. *smān bla*, wörtlich der Medizinlehrer (siehe Lex. 990), mong. *Otoči*, als dessen Vertreter nach den Angaben des letzten Kapitels des hier in Anm. 871 erwähnten Handbuches der tibetischen Medizin sich der Arzt auch stets bei der Ausübung seiner Tätigkeit fühlen soll. Eine schöne Abbildung des Medizin-Buddha und dreier seiner Suite bei Grünwedel, Myth., S. 116—119. Bei den Mongolen heißt der gewöhnliche Heilkundige *emči*, der Leibarzt hoher geistlicher Personen, wie der Guru selbst, *otoči*, ein Wort, das auch Lex. 990 angegeben ist. Weiteres zum Thema siehe auch noch in dem Vortragsbericht: Unkrig, W. A., Heilkunde und Heilmittel des Lamaismus, in „Der Weltkreis“, Mitteilungen der Vereinigung für Völkerkunde und verwandte Wissenschaften, Berlin, Jhrg. 1929, Nr. 2, S. 26—28. — 919) Sein tibetischer Titel lautet Tschödšching, was etymologisch dasselbe wie č'os *skyon* (Lex. 430) ist, mong. *nom-un blama*. Seine Tätigkeit ist hauptsächlich eine gelehrte, Skizzen 161. — 920) Im Skr. *citrakara*, tib. *ri mo mk'an* (Lex. 1177), mong. *ṣirughači*; der Lamaismus besitzt eine ganze Reihe von Schriften über die Ikonographie und überhaupt die bildlichen Darstellungen, z. B. Schmidt-Böhtlingk, Verzeichnis, S. 45, Nr. 427, 4: „Der bestens erklärte Kern oder: Lob der Einheit oder des Zusammenhanges der bildlichen Darstellungen (Buddhas)“ (*rten 'brel bstod pa legs bśad sñin po*) oder eine mongolische Schrift, wahrscheinlich Übersetzung aus dem Tibetischen, „Die Spalte der Wurzel des Vajra“ (*wačir-un idsaghur-un dsab-*

sar), letztere benutzt von Pozdnejev, Skizzen 55, 57. Einen einschlägigen zusammenhängenden Text hat Berthold Laufer veröffentlicht: „Das Citralakṣana.“ Nach dem tibetischen Tanjur herausgegeben und übersetzt. Leipzig 1913, X und 193. — 921) Tib. *spar mk'an*, das im Lex. aber nicht festzustellen ist; mong. *toin*, womit merkwürdigerweise auch die Mönche fürstlicher Herkunft bezeichnet werden (Pal. 428). Über das lamaistische Druckverfahren siehe den bereits Anm. 876 genannten Aufsatz im „Erdball“. Auch unser Kloster Kumbum hat seine eigene Druckerei. — 922) *gñer pa*, *gñer ba*, Lex. 494/495. — 923) *dem č'i*, Skizzen 166, nicht im Lex., bei den Mongolen *dsasak blama*. — 924) Das Wort ist mongolisch, *ulagha*, was wörtlich „Fuhre, Postwagen“ bedeutet, dann die Relaisstationen für den Pferdewechsel der Post. — 925) *dgon pa*, Lex. 275. — 926) *don gñer*, Skizzen 166; Lex. 643. — 927) *p'yag mdsod pa*, Lex. 833. — 928) Das Li-fan-yüan bezeichnet eine Art Ministerium der Auswärtigen Angelegenheiten oder Kolonialamt (Timkowski, Voyage à Péking à travers la Mongolie en 1820 et 1821. Traduit du Russe etc., Paris 1827, II, S. 324: tribunal des affaires étrangères). — 929) Skizzen 169. — 930) Siehe Loofs, Symbolik oder christliche Konfessionskunde, Bd. I, Tübingen und Leipzig 1902, S. 237, 168. — 931) Pal. 99. — 932) *grva k'an*, Lex. 239. — 933) Pal. 35. — 934) A. a. O. — 935) Tib. *dge bai ts'ogs* (Huth, Die Inschriften von Tsaghan Baišün, S. 25, Anm. 13, wo auch noch andere gleichwertige Ausdrücke stehen; mong. u. a. *buyun-i čighulghan (xuriyaksan)*, a. a. O., S. 31, 44. — 936) *grva log* oder *bkā log*, Lex. 66. — 937) *rtsa bai bla ma*; dazu vergleiche man das schon Anm. 836 Gesagte. Den Ausdruck „Wurzelpriester“, also die wörtliche Übersetzung, hat unsers Wissens zum erstenmal A. H. Francke in seiner Arbeit „Buddhistische Volkslieder aus Ladakh“, MSOS, Jhrg. XXX, Ostas. Stud., S. 119, gebraucht. Bei den Mongolen entspricht dem genau *ündüsün blama*. — 938) *mi la ras pa*, „Mila, der Einsiedler“ (Lex. 961, auch *mi la bžan pai rdo rje*, a. a. O.). Vgl. über ihn: Grünwedel, Myth., S. 61—63, und die Arbeit von B. Laufer, Milaraspa; tibetische Texte in Auswahl übertragen. Hagen 1922. Mit 14 Tafeln. — 939) *ri k'rod*, verkürzt aus *ri k'rod pa*, Lex. 1172, wo für *ri k'rod* als Synonym *č'os sems k'an bu*, a. a. O. 433, zu vergleichen ist. — 940) *čam k'an*, Lex. 379. Das Wort wird von den Mongolen und Kalmüken genau so ausgesprochen wie jenes zur Bezeichnung der bekannten Tscham-Tänze. Deshalb sagt auch Bāsa Bakschi in dem Tagebuch seiner Reise (vgl. Kap. II, Anm. 224): „Jener Cam ist nicht der, bei dem man verwundert zuschaut, sondern ist ein Cam, bei dem man, ohne sich einem Menschen zu zeigen, in einem einsamen Hause sitzt, indem man sich ständig mit Rezitationen beschäftigt“ (*tere cam geksen ghaixadak cam busu; küün-dü xaraghal ügei ongdso bāšing-du suughād... um-silgha angxarakad cam byigen* — a. a. O. 104). — 941) „Dhyāna und Samādhi im mongolischen Lamaismus“ von Prof. A. M. Pozdnejev. Aus dem Russischen übersetzt und eingeleitet von W. A. Unkrig, Hannover 1927, 48 S. — 942) Siehe die Abb. bei Pander, Pantheon, S. 109, Nr. 28: skr. *triśūla*, tib. *k'a tam ga*, Lex. 127/128, wonach der Stab durch Padmasambhava eingeführt worden wäre. — 943) *mo pa*, Lex. 974. — 944) *dpā bo* und *dpā mo*, Lex. 788. — 945) Siehe Kap. XI, Anm. 1047. — 946) *gsaṇ śnags yum*, Lex. 1302. — 947) *śnags pa yum*, Lex. 373. — 948) Der Ausdruck läßt sich nicht mit absoluter Sicherheit feststellen; in der ersten Silbe steckt jedenfalls *ras* in der Umgangssprache = Baumwollentoff, Lex. 1171; statt *kjangs* wird wohl *rkyan* (a. a. O. in der Verbindung *ras rkyan*) zu lesen sein, so daß der ganze Ausdruck den Träger eines baumwollenen Gewandes bezeichnet. — 949) Tib. *rkañ gliñ*, Lex. 73. Bilder in Grünwedel, Myth. 56, wo *rkañ duñ* zu lesen ist, und bei Pander, Pantheon, S. 109, Nr. 24, mit der gleichen Beschriftung. — 950) Tib. *čañ te*, *čañ teu*, nach Grünwedel, Myth. 226, im Index; vgl. Lex. 379. — 951) Siehe beispielsweise die Abb. 32 in „Das Licht des Ostens“, herausgegeben von Maximilian Kern, Stuttgart, Berlin, Leipzig, o. J., S. 46. — 952) *rnal 'byor pa*, Lex. 763, gleichbedeutend mit dem altindischen *yogī*. — 953) *ras pa*, Lex. 1171; vgl. die Angaben unter Anm. 948. — 954) So nach Frau Alexandra David-Neel, die das Wort als Titel ihres 1929 bei Brockhaus in deutscher Übersetzung erschienenen Buches gebraucht. Eine Aufklärung über das Wort Arjopa wird in dem Buche nicht gegeben, doch dürfte es mit *ro rgyab pa*, „Leichenträger“, gleichbedeutend sein. Nach einer Angabe in Lex. 1193 wird das Wort *agyapa* (mit vorgesetztem stummem r) gesprochen.

## Anmerkungen zu Kapitel XI.

**955)** Pander in Z. f. E., 1889, S. 45, Anm. 1. — **956)** *sprul sku*, Lex. 812: "an incarnate being, generally a lama; a personage in whome the emanation from some deity or by-gone saint is present in an occult manner. A lama thus possessed is styled a Tul-ku and usually occupies some high office to which only the particular individual into which the emanation has passed can succeed." — **957)** *sprul pa*, Lex. a. a. O. — **958)** Über Badsar Baradijn siehe „Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete“, Jhrg. VIII, S. 209/210. — **959)** In Bibliotheca Buddhica XXII, S. 20, Anm. 1. — **960)** *xubilghan-u beye*; vgl. auch „Die lamaistische Hierarchie und Kirche“. Von Carl Friedrich Koeppen, 2., unveränderte Auflage, Berlin 1906. — **961)** Diese sechs Wesensklassen sind:

Sanskrit:	Tibetisch:	Mongolisch:	Chinesisch:	Japanisch:	Deutsch:
1. <i>deva</i>	<i>lha</i>	<i>tengri</i>	t'ien	<i>ten</i>	Götter
2. <i>asura</i>	<i>lha min</i>	<i>asuri</i>	pou t'ien	<i>futen</i>	Dämonen
3. <i>mānuṣi</i>	<i>mi</i>	<i>kümün</i>	j'enn	<i>hito</i>	Menschen
4. <i>tiryagyonī</i>	<i>byol soñ</i>	<i>adaghusun</i>	chéou	<i>chikushō</i>	Tiere
5. <i>preta</i>	<i>yī dvags</i>	<i>birī</i> (aus dem Sanskrit)	ngo kouei	<i>gaki</i>	Hungerdämonen
6. <i>naraka(tamas)</i>	<i>dmyal ba</i>	<i>tamu</i> (aus dem Sanskrit)	ti-iu	<i>jigoku</i>	Höllenwesen.

**962)** Der Fachausdruck in der hier weiterhin (siehe Anm. 963) angegebenen mongolischen Schrift lautet dafür: „*kümün-ü erdeni beye olxu*.“ — **963)** Uns liegen je eine mongolische und kalmükische Fassung dieser Schrift vor, die auf einen tibetischen Urtext zurückgehen, der bisher, soviel uns bekannt, nicht ermittelt worden ist. Literaturgeschichtliche Einzelheiten über dies kurzgefaßte Kompendium der lamaistischen Dogmatik und Ethik, dessen voller Titel mongolisch (und kalmükisch) „*Tonilxui-ün čimek kemekdekü šastir*“ = „Śāstra (Lehrschrift), genannt ‚Der Schmuck der Erlösung‘“, lautet, werden in einer handschriftlich bereits fertiggestellten transkribierten Ausgabe des mongolischen Textes mit seinen kalmükischen Abweichungen, mit einer Interlinear- und freien Übersetzung, sowie erläuternden Noten und Wörterverzeichnis den Interessenten zugänglich gemacht werden. — **964)** Die mit dieser Anmerkung bezeichneten Stellen lauten im mong. Text: „*tere bodhi xutuk-i kičiyeküi-dür yaghun kerekütü bülüge kemebesü*“ — (*tobči anu*, es sind kurzgefaßt) „*šiltaghan... šiltügen... sañ nükür... bütügekü-ün argha... ači üre... üiles kiget...*“ — „*šiltaghan kemekü burxan-u jirüken bolai... tere jirüken xamuk amitan-a bui boluyu...*“ „...*münggün-ü gürü-ecé münggün-i bütügedsü čidaxu metü... küñjit-ecé küñjüt-ün tosun-i bütügedsü čidaxu metü... sün-ecé tosun-i bütügedsü čidaxu metü... amitan-aca burxan-i bütügedsü čidaxu bolai...*“ — **965)** Dieser Ausdruck, tib. *grogs bzan* (siehe auch Lex. 250), mong. *sañ nükür*, ist die stehende Bezeichnung für den Lama als den Leiter in Glaubenslehre und -leben (vgl. Skizzen 209). Dafür wird häufig tib. *dge bšes* oder *dge bai bšes* (Abkürzung von *dge bai bšes gñen* = a Buddhist gelong (unser Gelong, *dge sloñ*) who has mastered metaphysics and the important branches of sacred literature — Lex. 273), mong. *buyan-u nükür*, „Freund der Tugend“ oder *buyan-u sadun*, „Verwandter, Anhänger der Tugend“, beides gleichbedeutend mit skr. *kalyāṇamitra* gebraucht. — **966)** Sesam, ins Tibetische als *ti la* aus dem Sanskrit übergegangen (Lex. 515), spielte und spielt in Indien als Nahrungs- wie überhaupt in der ganzen lamaistischen Welt als Heilmittel eine hervorragende Rolle. Die Sesamstampfer bildeten in Indien einen eigenen Stand. Eine bekannte Persönlichkeit der auf indische Quellen zurückgehenden tibetischen Zaubersliteratur, der Siddha (Zauberer) Tilli, hat dank dieser Tätigkeit seinen Namen erhalten (Lex. 515; Gr. Edelsteinmine, im Register, S. 194; Gr. Sambhala, Tafel 4: „Tailo mit der Denki Sesam stampfend“, Vasiljev III, S. 98, 242, 246). Hinsichtlich der Heilwirkung vergleiche Hübötter, Beiträge zur Kenntnis der chinesischen sowie der tibetisch-mongolischen Pharmakologie. Berlin/Wien 1913, S. 138, 180. Ferner vergleiche Laufer, Sino-Iranica, sub verbo. Mongolisch heißt der Sesam *künjit*, kalm. *dil*, also das *tila* des Sanskritischen. — **967)** Nur dem historischen Buddha gebührende Titel bzw. Bezeichnungen, die alle von seinem Stammesnamen herrühren, sind u. a. (in der Reihenfolge: sanskritisch, tibetisch, mongolisch): *Śākyaprabhu*,

*šakya gtso bo*, *ša-kya-in erkin*, „der Erste, der Beste unter den Šakyas“; *Šākyamuni*, *šakya t'ub pa*, *šigemüni*, „der mächtige Šakya“; *Šākyarāja*, *šakyai rgyal po*, *ša-kya-in xaghan*, „der Herrscher der Šakyas“; *Šākyasiṃha*, *šakya seṅ ge*, *ša-kya-in arsalang*, „der Löwe der Šakyas“; *Šākyaputra*, *ša-kyai-bu*, *ša-kya-in kübegün*, „der Sohn der Šakyas“ (Lex. 1229). — In derselben Anordnung mögen hier einige Titel und Epitheta folgen, die allen Buddhas gemeinsam sein können: *Bhagavān*, *bčom ldan 'das*, *iladsu tegüs nükciksen*, „der siegreich völlig Vorübergegangene“; *Tathāgata*, *de bžin gšegs pa*, *tegünčilen ireksen*, „der ebenso Gekommene“; *Jina*, *rgyal ba*, *ilaghuksan*, „der Siegreiche“; *Buddha*, *saṅs rgyas*, *burxan*, „der zur Erleuchtung gelangt ist“; *Sugata*, *bde gšegs*, *amurlingghui orošikči*, „der ruhig Dahinwandelnde“; *Sarvajña*, *kun mk'yen* oder *t'ams čad mk'yen pa*, *xamuk-i medekči* oder *xamuk-i ailadukči*, „der Allwissende“. — Nach Cybikov erhalten auch alle hervorragenden Lamen diesen Titel, während Sarat Chandra Das die Anwendung einschränkt: „The incarnate lamas of Tibet are also by courtesy addressed by this title“ (Lex. 572); *Muni* oder *Munindra*, *t'ub pa* oder *t'ub pai dbaṅ po* (Lex. 582), *čidakči* oder *čidakči erke-tü*, „der Mächtige“ oder „der Vermögende, mit Macht Begabte“. Mit diesen Titeln ist die Liste natürlich lange nicht erschöpft und die lamaistische Literatur weist eine ganze Reihe von Schriften auf, die weiter nichts als ein Verzeichnis von Buddha-Titeln bilden. Nach dem von C. de Harlez herausgegebenen „Vocabulaire bouddhique sanscrit-chinois Han-Fan Tsih-yao, Précis de doctrine bouddhique“ (Extrait du „T'oung-pao“, Vol. VII, n° 4, Vol. VIII, n° 2 — Leiden 1897) sollen es deren 58 sein. — 968) Tib. *spyān ras zigs*, gesprochen Tschenresig, mong. *nidü-ber üdsekči*; siehe Kap. III, S. 57. — 969) *kra šis bla ma* oder *paṇ č'en erdeni*; in letzterem Ausdruck ist das erste Wort eine Abkürzung von skr. *paṇḍita*, der Gelehrte, und tib. *č'en po*, groß, das zweite das entsprechend modifizierte skr. *ratna*, Kleinod; dieses haben die Mongolen mit so vielen andern Worten von den Uiguren, ihren ersten Lehrern in der Schrift, übernommen. — 970) *bkra šis lhun po*, Lex. 70. — 971) *xutuk-tu*; dies für die „lebenden Heiligen“ des Lamaismus in der europäischen Literatur eingebürgerte mongolische Wort besteht aus dem Nomen *xutuk* = „Würde, Ruf, Auszeichnung, Heiligkeit, Göttlichkeit, Glück, Seligkeit, Segen“ und der angehangenen Partikel *tu*, die den Besitz, das Behaftetsein und ähnliche Begriffe ausdrückt. Ein Chutuktu ist also ein Würdiger, Heiliger, Göttlicher usw., entsprechend dem skr. *ārya*, tib. *'p'ags pa* (Lex. 845); nach Pander in Z. f. E. 1889, S. 45, Anm. 1, wäre es gleich skr. *avatāra*, somit in der Bedeutung dem tibetischen Worte *Tulku* nahekommend. Selbst in tibetischen Texten ist die Transkription des mongolischen Ausdrucks als *Hu t'og t'u* häufig; vgl. Huth, B. M., passim, Schmidt-Böhtlingk, Verzeichnis der tibetischen Handschriften und Holzdrucke im asiatischen Museum, St. Petersburg 1848; in Lex. 1328: „*hu-thug-thu* = the venerable, the most holy.“ Nach einer Mitteilung bei Pozdnejev, Skizzen 248, erteilte das Li-fan-yüan, das Tribunal für die auswärtigen Angelegenheiten in Peking, den Wiedergeburten für Verdienste auf kirchlichem Gebiet den Titel eines Chutuktu. Für Verdienste auf dem weltlichen Gebiet war dagegen der Titel *Gegen* vorgesehen, was ursprünglich „licht, hell, rein klar, Glanz“, dann aber „Erhabenheit, Heiligkeit, Majestät“ bedeutet. — Der tibetische Name des ersten Tāranātha war *kun sñiñ* (Lex. 23, Vasiljev III, S. XVIII). — 972) Dies Wort haben die Russen, die den Laut ö nicht kennen, aus dem mong. *örgö*, „Standquartier, Hoflager eines Fürsten, eines hohen Geistlichen“, gebildet. Ossendowski bringt dieses Wort spitzfindig, doch ohne jede Grundlage, mit *urgha*, „Leine zum Einfangen von Pferden“, in Verbindung. Die Mongolen selbst nennen ihre Hauptstadt „*Da Kūrēn*“, „das große, im Kreise angeordnete Lager“; *Da* ist chinesisch „groß“, *kūrēn*, richtig *küriyen*, bedeutet „Kreis, abgezäunter Platz, Standquartier“ und ähnliches und wird vorzugsweise zur Bezeichnung von Klöstern gebraucht. Ursprünglich bezeichnete es sogar einen ganz besonderen Typus unter ihnen (Skizzen I). Heute heißt die mongolische Hauptstadt *Ulān Bātor* (besser zusammenhängend *Ulānbātor*, lit. *ulaghan-baghatur*, geschrieben), wörtlich „der Rote Held“ zur Erinnerung an den Beinamen der führenden Persönlichkeit in den Befreiungskämpfen der Mongolen, Baron Ungern-Sternberg. „*Ulān*“ hat aber auch die Bedeutung „tapfer, wacker, brav, prächtig“, und der Name unserer ehemaligen Ulanen geht letzten Endes auf dieses mongolische Wort zurück! — 973) Dieser letzte Chutuktu von *Ulānbātor*, der als „*Olan-a Ergüdekse*n“, als „der von allen Erhobene oder Erwählte“, seit 1911 auch das politische Ober-

haupt der selbständigen Nord-Mongolei war, starb am 24. April 1924. Bis zu seinem Tode führten die Mongolen ihre Zeitrechnung gleichlaufend mit den Jahren seiner Regierung, seitdem aber lauten die Daten ganz einfach, z. B. (jetzt, 1932) „im 21. Jahre des mongolischen Volkes“. — 974) *jo nañ* oder *jo mo nañ* ist der Name eines Klosters, das ungefähr hundert englische Meilen nordwestlich von *bkra šis lhun po* liegt; hier wurde *p'yogs las rnam rgyal*, der Gründer der *jo nañ*-Sekte, geboren (Lex. 450). Nach Vasiljev, III, S. XIX, diente dieses Kloster einem gewissen Dolwuba (*sgrol bu pa*) als Zufluchtsstätte, der sich von der *Sa-skya*-Sekte losgesagt und in einer Schrift unter dem Titel „*ri č'os nes don rgya mts'o*“ die grundlegende Doctrin von der besonderen Leere (*gžan ston*) ausgelegt hatte. Obgleich selbst Tsongkhapa bei Anhängern dieser Richtung *Kālacakra*- und *Pāramitā*-Vorträge gehört hatte, wurde doch die Theorie der besonderen Leere von allen Gelbmützen abgelehnt. Der im Jahre 1802 verstorbene Lama *t'uu bkvan rdo rje 'č'añ blo bzañ č'os kyī nī ma* (B. M. I, 224, 247, und II, 355, 388) hat in seinem, ein Jahr vor dem Tode beendeten „Kristallspiegel, der die Herkunft und den Willen aller Norm gewordenen Meinungen darlegt“ (*grub mt'ā t'ams čad kyī k'uñs dañ 'dod ts'ul ston pa legs bśad šel gyi me loñ* — vgl. Zeitschrift für Buddhismus, Jhrg. VIII, Heft 2, S. 212/213) der *jo nañ*-Sekte das siebente Kapitel gewidmet. — 975) *rnam t'ar*, Lex. 759, wo auf *rnam par t'ar ba*, a. a. O. 573, verwiesen ist: „to be saved, fully released, gen. from any further transmigration.“ Gewöhnlich wird das Wort für skr. *jāta*ka, „Wiedergeburtserzählung“, gebraucht (vgl. Gr. Myth. 230), wie es auch I. J. Schmidt übersetzt, z. B. „*rje btsun btson k'a paī rnam t'ar č'en poi zur 'debs rnam t'ar legs par bśad kun 'dus*“ = „Besonders eingerichtete große Lebens- oder Wanderungsgeschichte des hochwürdigen Tsongkhapa; eine Sammlung aus allen bestens erklärten Lebensbeschreibungen“ — Schmidt-Bohtlingk, Verzeichnis usw., S. 47, Nr. 433; vgl. auch a. a. O. Nr. 427—28 und 430. Die mongolische Sprache hat den Ausdruck *rnam t'ar* übernommen, den sie meist phonetisch als *namtar* wiedergibt; häufig steht dafür auch *teike* = „Erzählung, Geschichte“. — 976) *nağ dbañ blo bzañ rgya mts'o*. — 977) Vasiljev, III, S. XIX: „...die Druckplatten aber versiegelte er, so daß gegenwärtig von der *jo nañ*-Lehre eben nur die beiden Werke des Tāranātha, der ‚Siddhanta‘ und die ‚Geschichte des Buddhismus‘, bekannt sind.“ Von diesen Büchern ist der *Siddhanta* herausgegeben von Professor Albert Grünwedel unter dem Titel: „*bKā babs dbun-ldan*, Tāranāthas Edelsteinmine, das Buch von den Vermittlern der Sieben Inspirationen“ (Petrograd 1914, Bibliotheca Buddhica XVIII — 212 S.). — 978) Die *Karma pa* ist der Name einer Tantra-Schule des Buddhismus. Im mong.-russ.-franz. Lexikon von Kowalewski finden wir neben dem tib. *Karma pa* den Ausdruck „*karma yosun barikčit*“ ~ „die die Karma-Regel ergriffen, angenommen haben“ (a. a. O., S. 2436, Spalte b). — 979) Die Bezeichnung *rñiñ ma* ist nach Lex. 497/498: 1. der allgemeine Ausdruck für die verschiedenen nicht-reformierten Rotmützen-Sekten und 2. der besondere Name für eine der ältesten dieser Sekten. — Eine der charakteristischen Besonderheiten der *rñiñ ma* bzw. ihrer Anhänger, der *rñiñ ma pa*, besteht darin, daß sie in Tibet die Herkunft ihrer Literatur mit der Hebung von „Schätzen Heiliger Bücher“ durch große Lamen erklärt haben. Die bedeutenden Lehrer der *rñiñ-ma* vergruben zuzeiten, in denen die Glücklichen fehlten, die von den heiligen Schriften hätten Gebrauch machen können, diese als Schätze in die Erde. Sarat Chandra Das zählt in seinem Lex., S. 525/526, namentlich allein 49 Orte in Tibet auf, wo nach der Überlieferung dieser Sekte derartige Bücher vergraben sein sollen. Diese Stätten heißen *gter gnas* („Schatzplätze“). Nach dem Kandschur, Abteilung der Sūtras, umfassen diese Schätze acht Methoden zur Aneignung des Wissens und übersinnlicher Fähigkeiten (Lex. 525). Als dann günstige Jahre heraufkamen, wurden diese literarischen Schätze von hervorragenden Lamen der Sekte, den sog. *gter ston pa*, „Schatzgräbern oder -entdeckern“ (Lex., a. a. O.), gehoben und damit zum Erbe der Menschen, die nach der Erlösung dürsteten. So erklären die Anhänger der *rñiñ ma* den Ursprung ihrer Literatur. In der Tat erscheint uns die Herkunft des größeren Teils dieses Schrifttums sehr rätselhaft. Nur die *rñiñ ma pa* haben solche „Schatzbücher“. Sie können nach ihrer Auffindung sowohl als Handschriften wie auch als gedruckte Ausgaben im Umlauf sein. Beide Arten haben einige kennzeichnende Merkmale: vielfach trifft man an verschiedenen Stellen des Textes das Wort „*rgya*“ (d. h. „Stempel, Marke“), wodurch das betreffende Buch als aus dem „Schatz“

stammend legitimiert wird (vgl. Lex. 303, wo aber auf die Bedeutung von *rgya* für die *rñin ma*-Literatur nicht hingewiesen ist), und das übliche tibetische Satzzeichen, einen senkrechten, nach unten spitz auslaufenden Strich oder Keil (¶), der durch zwei übereinanderstehende Nullen ersetzt ist, die durch einen Strich getrennt sind. — Ich besitze in meiner Sammlung lamaistischer Holzdrucke zwei in burjatischen Klöstern hergestellte kleine Schriften in mongolischer Sprache — Übersetzungen aus dem Tibetischen —, die beide neben den „orthodoxen Stempeln“, je einem „Om“, tibetisch, schwarz in einem Kreise, und mongolisch, grün in einem Rechteck, auch noch die Signatur mit dem tibetisch geschriebenen „*rgya*“ in blaßroter Farbe zeigen. Inhaltlich handelt es sich um ein „Wunschgebet“ für die Wiedergeburt im Paradiese Sukhāvati und um einen Hymnus auf Mañjuśrī („*Itegel Abida Burxan-u ariluksan oron sukawati-dur türükü irügel*“ und „*Xutuktu Manjuśrī-in gegen-ü maktaghal, belge bilik-un saïn erdem kemekdeku*“). Leider habe ich mich mit beiden Texten, die bei Gelegenheit einmal zur Veröffentlichung gelangen sollen, noch nicht näher beschäftigen können. Das Vorhandensein beider „Stempel“, des orthodoxen und des heterodoxen, erweckt den Eindruck, als ob hier ein Versuch vorläge, „ketzerische“ Literatur unter „rechtgläubiger“ Maske einzuschmuggeln. Diese Annahme wird noch dadurch bestärkt, daß das *rgya*-Zeichen in seinem blassen Rosa nur schwach hervortritt. Die auf Padmasambhava, den indischen Yogin des 9. Jahrh. und Begründer des alten Lamaismus, zurückgehende und mit ihm und seiner Lehre zusammenhängende Literatur wird ja auch heute noch stillschweigend von der *dge lugs pa*-Kirche geduldet. Dies beweisen vor allen Dingen die verhältnismäßig zahlreichen Lebensbeschreibungen des Großen Tantrikers, die von Klöstern der Gelben Kirche verbreitet werden. Die tibetische Sprache hat für dieses Schrifttum sogar eine besondere Bezeichnung. — *rñin č'os* oder *rñin mai č'os*, die „Religion, die Lehre der *rñin ma*“. Zum Problem der vergrabenen Bücherschätze steht auch die Gottheit Mañjuśrī in enger Beziehung. Auf Buddhas Geheiß versuchte dieser nämlich, in China die Lehre zu predigen, „indem er mit der Lehre von den Orakeln den Anfang machte. So legte er klar, wie man erkennen könne, was von Vorteil und schädlich für das Leben sei, ob eine Ehe glücklich oder unglücklich verlaufen werde, ob die Lage eines gegebenen Ortes günstig oder ungünstig sei. Diese seine Orakel für verschiedene Fälle faßte er in einundzwanzig Banden zusammen. Dann ging er zur Auslegung einer tieferen Lehre über, doch hatte seine Predigt nach dieser Richtung keinen Erfolg. Die Schar seiner Zuhörer lichtete sich, und als schließlich niemand mehr übrigblieb, vergrub Mañjuśrī alle Bücher, in denen die von ihm vorgetragene Lehre enthalten war, an einer Stelle, die nördlich vom *Wu-t'ai-schan* lag (siehe Anm. 1058). Da kam in kurzer Zeit über dies Land harte Not, Mißernten traten ein, und ansteckende Krankheiten wüteten. Auf die Kunde hiervon erschienen an Ort und Stelle Padmasambhava und Chongschim-Bodhisattva (*Avalokiteśvara*) und weihten den *Wu-t'ai-schan* durch Berührung mit ihren Füßen. Chongschim-Bodhisattva aber wandte sich an Padmasambhava und sprach: „Diese schweren Zeiten sind gekommen, weil hierorts Bücher verborgen sind, in denen die Lehre von den Orakeln ausgelegt ist. Frag du Mañjuśrī nach der Aufbewahrungsstelle dieser Bücher und nimm sie aus ihrem jetzigen Versteck!“ Nach diesen Worten wusch sich Chongschim-Bodhisattva an einer der Quellen, an denen der *Wu-t'ai-schan* so reich ist, und entfernte sich. Padmasambhava aber hatte mit Mañjuśrī eine Zusammenkunft auf dem Gipfel des *Chung-t'ai*, hob die Bücher aus ihrer Verwahrung und begann, die in ihnen enthaltene Lehre, diesmal aber schon mit weit mehr Erfolg, zu predigen“ (Pokotilov, Der *Wu-t'ai*, seine Vergangenheit und Gegenwart, St. Petersburg 1893, russisch — S. 53/54). — In einer von uns übersetzten Erzählung der gleichen Begebenheit ist noch des näheren davon die Rede, daß die „84000 Systeme der (Orakel-) Praktiken in Bronzekästen untergebracht und in den Schatzkammern (also *gter gnas*) im Nordosten des *Wu-t'ai-schan* verborgen wurden“, um nachher in Gegenwart der „himmlischen Jungfrau“ und des „mit sieben Schlangenhäuptern versehenen Drachenkönigs“ ans Licht gebracht zu werden. — Über die *rñin ma* handelt das zweite Kapitel des Anm. 652 angegebenen Werkes aus der Feder von T'uu bkvan blo bzañ č'os kyi ñi ma. — 980) *rdo rje p'ag mo*; sie ist die populäre Göttin der *Karma pa*-Sekte; Lex. 705; vgl. Schulemann, 162, und die dort angeführte Literatur; ferner Vasiljev, III, 171, 190, 230, 232, 244; Edelsteinmine, 20, 32; bildliche oder figürliche Dar-



stellungen dieser Göttin sind selten; sie hat ein menschliches Antlitz und steht auf dem linken Fuß in Tanzpose; unter das rechte, emporgehobene Bein ist die Hand geschoben, die eine Schädelschale hält (Kuftin, B. A., Kurze Übersicht des Pantheons des nördlichen Buddhismus und des Lamaismus in Verbindung mit der Geschichte der Lehre, Moskau 1927, russisch, S. 55). Doch vergleiche man auch die Bilder bei Gr., Myth., 159. — 981) *bsam ldiñ*, auf einer Insel im Jar-dog-mtso (*yar 'brog mts'o*); vgl. Köppen, II, 354; Gr., Myth., 157/158: Yam-dok; Lex. 1130, 1041. — 982) Schlagintweit, Emil, Verzeichnis der tibetischen Handschriften der Königlich Württembergischen Landesbibliothek zu Stuttgart (Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1904, Heft II), München 1904, S. 248. — 983) *pe dkar*, auch *dpe dkar* oder *dpe har*; Gr., Myth., 78, 184; Lex. 785; Pal., 30, 31, 326, 327. — 984) Lex. 55: "*dkor-bdag* lit. the owner of property. It generally signifies the spirit or demi-god who is supposed to be the custodian of the images of all Buddhist deities, scriptures, symbols; in short, of all churches and sacerdotal properties. In this sense the demon called *Pehar rgyal-po* of Sam-ye is a *Dkor-bdag* or custodian of religious property." — 985) *dkor bdag rgyal po*, Lex. 785. — 986) *gnas č'uñ*, Lex. 752. — 987) Skr. *dharmapāla*, tib. *č'os skyoñ*, mong. *nom-un sakighulsun*. — 988) Tib. *pad-ma 'byuñ-gnas*, Lex. 779; das in Rede stehende Bild — eine Wiedergabe nach einem Holzdruck des „*Pad-ma t'an-yig*“ aus Darjiling — findet sich bei Gr., Myth., S. 48, und trägt die Beschriftung: tib. *Slob-dpon Pad-ma 'byuñ-gnas*, mong. *yeke tarniči Badma Sambhaua bakši*, „der große Zauberer Padmasambhava, der Meister“. — 989) *bsam yas*; Gr., Myth., 240; Lex. 1316, 1131. Zur Geschichte des Baues von Samjä siehe B. Laufer, Die Bru-ža-Sprache und die historische Stellung des Padmasambhava (in T'oung-Pao, Serie II, Vol. IX, 1908, S. 1—46). Über den heutigen Zustand des Klosters berichtet Frau A. David-Neel in „Heilige und Hexer“, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1931, S. 149—153. — 990) Pal., 29/30. — 991) Cybikov schreibt in russischen Buchstaben unter Benutzung der dieser Sprache fremden Laute ä und ö: „*Näjtschun-Tschojtschdschöng*.“ — 992) *blo bzañ šes rab*; er unternahm seine Pilgerreise im Jahre 1891. Die korrekte Umschriftung seines einheimischen Namen ist *bāza bakši*. Der kalmükische Titel des Tagebuches lautet: „*Bagha Dörböt nutughai Bāza Bakšiün Töbödiün oron-du yabuksan töüke*“ = „Erzählung, wie Bāsa Bakschi aus dem Gau von Klein-Dörböt ins Land der Tibeter gegangen.“ Das Buch, von Prof. A. M. Pozdnejev 1897 in St. Petersburg herausgegeben, umfaßt 18 Seiten Vorrede, 120 Seiten kalmükischen Text, auf 131 weiteren Seiten die russische Übersetzung mit wertvollen sachlichen Anmerkungen und 9 Seiten Index. Die angegebene Stelle findet sich im kalmükischen Text S. 33/34, in der russischen Übersetzung S. 159—161. — 993) Das erste Wort ist das uns schon genügend bekannte tibetische *mk'an po* in der üblichen mongolisch-kalmükischen Aussprache, das zweite, korrekt *bakši*, wird allgemein für mongolisch gehalten, doch scheint es eine Entlehnung zu sein. Cybikov stellt es mit skr. *bhikṣu* zusammen. Im Tibetischen kommt *pak-ši* vor (Lex. 777). Pander sagt in Pantheon, S. 47: „Bakschi bedeutet ungefähr Altmeister und ist ein Titel, der allen hochgelehrten Lamas beigelegt werden kann.“ — Das Wort kommt in der gleichen Bedeutung auch im Mandschurischen vor und hängt dort möglicherweise mit *bakha* = „nehmen, annehmen“, *bakhana* = „mit dem Verstande begreifen“, zusammen (vgl. Kaulen, Linguae mandshuricae institutiones quas conscripsit, indicibus ornavit, chrestomathia et vocabulario auxit Franciscus Kaulen, Rector Puteolanus, Soc. Asiat. Paris. Socius. Ratisbonae MDCCCLVI, S. 146). Das Tatarische hat gleichfalls *bakši*. Das Sanskritäquivalent ist *guru* oder *ācārya*. Eine mir vorliegende, 1922 in Tschita, Transbaikalien, von Badsar Baradijn herausgegebene „Neue mongolische Fibel“ (ganz in mongolischer Sprache) führt im Fremdwörterverzeichnis S. 30 *bakši* unter der Rubrik „*Enetkek kelen-ü üges*“ = „Wörter aus der indischen Sprache“ auf. — 994) Es kann hier nicht der Huang-Ho, der mongolisch bisweilen auch Schara Müren heißt, gemeint sein, sondern es handelt sich wahrscheinlich um eine Ortschaft im Kobdo-Gebiet (West-Mongolei), mit einem großen Kloster namens *Sara Süme* = „Gelber Tempel“. — 995) Im kalmükischen Text findet sich hier der Ausdruck „*Lüice coži*“, den Bāsa Bakschi nach dem Gehör niedergeschrieben hat. Ich halte *Lüice* für das tib. *Lus-skyes* (vgl. Lex. 1217), während *Coži* fraglos *č'os-rje*, „Religions-Herr“, ist, ein Wort, das auch als Äquivalent für

unser Tschodschong (*č'os-skyoñ*) dient. — 996) *Lousar xoto*; *Lousar* ist unser *Lussar*; *xoto* oder *xota(n)* = „Siedlung, Stadt“. — 997) Im Original: „*Sakuusun-dān* (vgl. Anm. 987) *zalbariya bide!*“ = 998) Tib. *zais*, Lex. 1090, von den Mongolen *tsang* gesprochen; in mong. Sprache selbst *delbe*. Diese Klangbecken sind unter den „Instruments mongols (sacrés)“, Nr. 2, als „*Cang, petites cymbales*“ erwähnt bei van Oost, „*La musique chez les Mongols des Urdus*“ (siehe: Anthropos, Bd. X/XI, 1915/1916, S. 392/393). Den Ausdruck *delbe* kennt van Ost nicht; ich finde ihn bei Pozdnejev, Skizzen 104, wo er russisch mit „*Messing- (oder Bronze-) Teller*“ wiedergegeben ist. Das mongolisch-russische Wörterbuch von Ratnadschab Bimbajev (Irkutsk 1916) verzeichnet S. 153 *delbe* mit „*Krachen, Geräusch beim Aneinanderschlagen oder Brechen*“. Pozdnejev sagt über diese Klangbecken a. a. O.: „*Es sind Messingtellerchen mit Köpfchen in der Mitte; sie dienen als Handgriffe... Meist werden sie aus einer Komposition von Kupfer (zais ist Kupfer, Lex. 1090), Gußeisen und Silber hergestellt.*“ Auf der Tafel bei Pander in Pantheon, S. 109 ist dies Instrument nicht dargestellt, doch handelt es sich ja dort in erster Linie um Attribute von Gottheiten. Ein ähnliches Kultinstrument kennt auch der chinesische und japanische Buddhismus, chinesisch *bo* genannt (vgl. Pokotilov, Wu-t'ai, seine Vergangenheit und Gegenwart, S. 75, und Japanisches Pantheon, Heft V, Blatt 12b). — 999) Der nach unserm Empfinden überflüssige Nebensatz steht im kalmükischen Text. — 1000) Pal., 326/327. — 1001) Cybikov sagt in Parenthese russisch „*maloměstnyj*“, „*der wenig Raum habende, wenig Raum beanspruchende*“; vgl. hier im Text, S. 232. — 1002) *ts'al guñ t'añ*, etwa: „*Tal inmitten eines Gartens oder Parkes.*“ — 1003) Der volle Name des Klosters lautet: „*Paldan Bräbung, dpal-ldan 'bras-spuñs*, „*der ruhmreiche Reishaufen*“ — Übertragung des Namens eines alten buddhistischen Konvents im indischen Orissa auf das tibetische Kloster. Lex. 790. — 1004) *blo bzañ don grub*, 1505—1570. — 1005) *č'os rje*; siehe Anm. 995. — 1006) *dgā gdoñ*, Lex. 263: „*Name of a monastery near Dapung (unser 'Bräbung' in anderer Aussprache) which has an oracle and a divinity called Ga-dong Chokyong, whose duty it is to cause rain during a drought.*“ — 1007) *śnags pa*, Lex. 372/373. — 1008) Tib. *gzuñs*, Lex. 1107, oder vollständiger *gzuñs śnags*, a. a. O.; mong. *tarni*; vgl. oben Anm. 988: *tarniči* — 1009) Skr. *yāna*, tib. *t'eg pa*, mong. *külgen*. — 1010) Tib. *t'eg dman*, *t'eg č'uñ*, mong. *ücüken külgen*, *bağha külgen* oder *dooratu külgen*. — 1011) Tib. *t'eg č'en*, mong. *yeke külgen*. — 1012) Skr. *samsāra*, tib. *'k'or ba*, mongolisch entweder die Sanskritumschriften *samsar*, *sansar* oder die Übersetzung *orčilang*. — 1013) *śnags kyi t'eg pa*, mong. *tarni-in külgen* oder *toktaghal-un külgen*. — 1014) *rdo rje(i) t'eg pa*. — 1015) *bkā 'gyur*, Lex. 61: „*that which has become a command*“, dann „*the instructions and precepts of Buddha*“; die Mongolen gebrauchen dafür den Ausdruck *dsarlik-un orči-gulgha*: Übersetzung der (erhabenen) Worte (nämlich des Buddha). — 1016) *bstan 'gyur*, „*Übersetzte Sammlung von Lehrschriften*“ (meist aus dem Sanskrit und dem Chinesischen. Näheres über Kandschur und Tandschur in Kap. XVII). — 1017) Tib. *rgyud*, mong. *undüsün*. — 1018) Den Titel dieser Biographie siehe oben Kap. IX, S. 173; zitiert ist hier Blatt 103 in L. R., II, S. XX. — 1019) S. 95 des kalmükischen Textes, S. 224 der russischen Übersetzung in dem unter Anm. 992 genannten Buche. — 1020) Pal. 326. — 1021) *lha rams pa mts'an ñid mk'an po bla ma ñag dbañ rdo rje*; an den Namen selbst — *ñag dbañ rdo rje* — ist eine russische Endung gehängt, da sein Träger als ein in Transbaikalien geborener Burjate russischer Staatsangehöriger war. Siehe auch: Meyers Konversationslexikon, Ergänzungsband 24, unter „*Dordschieff*“; Archiv für Religionswissenschaft, Jhrg. 1914, S. 115/116; Unkrig, W. A., Aus den letzten Jahrzehnten des Lamaismus in Rußland (Sonderdruck aus der „*Zeitschrift für Buddhismus*“ — Oskar Schloß Verlag; München-Neubiberg 1926, besonders S. 8—10. — 1022) *bsoi dpon* nach Skizzen 168; Lex. 1320, 793; mongolisch umschrieben als *soibun* oder *soibung*. Dem Begriff dürfte unserer Ausdruck „*Kammerer, Kammerherr*“ am nächsten kommen. — 1023) *mk'ā 'gro ma*, Lex. 180; mong. *oktarghui-dur yabukči*; der Begriff „*weiblich*“ kommt nur im Tibetischen in der Endsilbe „*ma*“ zum Ausdruck; das Mongolische kennt kein grammatisches Geschlecht. — 1024) Skr. *bhikṣuṇī*, tib. *dge sloñ ma*, mong. *eke ayagha tekimlik*. — 1025) Skr. *Tārā śyāma-varṇā*, tib. *sgrol ljañ*, mong. *noghoghan dara eke*. — 1026) Skr. *Śitatārā*, tib. *sgrol dkar*, mong. *cağhan dara eke*. — 1027) *getülgečči eke-ner*. — 1028) *rje btsun ma 'p'ags ma sgrol mai mts'an*



*brgya rtsa brgyad pa*; Schmidt-Böhtlingk, Verzeichnis usw., S. 24, unter Nr. 11. — **1029**) Entstanden aus: *dsegin*, gesprochen ungefähr „dschün“ = links, und „ghar“, „Hand“, also das zur Linken liegende Land. — **1030**) Sie bilden seit 1911, wie schon zu Anfang dieses Kapitels gesagt, ein selbständiges Staatsgefüge, die heutige „Mongolische Volksrepublik“. Vgl. Korostovetz, J. J., Von Tschingis Chan zur Sowjetrepublik. Eine Geschichte der Mongolei unter besonderer Berücksichtigung der neuesten Zeit, Berlin 1926, X und 351 S.; Zeitschrift „Osteuropa“ (Berlin), Jhrg. IV, S. 147—165; „Die heutige Mongolei I“ und a. a. O., Jhrg. IV, S. 401—409; „Die heutige Mongolei II: Kulturelle Aufbauarbeit in der Mongolei.“ Von Ischi-Dordji, Vertreter des mongolischen Volksbildungsministeriums, Berlin; ferner Unkrig, W. A., Tschingis Chans Erbe in „Der Stein der Weisen“, Jhrg. 5, Nr. 25, S. 578/80, und „Das Programm des Gelehrten Comités der Mongolischen Volksrepublik“, Transkribierter Text nebst zwei Übersetzungsversuchen und Vokabular (und einer Tafel) von W. A. Unkrig, in „Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, Jhrg. XXXII, Abteilung I Ostasiatische Studien, Berlin 1929, S. 71—129. — **1031**) Korrekt: *Naro Paṇ-č'en Xutuktu*; vgl. Findeisen, Das Mongolische Standewesen, in dem soeben am Schluß der vorigen Anm. genannten Heft der „Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin“, S. 130—146, besonders S. 145, und Skizzen 240, Nr. 10. — **1032**) Mong. *setkil-un xubilghan*. — **1033**) Mong. *beye-in xubilghan*. — **1034**) „Donnerkeil“, tib. *rdo rje*, mong. *wačir*, gesprochen „olschir“. — **1035**) *burxan-u örgö*. — **1036**) Skizzen 236—238. — **1037**) Wir haben dafür den Ausdruck *Ku Kong-ma* notiert, in dem sich aber Kong, weil das Wort nach dem Gehör niedergeschrieben, nicht ermitteln läßt. *Ku* ist ohne Zweifel *sKu* = „Körper“. — **1038**) Edelsteinmine, S. 6. — **1039**) Bei Sarat Chandra Das nicht festzustellen; bei Huth in B. M. II, 325, in der Form *'A-kyā*. Das Wort Adschja ist auch von Cybikov in Pal. 33/35 belegt, *Tsang* dagegen nicht. — **1040**) *šes rab bzañ po*. — **1041**) Palomnik, S. 33. — **1042**) A. a. O., S. 35; Huth, B. M., I, 112; II, 176; Lex. 1236. — **1043**) Siehe Kap. X, Anm. 881. — **1044**) Skizzen 254—256. — **1045**) Tib. *p'yağ na rdo rje*, *p'yağ rdor*, Lex. 832. — **1046**) Das Tantra-System wird in vier „Ansammlungen“ oder „Klassen“ eingeteilt; tib. *rgyud sde bži*, mong. *dürben ündüsün-ü xuriyangghui*; vgl. Lex. 318 und Huth, Die Inschriften von Tsaghan Baišai, Leipzig 1894, S. 6: „*rgyud sde bži rtsa ba*“ = S. 17: „... der Wurzeln: der vier Klassen der Tantras.“ — **1047**) *Siddhi*, im altindischen Pāli-Dialekt *iddhi*, tib. *ñdos-grub* oder *grub-pa*, mong. *siddhi* und *šidi* transkribiert oder mit *bütüksen* übersetzt, bedeutet ursprünglich: „Vollkommenheit, Fähigkeit, Gabe, Talent, Weisheit.“ Insbesondere kann es aber auch bedeuten: übernatürliche, geistige oder magische Kräfte, die mit Hilfe von Meditationen und durch das Aussprechen von *Dhāraṇīs* (siehe S. 233) erworben werden. Nach der Pāli-Nomenklatur führen vier Wege zur Erwerbung dieser Kräfte: 1. der Weg des Willens, 2. der Weg der Tatkraft, 3. der Weg des Nachsinnens und 4. der Weg des Forschens (Olcott, S. 247). Die Zahl der *Siddhis* wird in den heiligen Schriften des nördlichen Buddhismus, also auch im Lamaismus, gewöhnlich mit acht angegeben (Lex. 359). Ihre Reihenfolge ist nicht immer gleich. Es handelt sich um: 1. die *Siddhi*, welche die Möglichkeit gibt, alle Erscheinungsformen in andere zu verwandeln, deren der Kontemplant im jeweiligen Falle bedarf; 2. die langes Leben verleihende *Siddhi*; 3. die *Siddhi*, welche zu einem Trank verhilft, der Unsterblichkeit vermittelt — also ein Zaubermittel, das wir in so unendlich vielen Religionen und Kulturkreisen finden; 4. die *Siddhi*, welche die Entdeckung von Schätzen ermöglicht; 5. die *Siddhi*, welche Zutritt zu den Gefilden der Himmelsbewohner verschafft; 6. die *Siddhi*, welche alles in Gold verwandeln läßt; 7. die *Siddhi*, welche diese Verwandlung auch mit gewöhnlicher Erde vorzunehmen gestattet, und 8. endlich die *Siddhi*, welche das *Cintāmaṇi*-Kleinod finden läßt, dessen Besitz seinerseits alle Wünsche zu befriedigen vermag (Skizzen 255). Diese acht Klassen werden manchmal in drei, manchmal, wie im vorliegenden Falle, in zwei Gruppen geteilt. Darum ist unser Ausdruck „*Siddhis* der beiden Arten“ gleichbedeutend mit der Gesamtzahl der acht magischen Kräfte (Skizzen, a. a. O.). Nach Lex. 359 handelt es sich bei der ersten Art um Erwerbungen von zauberischen Fähigkeiten, welche die Materie betreffen (*t'un moñ gi ñdos grub*), bei der zweiten um solche, die auf geistig-geistlichem Gebiet liegen und die Buddhaschaft, d. h. ein Aufgehen im Nirvāṇa zum Ziel haben (*mč'og gi ñdos grub*). Zahl-

reiche Beispiele für die Erwerbungsarten und die Wirkungsweise der einzelnen Siddhis bieten unter den hier des öfteren angeführten, in deutscher Übersetzung vorliegenden Werken die „Edelsteinmine“ des Tāranātha und der „Weg nach Śambhala (*Śamb'alai lam yig*) des dritten Groß-Lama von bKra-šis lhun po, bLo bzañ dPal ldan Ye šes“ (aus dem tibetischen Original übersetzt und mit dem Texte herausgegeben von Albert Grünwedel — München, Akademie, 1915), sowie die vom gleichen Gelehrten herausgegebenen „Geschichten der vier- undachtzig Zauberer (Mahasiddhas)“ (Leipzig 1916 — Baßler-Archiv, Bd. V, Heft 4—5). Daß über die Siddhis, ihre Erwerbung und Anwendung eine umfangreiche einheimische Literatur vorhanden ist, braucht wohl nicht erst besonders hervorgehoben zu werden. — 1048) Man vergleiche das oben, S. 230, über die Tschödschong Gesagte. — 1049) Diese Werke der vier Arten werden als Tätigkeit zugunsten der beseelten Wesen erklärt als: 1. verstandesmäßiges Sich-zu-eigen-Machen des Sinnes der allererhabensten Gesetze (Religionslehren), 2. Erfüllung der sechs *Pāramitās*, 3. Ausführung von Werken, welche die Interessen der „zwei Arten“ (nämlich der Lebewesen, deren sechs Klassen — siehe Anm. 961 — in zwei Gruppen zu je drei, einerseits Götter, Asuras und Menschen, andererseits Tiere, Pretas und Hollenwesen, eingeteilt werden) im Auge haben, und 4. Erwerbung wahrer Anschauungen. — Der Ausdruck *Pāramitā* bedeutet wörtlich: „auf die andere Seite gehen“, also buddhistisch: „den Strom dieses Lebens durchfahren und ans jenseitige Ufer, d. h. zum Nirvāṇa gelangen“; das besagen auch die Äquivalente: tib. *p'a rol tu p'yin pa* und mong. *činadu* oder *kidsaḡhar-tur kürkü*. Allgemein bezeichnet *Pāramitā* die absolute transzendente Tugend oder ethische Vortrefflichkeit (Lex. 817; Olcott, S. 262). de Harlez definiert in seinem Anm. 967 genannten „Vocabulaire“ den Begriff als „passages, moyens de passer à l'autre rive de l'existence et d'arriver au nirvana. Ce sont les derniers termes de l'existence des Bodhisattvas“ (a. a. O., S. 28. Anm. 1). Die Zahl der *Pāramitās* betrug ursprünglich fünf; ihnen wurde zunächst eine sechste, die der „Weisheit“ (skr. „*prajñā*“), hinzugefügt, der dann nach Lex. 817 noch vier weitere folgten. Olcott nennt alle zehn bereits in Pāli. Für den japanischen Buddhismus spricht Haas in „Amida Buddha unsere Zuflucht“ (Gottingen/Leipzig 1910) nur von sechs (*roku-haramitsu*, a. a. O., S. 56); ebenso habe ich für den mongolischen Lamaismus bisher auch nur sechs feststellen können, unter anderm auch in dem hier, Anm. 963, angegebenen Werke „*Tonilkui-in čimek*“. Ich gebe hier eine Gegenüberstellung von den sprachlichen Äquivalenten der ersten sechs, allgemein angenommenen *Pāramitās*:

Pāli:	Sanskrit:	Tibetisch:	Mongolisch:	Deutsch:
1. <i>dāna</i>	<i>dāna</i>	<i>sbyin pa</i>	<i>ükligē</i>	Mildtätigkeit
2. <i>śīla</i>	<i>śīla</i>	<i>ts'ul k'rimś</i>	<i>šakšabat</i> (Gelubde)	Moralität
3. <i>khanti</i>	<i>kṣanti</i>	<i>bzod pa</i>	<i>külicenggüi</i>	Geduld
4. <i>virīya</i>	<i>vīrya</i>	<i>brtson 'grus</i>	<i>küciyenggüi</i>	Anstrengung
5. <i>jhāna</i>	<i>dhyāna</i>	<i>bsam gtan</i>	<i>diyan</i>	Betrachtung
6. <i>paññā</i>	<i>prajñā</i>	<i>šes rab</i>	<i>bilik</i>	Weisheit.

Die *Pāramitās* spielen in der buddhistischen ethischen Praxis eine außerordentlich wichtige Rolle, weshalb es angebracht schien, ihnen hier einen größeren Raum zu gewähren. — 1050) Die *Bodhi*, tib. *byañ č'uḅ* (Lex. 883), ist das Ideal der buddhistischen Heiligkeit, Vollkommenheit. In ihr kennzeichnet sich nach buddhistischer Auffassung die höchste Entwicklung des Intellekts. Ihr Besitz ist Merkmal zugleich für die Abtötung des materiellen Prinzips und für den Buddhazustand. — 1051) Der *Samgha* ist die gesamte buddhistische Mönchsgemeinschaft ohne Rücksicht auf die innerhalb derselben bestehenden Rangstufen, von denen in dem Kapitel über die Mönche ausführlich die Rede ist. Dem Worte entspricht im Pāli *saṅgho*, im Tib. *dge-'dun*, das nach Lex. 270 „mit ‚die Priesterschaft‘, ‚die Versammlung‘ oder ‚die Kirche‘ wiedergegeben werden könnte“, im Mong. *xuwarak* oder *bursang xuwarak*. Letztere beiden Worte reiht Badsar Baradijn in seinem Anm. 32 erwähnten Büchlein unter die „aus den Sprachen der Uiguren, der Perser und anderer (überkommenen) Wörter“ ein, bemerkt aber bezüglich *bursang* (und *burxan* = „Buddha“) nebenbei: „Diese beiden Ausdrücke sind Wörter mit indischer Sprachwurzel; sie sind, die chinesische Sprache passierend, gekommen“ (*ene xoyar üge enetkek kelen-u idsaḡhur-tai üges büget, kitat*

*kelen-iyer damjidsu gharuksan bui* — a. a. O., S. 31). — 1052) Bekanntlich richtet der ursprüngliche Buddhismus seine Formel der Zuflucht (skr. *śaraṇagāmana*, tib. *skyabs 'gro*) nur an die drei „Kleinodien“ (skr. *triratna*, tib. *rin č'en sna gsum* ([Lex. 1183], mong. *ghurban erdeni*, wobei letzteres Wort das von den Uiguren übernommene verstümmelte skr. *ratna* ist) des Buddha, des Dharma und des Saṃgha. Dasselbe war und ist auch im Lamaismus der Fall. Als sich aber in der *dge lugs pa*-Kirche Ansehen und Macht der Priester immer mehr steigerten, haben diese noch das ihre dazu getan, indem sie neben der alten dreifachen Zufluchtsformel noch die vierfache einführten, welche man heutigentags in vielen tibetischen und auch mongolischen Büchern findet. Diese Ergänzung besteht darin, daß dem üblichen Wortlaut noch der Satz: „Ich nehme meine Zuflucht zu dem Lama!“ vorangestellt wird, so daß der ganze Text in den beiden uns hier interessierenden Sprachen folgende Fassung hat:

Tibetisch:	Mongolisch:
<i>bla ma la skyabs su mč'io</i>	<i>bla-ma-dur itegemüi</i>
<i>saṅs rgyas la skyabs su mč'io</i>	<i>burxan-dur itegemüi</i>
<i>č'os la skyabs su mč'io</i>	<i>nom-dur itegemüi</i>
<i>dge 'dun la skyabs su mč'io</i>	<i>(bursang) xuwarak-tur itegemüi.</i>

Auch in Kumbum werden Schriften mit dieser vierfachen Eingangsformel gedruckt, wie Cybikov in L. R. II, S. XXXV, bekundet: „Außerdem hat jetzt bei den Lamaisten die Anschauung festen Fuß gefaßt, daß der ‚Lama‘ das vierte Kleinod sei und sogar ein stärkeres als die übrigen drei. Das kann damit erwiesen werden, daß in einem ‚Glaubensbekenntnis‘, welches ich in der Druckerei von Kumbum erwarb, die Zeile ‚Ich glaube an den Lama‘ den früheren drei hinzugefügt ist. In einigen Handschriften des Klosters habe ich denselben Zusatz gefunden.“ — 1053) Dies mongolische modifizierte Wort steht für skr. *Amitāyus* und bedeutet „Grenzenloses Leben“, was auch im tibetischen Äquivalent *ts'e dpag (tu)med(pa)* (Lex. 1030: „immortality“) wiedergegeben ist. *Amitāyus* ist eine Erscheinungsform des Buddha *Amitābha*, welcher als Herrscher des buddhistischen Paradieses *Sukhāvati* erscheint, in dessen seligen Gefilden wiedergeboren zu werden das erstrebenswerteste Ziel im nördlichen Buddhismus ist. Der südlichen und älteren Lehre ist dieser Gedanke völlig fremd. Die Einführung dieser Lehre von dem im Westen liegenden Paradiese *Sukhāvati* (tib. *bde ba čan*) wird *Vasubandhu* (tib. *dbyig gñen*, mong. *erdeni-in nükür*, „Genosse des Kleinods“) zugeschrieben, der sich im übrigen besonders um die Versöhnung des hinduistischen Göttersystems mit der Mahāyāna-Lehre verdient gemacht hat. In der lamaistischen Literatur tibetischer und mongolischer Sprache sind diesem Paradiese und der Schilderung seiner Freuden zahlreiche, meist nicht umfangreiche Schriften gewidmet, die sich besonders im Volke eines großen Zuspruchs erfreuen. Noch weitere Ausdehnung als im Lamaismus hat die Lehre vom Paradiese *Sukhāvati* bei den Chinesen und Japanern gewonnen. Eine chinesische Quelle ist es gewesen, der wir die erste Darstellung davon verdanken, die uns Wilhelm Schott in seinem heute schwer erhältlichen Buche „Über den Buddhismus in China und Hochasien (Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der Kgl. Preussischen Akademie, Berlin 1846) in Form einer Übersetzung „Aus dem Buche Tsing-tu wen“ zugänglich gemacht. Noch ausführlicher und eindrucksvoller hat dasselbe Thema Dr. theol. Hans Haas, der hervorragende Kenner des japanischen Buddhismus, in seinem Werke „Amida Buddha, unsere Zuflucht — Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhāvati-Buddhismus“ (Göttingen/Leipzig 1910) aufgerollt. Hier, im Lande der aufgehenden Sonne, hat die Lehre vom Paradiese *Sukhāvati* gerade zur Bildung der Schulen oder Sekten geführt, die heutigentags die weitaus größte Zahl von Bekennern aufzuweisen haben. Es sind das die *Jōdo-shū*, die Sekte des Reinen Landes, und die *Jōdo-shin-shū*, die Wahre Sekte des Landes der Reinheit. Die Tätigkeit dieser Richtungen und ihr Erfolg ist gewaltig. „Ihre Literatur“, sagt Haas, a. a. O., S. 6, „ist zu umfassend, als daß man je daran denken könnte, sie in ihrer Gesamtheit in eine unserer europäischen Sprachen zu übersetzen. Kein Europäer, auch selbst kein Japaner wird mehr als nur einen Bruchteil derselben wirklich kennen.“ Zahlreich sind in den chinesischen und japanischen Buddhätampeln farbenprächtige Ge-

malde des Sukhāvati-Paradieses; ein schönes, eine ganze Wand bedeckendes japanisches Gemälde dieser Art besitzt unter anderm das Berliner Museum für Völkerkunde (Ostasiatische Abteilung, Raum XII). Das Bild stammt aus dem Jahre 1834. In den lamaistischen Tempeln findet man auch plastische Sukhāvati-Darstellungen in verschiedenen Ausmaßen mit allerliebsten Figürchen ins Reich der Seligkeit gelangter Lamén, Bodhisattvas, Bäumen, Pavillons, Seen mit Lotosblumen usw. Im Hintergrund erblickt man als Zentralfigur den Buddha *Amitābha*, von dessen Leibe, realistisch durch blanke Metallfäden angedeutet, Strahlen der geistlichen Erleuchtung ausgehen. Eines dieser *Sukhāvati*-Modelle, wenn man sich so ausdrücken darf, hat D. E. Uchtomskij, der Sohn des bekannten russischen Mäcens der Buddhaforschung, Fürst E. E. Uchtomskij, in seiner (russischen) Arbeit „Das Paradies Sukhāvati“ (in Band I der „Materialien zur Ethnographie Rußlands“, St. Petersburg 1910) ausführlich beschrieben. — 1054) Zum Verständnis der ganzen Stelle „... Segen des Lamas und der Drei erhabenen Kostbarkeiten“ vergleiche man Anm. 1052. — 1055) Man vergleiche hierzu die Ausführungen über die Anwartschaft eines jeden Menschen auf das einstige Buddhatum auf S. 228. — 1056) *sku rim 'gro*; mong. *yeke tungli nom*. Sarat Chandra Das bestimmt den Ausdruck in Lex. 91 wie folgt: „*sku-rim*, resp. for *rim-'gro*, reverence, respect, and thence the common word for any set service in a temple and in general for a ceremonial act of worship, and particularly in the special sense of a solemn sacrificial ceremony. *sku rim rgya k'ag gsuñ sgrog gi gtoñ gzi* indicates the allowance granted by the Government of Lhasa for *Kurim* in the different monasteries of Tibet.“ — Cybikov beschreibt Pal. 215 eine in Lhasa stattfindende Sühnezeremonie, zu deren Beginn von einem Vortrag des *Kurim* (oder — wie C. im alphabetischen Register neben *Kurim* schreibt — *Gurim*) die Rede ist, der das Volk nicht beiwohnen darf. — Das Wort ist als *gürüm* auch ins Mongolische und Kalmükische übergegangen: Bimbajev gibt es in seinem Anm. 998 erwähnten Wörterbuch, S. 92, einfach mit „Gebet, Offizium“ wieder, während Pozdnejev in seinem „Kalmükisch-russischen Lexikon“ (St. Petersburg 1911), S. 304, den Begriff enger faßt, indem er „Gebetsoffizium zur Befreiung vom Unglück“ angibt. — Im Ausdruck *yeke tungli nom* ist das erste Wort mongolisch = „groß“, das zweite ein uns unbekannter, wohl chinesischer Begriff, das dritte wieder mongolisch mit der Bedeutung „Religion, Lehre“ — 1057) Skizzen, S. 272—275. — 1058) Diese weltferne Klosteranlage in der chinesischen Provinz Schan-si bildet das Ziel zahlreicher Pilgerfahrten nicht nur für die chinesischen Buddhisten, sondern erst recht für die Mongolen. Hier finden sich Tempel sowohl der Lamén als auch der chinesischen Mönche, der Hoschangs, die friedlich nebeneinander leben. Eine wissenschaftliche Schilderung der Klöster auf dem Wu-t'ai-schan steht noch aus. Prof. Boerschmann hat einige prächtige Aufnahmen ihrer Tempel und Pagoden veröffentlicht, zu letzteren auch Beschreibungen veröffentlicht. Über die Klöster usw. auf dem Wu-t'ai-schan ist eine reiche chinesische, tibetische und mongolische Literatur vorhanden. Aus letzterer liegt, bisher als Manuskript, die Übersetzung eines Gedichtes vor, die mit einem Wörterverzeichnis versehen ist. Ihre Veröffentlichung ist zugleich mit einer Übersetzung zweier Kapitel aus dem seltenen russischen Buche Pokotilovs, des russischen Rockhill (Pokotilov war Kaiserlich Russischer Gesandter in Peking), über die Berge (siehe Anm. 979) geplant. Tibetisch heißt der Wu-t'ai-schan: *Ri bo rtse lña*, mong. *Tabun Udsigür-tü Aghula*, was im Sanskrit *Pañcaśiṣaparvata* ist. — 1059) *Mañjuśrī* ist der Gott der Weisheit und wird in den verschiedensten Formen mit einem Buche und einer Lotosblume dargestellt. Tibetisch heißt er *'Jam dpal*, mong. *Mandsuśiri*, chin. *Wen-schu* und japan. *Mon-ju*. Übrigens ist auch dem japanischen Buddhismus der Wu-t'ai-schan als Sitz des *Mañjuśrī* unter dem Namen *Go-dai* bekannt (siehe Haas, a. a. O., S. 11). Ebenso wie der Buddha hat auch diese Gottheit zahlreiche andere Namen. Schmidt führt unter anderm in dem schon so oft hier genannten „Verzeichnis der tibetischen Handschriften und Holzdrucke usw.“, S. 15, folgenden Titel an: „*'p'ags pa 'jam dpal gyi mts'an yañ dag par brjod pa*“ = „Die Namen des ehrwürdigen *Mañjuśrī* in wahrhafter Weise vorgetragen.“ — 1060) Lex. 1182: „*rin-bsrel* also called *'p'el-gduñ*, small very hard glittering particles said to be found in the burnt ashes of certain (not all) holy lamas: *Saṅs rgyas gsum gyi rin bsrel šari ra la sogs pa* the relics of bodies of the three Buddhas, etc.“ Mong. *šaril*, eine Modifikation des Sanskritwortes *śarīra*.

## Anmerkungen zu Kapitel XII.

**1061)** Siehe u. a. Sven von Hedin, Transhimalaja, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1909, Bd. I, das Kapitel „Eingemauerte Monche“, dessen Inhalt in Auszügen seinerzeit in viele Zeitungen übergegangen ist. — **1062)** Allerdings nicht aus eigener Erkenntnis heraus — Mystiques et magiciens du Tibet, S. 65 —, sie waren so durch „ihren“ Lama — d. h. den *rtsa bai blama*, den „Wurzel- oder Lehrpriester“, Lex. 1006, 1007 — unterrichtet worden, der ein *sgom č'en* (siehe Lex. 326) war: Une des nonnes m'étonna en m'expliquant leur signification (namlich bei Besichtigung einiger kleiner Götterfiguren in einem Tempel). — Tous ceux-là ne sont rien, me dit-elle en montrant les personnages aux formes fantastiques. L'esprit les fait sortir du vide et l'esprit peut les y faire rentrer et s'y disoudre.“ — **1063)** Gurios, Der Lamaismus und seine Bestrebungen usw., a. a. O., S. 118: Dann geht sie (die Erforschung der äußeren Natur der Dinge) über zum Traktat vom ... Nichtsein; hier werden die Fragen über den Ursprung der Dinge untersucht, ob sie ewig oder nicht-ewig (tib. *mi rtag pa*, Lex. 955, 533, mong. *müngke busu*) sind ... können der Geist, die göttliche Weisheit ewig genannt werden oder nicht.“ S. 119: „Somit sehen wir, daß die sich öffnende *Čoiri-Tsanit* (= Tschöra Tsannjid in unserm Buche) als eine Schule des philosophierenden Buddhismus erscheint, die den Buddhismus in allen Details seiner höheren Dogmatik erforscht, bis zur Idee der Nichtigkeit und des Nichtseins einschließlic.“ Dem Titel nach zu schließen, scheint auch eine ganz kleine Schrift im Kandschur hierher zu gehören, das „*Anityatāsūtra, mi rtag pa ŋid kyi mdo*, Sūtra von der Unbeständigkeit“, *mdo*, Bd. 28, Bl. 214 bis 215, Beckh, Verzeichnis, S. 63. — **1064)** Und zwar mit der ausgesprochenen Absicht, den Pāli-Buddhismus wiederaufleben zu lassen. — **1065)** A. a. O., S. 96: Hält der Buddha etwas von der Idolatrie (Bilderverehrung)? — **1066)** Es gibt von diesem Sūtra im Kandschur zwei Fassungen, die aber nicht mit dem *Mahāparinibbānasūtaṃ* des *Dīghanikāya* im Pālikanon identisch sind. Aus diesem hat Waldschmidt in „Die Legende vom Leben des Buddha“ die Berichte über die Krankheit des letzteren bis zur Verteilung der Reliquien (S. 221—243) wiedergegeben (Beckh, Verzeichnis, S. 32, rechts, Anm. 3, und S. 33, links, Anm. 3); sie stehen in Abteilung *mdo*, wo die eine Fassung die Bande 8 und 9 mit 436 bzw. 423 Blatt, die andere in Band 10 188 Blatt umfaßt (Beckh, a. a. O., S. 32, 33; L. R. I, 138; II, 104, und die Anm. 149, 212); beide Fassungen haben fast denselben tibetischen und den gleichen mongolischen Titel: *’p’ags pa yoṅs su mya ṇan las ’das pa č’en poi mdo* (in der zweibändigen Version), *č’en po t’eg pa č’en poi mdo* (in der andern am Anfange des 10. Bandes *mdo*); die große besitzt keinen Sanskrittitel und ist „aus dem Chinesischen von einem chinesischen Gelehrten (*rgya nag gi mk’an po*) *Vaṇ-phab-žvu* übersetzt. Einen kurzen Auszug daraus hat Vasiljev in Bd. I, S. 149, 150, der russischen Ausgabe mitgeteilt. Der mongolische Titel lautet *yeke nirwan*, „Das Große Nirvāṇa“. Das zweite Sūtra trägt den Sanskrittitel *Ārya-Mahāparinirvāṇa-nāma-mahāyānasūtra* und ist, wie im Kolophon gesagt, die Übersetzung zweier indischer und eines tibetischen Gelehrten (Beckh, a. a. O.). An diese schließt sich übrigens unmittelbar wieder eine kleine Abhandlung unter dem gleichen Titel wie bei dem großen zweibändigen Werke an. Diese umfaßt aber nur zwei Blatt und trägt auch einen Sanskrittitel. Als Übersetzer werden jedoch zwei andere Gelehrte genannt. — **1067)** „Der also Gekommene“, siehe Kap. XI, Anm. 967, wozu wir hier noch chin. *ju-lai*, mandschur. *jidere*, letzteres futurisch = „der (auf die gleiche Weise wie seine Vorgänger) kommen wird“ (E. Hānisch, Die viersprachige Inschrift usw., a. a. O., S. 5, Anm. 1), und japan. *nyorai* (nach japanischer Erklärung etwa = der da bleibt, wie er ist; Haas, Amida Buddha, S. 43, Anm. 9) hinzufügen können. — **1068)** Olcott-Seidenstücker, a. a. O., S. 98, 99. — Hier ist nur von drei Ereignissen aus dem Leben des Buddha die Rede, welche ihn die wohl legendäre Grundlage des Textes gewissermaßen als Beispiel herausgreifen läßt. Aus Kap. I, Anm. 25, wissen wir, daß es im ganzen acht solcher Ereignisse im irdischen Dasein des Meisters waren, die sich an Stätten knüpften, die von den Gläubigen durch Errichtung von acht monumentalen Stūpas ausgezeichnet wurden, und es ist auch an den übrigen fünf Orten „wohl möglich, daß ein Mensch in andachtsvoller Gesinnung inneren Trost und Frieden erlangen könne“. Dem pietätvollen Gedenken gaben und geben die Buddhisten, wie wir vorher gesehen

haben, nicht nur durch Wallfahrten nach diesen heiligen Stätten Ausdruck, sondern haben den Stūpas im allgemeinen auch besondere Schriften gewidmet. Wir konnten früher auf Monographien hinweisen, die solch ein einzelnes Bauwerk zum Gegenstand haben, das *bya ruñ k'a šor mč'od rten*. Wir geben hier noch nachtraglich einen einschlagigen Titel *bharung ka šor (oro-šibai)* bekannt, den wir als ein Manuskript von 27 Blatt und übersetzt von dem Gelong Schirab (= tib. *šes rab*) bei Vladimircov, Mongolische Handschriften und Holzdrucke usw., S. 1566, unter Nr. 54 verzeichnet finden. Durch die Turfan-Expeditionen, in diesem Falle besonders durch eine russische in den Jahren 1909—1911, ist aber von Prof. Sergej Malov eine uigurische Handschrift des bekannten *Suvarṇaprabhāsaśūtra*, des „Goldglanzsūtras“ (Beckh, Verzeichnis, S. 102; Prof. Hānisch hat 1929 auch die kalmükische Fassung „*Altan Gerel*“, herausgegeben), zutage gefördert worden, in deren Einleitung sich ein „Loblied auf die Acht Stūpas“ findet, dessen Urheberschaft keinem Geringeren zugeschrieben wird als dem „ehrwürdigen und großen Meister Nāgārjuna“. Im weiteren heißt es dann, man solle, ehe man mit der Rezitation des Sūtras selbst beginnt, zunächst dieses Loblied lesen und dann den „Acht Stūpas“ (natürlich im Geiste) seine Verehrung erweisen (*Suvarṇaprabhāsa*. Der Text der uigurischen Redaktion. Herausgegeben von V. V. Radlov und S. J. Malov, I—II, Bibl. Buddh. XVII, St. Petersburg 1913, S. IX). — 1069) A. a. O., S. 153. — 1070) Auf Grund der berühmten „vierzehn Grundsätze“, aufgezählt in der Vorrede des Fürsten E. E. Uchtomskij zu Grünwedels Mythologie, S. XXIV, XXVI. Fürst E. E. Uchtomskij, der rege literarisch tätig war und lange Jahre vor dem Umsturz, 1917, die älteste Zeitung Rußlands in der Landessprache — die erste war dort eine deutsche —, die „Peterburgskija Včdomosti“ (Petersburger Nachrichten) leitete, war ein ausgezeichnete Kenner des Buddhismus, den er zum Teil aus eigener Anschauung kannte. Er galt mit Recht auf diesem Gebiete als Mäzen so mancher Bestrebungen — und nicht nur rein wissenschaftlicher (vgl. Aus den letzten Jahrzehnten des Lamaismus, S. 7, 19). — 1071) E. E. Uchtomskij, Aus dem Reiche des Lamaismus, St. Petersburg 1905 (russisch). — 1072) Z. B. in „Reise nach Labrang“ und Bibl. Buddh. XXII an verschiedenen Stellen; auch werden die Lamen hier „buddhistische“ Mönche genannt, der Dalai Lama der „Buddhistische Hohepriester“ (Reise, S. 184). — 1073) Bibl. Buddh. XXII, S. 3. — 1074) Der Leib, skr. *kāya*, tib. *sku* (Lex. 88), mong. *beye*, chin. *chēnn* (Couvreur), japan. *shin*; das Wort, skr. *vacana*, tib. *gsuñ*, Lex. 1306, mong. *kele(n)*; Gedanke, skr. *citta* (*manas*), tib. *t'ugs*, Lex. 578 (im Grunde: Herz); sie kommen nach de Harlez, Vocabulaire, S. 43, Nr. 59, auch als Sammelbegriff vor: „les trois fonctions, conduites (*trividhadwārā*).“ — 1075) Skr. *ratna*, tib. *dkon mč'og*, Lex. 53, mong. *degedü coxak*; im vorliegenden Falle ist der tibetische Ausdruck im Sinne seiner ältesten Form, entsprechend *dkon pai mč'og* (*mč'og*: a. a. O. 436) aufzufassen: the chief of rarities, the rarest being or object, the Supreme Being, a. a. O. 53, oder im ursprünglichen, noch vorbuddhistischen Sinne: Apart from Buddhism, the Tibetans appear to have possessed the conception of the Supreme Deity in the term *dkon mč'og* (a. a. O.). Im Kandschur finden sich sechs, teilweise ziemlich umfangreiche Abhandlungen, in deren Titeln als Stichwort der Ausdruck *dkon mč'og* vorkommt; siehe Beckh, Verzeichnis, S. 166 sub verbo. — 1076) Vgl. *Tonilxu-in čimek*: danach liegt der Keim zu dieser Erfahrung, die Buddha-Partikel, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, in allen Lebewesen: *burxan-u tere jirüken xamuk amitan-a bui boluyu*; Aufgabe der Lebewesen ist es, diese Buddha-Partikel zur Entwicklung zu bringen, zur Erleuchtung, der Bodhi, zu kommen und damit den Buddha zu erleben. Bedingung dafür ist, daß man als Mensch geboren werde und in den Wegen der „zehn weißen Tugenden“ wandle: *arban caghan buyan-tu üiles-iyer yabubasu... kümün-ü dotor-a türüdsü, buyan-tu nom-ut-i bütügen čidaghat bodhi setkil-i egüsken čidayu*: „Wenn man in den Werken der zehn weißen Tugenden wandelt, wird man unter den Menschen geboren werden, die Kraft haben, tugendhafte Normen zur Durchführung zu bringen, und imstande sein, die Bodhi-Gesinnung zur Entwicklung kommen zu lassen.“ — 1077) Baradijn schreibt die auf das „Höchste Wesen“ bzw. Buddha bezüglichen Pronomina aus Achtung stets mit großem Anfangsbuchstaben. — 1078) Die Gestalten des Maitreya, Mañjuśrī und Avalokiteśvara sind im ersten Kapitel, bzw. anlässlich der Beschreibung des Inneren der einzelnen Tempel von Kumbum, genügend charakterisiert worden; betreffend Śākyamuni siehe



Kap. XI, Anm. 967. — 1079) Von den beiden bekanntesten Manifestationen der *Tārā*, der weißen und der grünen, ist im Kapitel über die Tulkus die Rede. Nach einer Anmerkung von Grünwedel in Panders Pantheon, S. 60, gehen die vier von letzterem nach Angabe eines Lama aufgeführten tibetischen Namen der *Tārā* auf folgende Sanskritäquivalente zurück: Tschanma, korrekt *spyan ma*, Lex. 805: *eye* = *Locanā*, *Mamagi* (nicht im Lex.) = *Māmaki*, Rintischen Dolma (Pander: Rolma), *rin č'en sgrol ma* = *Vajradhātviśvarī* und Goigarmo, *gos dkar mo*, oder *gos dkar čan*, Lex. 232 (die Göttin der Musik, *Sarasvatī*, *dbyaṅs čan ma*, „die über Wohllaut Verfügende“, Lex. 913, wonach sie überhaupt für Hindus und Buddhisten die Göttin jedes Wissens und Könnens darstellt; sie wird mit einer Art Gitarre abgebildet, Album 157), „die mit dem weißen Kleide“ = *Pāṇḍarā*. Einige, der *Tārā* gewidmete *dkyil 'k'or* (*maṇḍala*) erwähnen die 21 Manifestationen der Göttin, Lex. 339; a. a. O. auch ihre Epitheta. Von den Namen der Manifestationen sind uns bekannt: *sgrol ma kun blo ma*, *sgrol ma kun rgyal ma*, *sgrol ma rgyal bzañ ma*, *sgrol ma ku ru kulle*, *sgrol ma č'e*, *sgrol ma nor sbyin ma*, *sgrol ma dpal č'en*, *sgrol ma dmar mo* (die rote *Tārā*) und *sgrol ma ser mo* (die gelbe *Tārā*), sämtlich Lex. 339, 340; eine gelbe *Tārā* ist auch erwähnt bei Francke, Durch Zentralasien in die indische Gefangenschaft, S. 163. Aus der der *Tārā* gewidmeten, umfangreichen Literatur führen wir als einige Specimina an: *rje btsun sgrol ma p'yaṅ 'ts'al ŋi šu rtsa gčig ma bžud*: „Die einundzwanzig Prostrationen vor der göttlichen Dolma“ (Schmidt-Böhlingk, Verzeichnis, Nr. 372—10 und 393), *rgyal yum dbyaṅs čan ma dkar mo la bstod pa šes rab snañ brgyas pai dgā ston*: „Lobpreisung der ruhmreichen, schönstimmigen (vgl. oben ad *Sarasvatī*!), weißen Mutter, oder: Freudenmahl der klaren Licht verbreitenden höchsten Weisheit“ (a. a. O., Nr. 382—15), *rnām rgyal ma*: „Die durchaus Siegreiche“ (a. a. O., Nr. 389), *sgrol mai sgrub t'abs brgya rtsa* (Lex. 340): „Die Wurzel der hundert Beeinflussungsmethoden (so geben wir *sgrub t'abs*, Lex. 335, in diesem Falle wieder) der *Tārā*“ und schließlich aus dem Tandschur *sgrol ma ŋer gčig stod pa*: „Das Loblied auf die einundzwanzig *Tārās*“ (erwähnt in Bibl. Buddh. XXII, S. 50), dem ein uns erinnerliches kalmükisches „*xorin nigen dara ekein maktāl*“ entspricht. Im Kandschur haben sechs kleine Abhandlungen die *Tārā* zum Gegenstand; Beckh, Verzeichnis, S. 169 sub verbo. — 1080) Kap. X, Anm. 888. — 1081) S. 230ff.; die *Jidam* und *Tschödschong* werden oft am Schlusse lamaistischer Schriften im Verein mit andern Gestalten des Pantheons um ihre gütige Nachsicht ob etwaiger Versehen des Verfassers anrufen: „Sollte hierin irgend etwas Irrtümliches, Falsches enthalten sein, so bitte ich die mit den Augen der Religion ausgestatteten Lamen, die *Jidam*, die *Buddhas*, die *Bodhisattvas*, die heldenhaften *Dākinis* und die ‚die Lehre Begünstigenden und Schützenden‘ (das sind eben die *Tschödschong*, č'os *skyoñ*) um Nachsicht“ (*öndü endöü buruu bui bolxulā, nomün nüdün tögösöksen blama idam burxan bodhi-sado, batur rakinis, nom tet-kükč'i sakuusudtu külicel aildaxamui*) — Schluß des Kap. IX, Anm. 734, erwähnten Werkes „Die Grundlage für den Gedanken an die Zufluchtnahme usw.“ — 1082) Ausführlicheres über diesen Begriff, der tibetisch auch hin und wieder durch *dbañ* wiedergegeben wird, in Anm. 836. In der „Reise des Bāsa Bakschi usw.“ geschieht mehrfach der Erteilung eines solchen *Lung* Erwähnung; so wird dem pilgernden Abt die Erteilung des erbetenen *Lung* zum *rdo rje p'reñ ba* mit der Begründung verweigert, es sei nicht Sitte, ein und dasselbe *Lung* im gleichen Jahre mehrmals zu verleihen (wie das damals schon zufällig erfolgt war), dafür wurde der Bittsteller „teilhaftig der Gnade des Wang (*dbañ*) der fünf Mañjuśrī-Gottheiten“ (wahrscheinlich der fünf verschiedenen Manifestationen, unter denen M. auf dem „Fünfgipfelberge“ [*Wu-t'ai-schan*] verweilt), des *rjes gnañ* (Lex. 466: permission, leave, consent, also wieder = *luñ, dbañ*) der „Fünf Herrscher“ (siehe *sku lia*, Anm. 393), des *Lung* für das *bla ma mč'od pa* und jenes des *Ayuka* (welch letzteren *Pozdnejev* in seinem Kalmükisch-Russischen Wörterbuch, S. 11, unter *ayuka, ayuuki* als einen *Bodhisattva* bezeichnet, der nach Schmidts Wörterbuch der tibetischen Sprache, S. 459, dem *Amitāyus*, tib. *ts'e dpag [tu] med[pa]*, Lex. 1030, entspricht)“ — Reise usw. S. 133, 134. — 1083) Uns dem Wortlaut nach nur mongolisch bekannt: *ṣirghughan üsük orčilang-aca getülgekü ongghoca sala mün, mungxak xarangghui arilghakči dsula mün*. — 1084) *ma nüi 'k'or loi bskor bai p'an yon*; siehe Kap. III, Anm. 289. — 1085) Skr. *śaraṇagamana*, tib. *skyabs 'gro*, mong. *itegel yabughulxu* — der tätige Glaube an die Drei Kleinodien, an *Buddha*, das Gesetz und die Ge-

meinde, der Glaube daran, daß nur sie wirkliche Erlöser aus dem *Saṃsāra* sein können. — 1086) Tib. *dkon mč'og gsum la skyabs su mč'io*, mong. *ghurban erdeni-dür itegemüi*. — 1087) *Buddhaṃ śaraṇaṃ gacchāmi, Dharmaṃ śaraṇaṃ gacchāmi, Saṃghaṃ śaraṇaṃ gacchāmi*, tib. *saṅs rgyas la skyabs su mč'io, č'os la skyabs su mč'io, dge 'dun la skyabs su mč'io*, mong. *burxan-dur itegemüi, nom-dur itegemüi, (bursang) xuwarak-tür itegemüi*. Statt dieser Formel steht auch häufig: „Verehrung dem Buddha, der Lehre, der Gemeinde“, skr. *namo buddhāya, namo dharmāya, namo saṃghāya*, tib. *saṅs rgyas la p'yag 'ts'al lo, č'os la p'yag 'ts'al lo, dge 'dun p'yag 'ts'al lo*, mongolisch wie oben, aber statt *itegemüi* — *murgümüi*. In den meisten tibetischen Sonderdrucken und Handschriften ist der in tibetischer Sprache abgefaßten Formel jene in der Sanskritfassung umschrieben vorangesetzt, bei mongolischen in Sanskrit und Tibetisch, gleichfalls in Umschriftung. Der Sanskritausdruck *namo*, Verehrung, findet sich auch unverändert im japanischen Buddhismus, so in den bekannten Formeln *Namu Amida Butsu* und *Namo myō hō renge kyō* (Haas, Der Buddhismus der Japaner, in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart“, I, 3, S. 237); im Mongolischen ist *namo* auch der Stamm des Zeitworts *namančilaxu*, das z. B. Im-bajev in seinem Wörterbuch, S. 45, mit „sich verneigen, indem man die Hände mit ihren inneren Flächen aneinanderlegt“, „Buße tun, etwas bereuen“, wiedergibt; *namančilal* ist das entsprechende Hauptwort dazu und mit „*namančilaxui*“ ist in den mongolischen Fassungen auch das vierte Kapitel des *Suvarṇaprabhāsa-sūtra* betitelt, das von den Vergehen gegen die buddhistischen Gebote oder — genauer — von der Übertretung der Verbote handelt. Vgl. W. Bang und A. von Gabain, Uigurische Studien I. Das Sündenbekenntnis aus dem *Suvarṇaprabhāsa* (in „Ungarische Jahrbücher“, Bd. X, Heft 3, Juli 1930, S. 193—207. — 1088) Dem Lama gebührt in jeder Hinsicht der Vorrang, denn als Verkörperung der Lehrtätigkeit Buddhas stellt er für den Gläubigen den „Also Dahingegangenen“ dar, ja mehr als das: *bla ma ni dus gsum saṅs rgyas t'ams čad 'dus pai bdag nīd*, Lex. 54 sub *dkon mč'og kun 'dus*: lama is the essence of all the Buddhas of the three ages massed together. — Im übrigen siehe S. 179. — 1089) Skizzen 292, wo der Wortlaut mongolisch mitgeteilt ist: *bi ber ghuban erdeni degedü-dür murgüksen-ece bi kiget amitan būkūn-ū kilinces tūitker arilxu boltughai*, und die Änderung: *tūitker ariladsu burxan bolxu boltughai*. — 1090) Die hier folgenden Erörterungen beziehen sich auf die völligen Prostrationen, tib. *rkyan p'yag*, Lex. 78; die andere Art wird *p'yag 'ts'al ba* genannt, womit wir wieder dem in der dreifachen Verehrungsformel, Anm. 1087 vorkommenden Ausdruck begegnen; siehe Lex. 833: skr. *nama*, bowing down, profound salutation. The erroneous Buddh. etymology is: *p'yag* = sweeping out all defilements and *'ts'al ba* = begging for virtue and blessing; in making prayers or reciting mantras one should bend his head respectfully and then prostrate himself on the ground. — Vgl. David-Neel, Mystiques et magiciens, S. 257. — 1091) Skizzen 292—299. — 1092) Oder auch mit andern Worten und in umgekehrter Reihenfolge: Erkennen und Methode, im Skr. *prajñā* und *upāya*; für die Äquivalente siehe Anm. 529, wo japanisch für *prajñā* noch *e*, für *upāya* — *hō-ben* nachzutragen ist. — 1093) Die drei Sünden des Leibes sind: das Leben abschneiden, unterbinden (so wörtlich nach den lamaistischen Texten), Nicht-Gegebenes nehmen, Unkeuschheit in jeder Form. — 1094) Die Sünden der Zunge: Lüge, böartige Reden, harte Reden, Verleumdung. — 1095) Sünden der Gesinnung, des Gedankens oder des Herzens: Geiz, Bosheit, falsche Anschauung. — Die Ausdrücke in dieser und den beiden vorhergehenden Anmerkungen sind in Anlehnung an lamaistische Texte gegeben. In andern Aufzählungen, die auf Pāli-Quellen, Sanskrit-Werken, chinesischen und japanischen Texten aufgebaut sind, erscheinen sie manchmal in etwas anderer Form. Vgl. Haas, Amida Buddha, S. 41, Anm. 1; Olcott-Seidenstücker, Buddh. Katechismus, S. 192: Zehnfache Schuld. — 1096) Auch die fünf Stadien genannt; tib. *lam lia*, mong. *tabun mür*, und zwar: 1. der Pfad der Ansammlung, tib. *ts'ogs lam*, mong. *čighulxui mür*, 2. der Pfad der Bindung oder Ausführung, *sbyor lam*, *barilda-ghulxu mür*, 3. der Pfad des Schauens, *mt'on lam*, *ūdseküi mür*, 4. der Pfad der Betrachtung oder Kontemplation, *sgoms lam*, *bišilghaxu mür*, und der Pfad der Vollendung, *mt'ar lam*, *ecüs-tür kürüksen mür* oder auch *mi slob lam* (d. h. der Weg des „Nicht-Lernens“), *ese surulcaxu mür*. Prof. Vasiljev nennt in Buddhismus I, S. 96, diese Wege den Vorrat anhäufenden (nämlich an Tugenden, die bekannten „Tugendansammlungen“), den der Akkomodation, den betrachtenden,



den (Hindernisse) beseitigenden und den endlichen oder den des Nicht-Lernens. — 1097) Die Stelle ist nach Skizzen 293 angeführt, doch läßt sich mit den „elf“ lichten Regionen nichts anfangen, da wir in den buddhistischen Listen von Zahlenkategorien nirgend die Ziffer „elf“ finden. Es dürfte dafür „zehn“ zu setzen sein, so daß wir es also mit den bekannten „zehn Regionen oder Staffeln“ zu tun haben, die ein Bodhisattva auf seinem Wege zur Vollkommenheit zu durchlaufen hat, skr. *daśabhūmi*, tib. *sa bču*, Lex. 1257, mong. *arban oron*. Es sind die folgenden, die Äquivalente in der üblichen Reihenfolge: 1. *pramuditā*, *rab tu dḡā ba*, *maši bayas-xulang-tu*, die allfreudige (Region, was überall zu ergänzen ist), 2. *vimalā*, *dri ma med pa*, *kkir ūgei*, die makellose, 3. *prabhākara*, *’od byed pa*, *geḡulukči*, die Licht schaffende, 4. *arciṣmatī*, *’od ’p’ro ba čan*, *gerel gharghakči*, die Licht aussendende, 5. *sudurjayā*, *šin tu spyañ dkā*, *mašida bišilghaxui-a berke*, die außerordentlich schwer zu meisternde, 6. *abhimukti*, *mñon du gyur ba*, *ilete boluksan*, die licht gewordene (Lex. 1257: salvation), 7. *dūraṅgamā*, *riñ du soñ ba*, *xola oduksan*, die weit fortgegangene, 8. *acalā*, *mi g,yo ba*, *ülü gütülükči*, die unbewegliche (nebenbei bemerkt auch der Name einer „furchtbaren“ Gottheit, von der es noch Abarten gibt; bekannt sind aus Grünwedel, Myth., S. 164, 165, der „vierhändige“, *mi g,yo ba p’yag bži pa*, mong. *durben ghar-tu* [fehlt bei Grünwedel!] *ülü kelberikči* [was dasselbe wie *gütülükči* bedeutet] und der dreigesichtige und zehnamige *Krodhācala*, tib. *k’ro bo mi g,yo ba*, Lex. 176, mong. [*ghurban nighur arban ghar-tu*] *ayul-tu ülü kelberikči*, Abb. Album, Nr. 219; er entspricht dem japan. Fu-dō, Japan. Pantheon, Heft IV, Bl. 7, Rücksl.), 9. *sādhumati*, *legs pai blo gros*, *sain oyun*, der gute Intellekt (Lex. righteousness) und 10. *dharmameghā*, *č’os kyī sprin*, *nom-un egülen*, die Wolke der Lehre, der Religion. — Siehe Lex. 1257 und de Harlez, Vocabulaire, S. 25, 26: Les 10 (*bhūmi*) degrés de l’âme (les 10 terrains), wo auch die Note den in unserm Text hinsichtlich der in Rede stehenden Phase der Gebetsübung ausgesprochenen Gedanken entgegenkommt und damit unsere Anschauung, daß es sich um zehn und nicht elf Regionen handle, stützt: Selon les systèmes, ce sont les degrés, les états de l’âme fidèle poursuivant la perfection de la loi — ou bien dix résidences des âmes qui ont practiqué la loi et sont plus ou moins élevées selon leurs mérites. La joie est le premier effet de la foi (vgl. Proverbia Salomonis, Kap. 29, 18: *v’somer tōrah aš’rehū*: und wer das Gesetz beobachtet, wird selig). Les nuages figurent la plus haute perfection; les Bouddhas sont appelés *Megharājas*, les rois des nuages.» (Letzterer Ausdruck tib. *sprin gyi rgyal po*, mong. *egülen-u xaghan*.) — Von den „Zehn Regionen“ handelt im Kandschur die *Daśabhūmi-dhāraṇī*, tib. *sa bču pa gzuñs*, Abt. *rgyud*, Bd. 23, Bl. 299—303, Beckh, Verzeichnis, S. 141. Bei Vasiljev III, S. 129, 159, ist auch ein *Daśabhūmi (sūtra)*, *sa bču pa*, erwähnt. — 1098) Dieser Begriff, auch der „vierseitige Weg“ genannt, hat durchaus nicht unmittelbar irgend etwas mit dem moralischen Verhalten des Menschen zu tun, sondern ist nach Cybikov, L. R. II, S. 235, wo er tibetisch als *gru bži lam* bezeichnet wird, der Weg der äußersten Vervollkommenung, unter einer Leitung, welche die Menschen in der buddhistischen Lehre unterweist, indem sie die Tantras und Sūtras so vereinigt, daß sie sich einerseits nicht widersprechen, sondern vielmehr andererseits gegenseitig ergänzen und fördern. So nach der tibetischen Erklärung. — 1099) Skizzen 294. — 1100) Skr. *sūnyatā*, tib. *stoñ ba ñid* oder *ye ’byams*, Lex. 552, mong. *xoghosun* (*činar*), chin. *k’ōung* (Couvreur), japan. *kū* und *kara*; „dieser Ausdruck hat in den Theorien der verschiedenen philosophischen Schulen des indischen Buddhismus sehr viele Erklärungen. Auf alle Fälle gibt das Wort „Leere“ nicht den Begriff wieder, den die Buddhisten selbst haben wollten. Dem Sinne des Ausdrucks am nächsten kommend ist „Relativität“, d. h. bezügliche, bedingte Existenz der Dinge, die jedes absolute, unabhängige Dasein verneint. Der Sinn dieses Gesetzes wird als Mitte zwischen dem absoluten Sein und dem absoluten Nicht-Sein aufgefaßt.“ — Baradijn in Zeitschrift für Buddhismus, Jhrg. VIII, Heft 2, S. 235, Anm. 26, wo der Gedanke noch weiter entwickelt wird. — 1101) Diese Lehre ist ausgelegt im *Madhyamika-śāstra* des Nāgārjuna, seiner „Perlenschnur der kostbaren Mitte“, *dbu ma rin po č’ei p’reñ ba*, Lex. 911, und im *Madhyamikāvatāra*, tib. *dbu ma la ’jug pa*, mong. *dumdadu oroxu*, dem „Eingehen in die Mitte“, einem Werk des berühmten Candrakīrti, in dem er in Kürze die Lehre der *Prasaṅgamadhyamikas*, t’al ’gyur ba, Lex. 574, auslegt. Das *Madhyamika*-System wird heutzutage in China unter recht entstellter Form noch in der Hsien schou tsung gepflegt (Hack-

mann, a. a. O., S. 33, 34), in Japan hatte es in früheren Zeiten in der Sanron-Sekte, gewöhnlich „Drei-Sāstra-Schule“ genannt, seine Vertretung (Haas, Amida Buddha, S. 2). — 1102) Diese übernatürlichen oder magischen Kräfte heißen im Sanskrit *siddhi*, tib. *dños grub*, Lex. 359, mong. *šidhi* oder übersetzt *bütuksen*, chin. *mouô* (Couvreur); es sind ihrer acht, die in Anm. 1047 aufgezählt werden. — 1103) Siehe Kap. I, Anm. 4. — 1104) *bar do* oder *bar ma do*, Lex. 867, mong. *dsaghuratu*, ein Zustand von kürzerer oder längerer Dauer, je nach der ethischen Beschaffenheit des Verstorbenen, gewöhnlich bis zu 49 Tagen anhaltend. Der Lamaismus rechnet bald mit fünf, bald mit sechs verschiedenen Bardo-Zuständen, a. a. O. — 1105) In unserm „Versuch einer lamaistischen Bibliographie“ haben wir bisher annähernd 300 solcher einschlägigen Titel aufzeichnen können. — 1106) *gsuñ 'bum*, Lex. 1306, 920. — 1107) Siehe S. 187—189. — 1108) Skizzen 306. — 1109) *rab gsal*, Skizzen 307, Lex. 1168; der Ausdruck kommt in der von Schmidt, Grammatik der tibetischen Sprache, S. 216, 217, gegebenen Aufzählung der Kategorien der tibetischen Literatur nicht vor, dagegen einmal im Verzeichnis, wo er mit „Geschichte“ übersetzt ist; z. B. Nr. 440 der kleinere Titel: *lhun grub bde č'en gliñ rab gsal*, „Geschichte von Lhundub Detschenling“. — 1110) *maši gegen* oder *maši gegeben*. — 1111) *bstod pa* oder *stod pa*, Lex. 554, auch *bstod glu*, Schmidt, Grammatik der tibetischen Sprache, S. 217, Nr. 25, ebendort 23: *bstod ts'ogs*, „Sammlung von Lobgesängen“, mong. *maktaghal*, kalm. *maktāl*. — 1112) A. a. O., einige Titel, z. B. *rje btsun 'jam dpal dbyaṅs la bstod pa dpyid kyi rgyal moi glu dbyaṅs*: Harmonischer Gesang der Königin des Frühlings, zum Lobe des hochwürdigen Mañjuśrī. — 1113) *skyabs*, Lex. 98, skr. *śaraṇa*, mong. *itegel*; vgl. Anm. 1085. — 1114) Skr. *prārthanā*, tib. *gsol ba 'debs pa*, Lex. 1315, mong. *dsalbarixu*, Substantivum *dsalbaril*. — 1115) Skr. *pranidhi*, *smṇ lam*, Lex. 992, mong. *irügel* oder *irüger*, kalm. *yöröl*, japan. *gwan* (Haas, Amida Buddha, S. 39, Anm. 2: Verlangen, gnädiger Wille, Absicht, Vorsatz, Rat-schluß, Gnadenbund, Testament, Bürgschaft, Versprechen, Schwur oder eidliche Zusage, Verheißung usw.). — 1116) Skizzen 309; die Buddhas selbst sind gemeinsam abgebildet in Myth., S. 9, wo auch die tibetischen und mongolischen Namen in Originallegenden gegeben werden. — 1117) Pander, Pantheon, S. 46: „Ihr schreckliches Aussehen ist eine bloße Maske, die Furcht und Entsetzen unter den bösen, der Lehre feindlichen Dämonen (*bdud*, Lex. 666, *btsan*, a. a. O. 1003, 'dre, a. a. O. 697) verbreiten soll. Selbstverständlich werden nur diese letzteren von ihnen verfolgt, gefangen und geschunden; der gläubigen Menschheit aber sind sie ein Segen.“ — 1118) Diese Liste ist aus Skizzen 307, 308 übernommen; die tibetischen Namen sind an Hand des Lex. überprüft und die Sanskritausdrücke, die a. a. O. in sieben Fällen fehlen, nach andern Quellen erstellt. Die Rechtschreibung der tibetischen Bezeichnungen ist folgende: 1. *nag po* oder *mgon po*, 2. *mgon dkar*, 3. *č'os rgyal*, 4. *lha mo*, 5. *rnam sras*, 6. *beg tse* (*bigtse* lesen die Mongolen), 7. *ts'aṅs pa*, 8. *'jigs byed pa*, 9. *rta mgrin*. Die Ausdrücke unter 5 und 6 sind deutsch kaum wiederzugeben; in 5 bedeutet *rnam*: Stück, verschieden, Art und Weise, Aspekt usw. (Lex. 756), *sras* — Sohn (a. a. O. 1288), 6 ist mangels aller Anhaltspunkte vorläufig unübersetzbar. Überhaupt sind wir wegen dieser Gottheit, von Pozdnejev — in genauer Wiedergabe seiner Umschreibung — *Bikčze* genannt, auch noch in anderer Hinsicht im Zweifel: sie ist im Album, Nr. 254, als männlich dargestellt und trägt die Bezeichnung *bektse* (in zusammenhängendem Duktus), ebenso in Myth., S. 71, 166, 167, 168 — siehe auch Pander, Pantheon, S. 97 —, während es im Lex. 876 unter *beg tse* heißt: name of a goddess who when propitiated protects her devotees. Der mongolische Ausdruck faßt sie auch als weibliche Gottheit auf, daher auch unsere Übersetzung aus dem Mongolischen, wo *egeči* stets die „jüngere Schwester“ bedeutet, während *degüü* für Altersabstufung bei Geschwistern beiderlei Geschlechts gebraucht wird. — Außer dieser Neuer-Gruppe scheint der Lamaismus noch eine solche von dreizehn zu kennen, wie aus dem von Schmidt-Böhtlingk, S. 41, unter Nr. 414—19, angeführten Titel eines „Gebets an die dreizehn furchtbaren Gottheiten“ hervorgeht: *dpal rdo rje 'jigs byed lha bču gsum mai dbaṅ gi brgyud pai k'a bskoṅ bla brgyud gsol 'debs*. An anderer Stelle (siehe unsern Text, Kap. XII, S. 265) ist sogar von „einundzwanzig seligen furchtbaren Gottheiten“ die Rede. — 1119) Skizzen 282; auf diesen Umstand ist auch wohl zurückzuführen, daß wir seine Darstellung auf den plastischen Butterbildern an diesem Feste finden. — 1120) Die tibetischen Äqui-

valente nach Bibl. Buddh. XXII, S. 42, 44: *bya rgyud*, Lex. 881, *spyod rgyud*, Lex. 808, *rnal 'byor rgyud*, Lex. 763: name of a class of writings about the different Tantrik postures of yoga, und *rnal 'byor bla med rgyud*, Lex. 763, 901. — 1121) *rgyud k'añ*, hier in Kumbum der „Tempel der Mystik“, Nr. 18 der Karte. — 1122) Uns nur mongolisch bekannt nach Skizzen 17: *über-ün beye-ber buyan kixen, kumun-iyer kilgeksen ilghal ügei*. — 1123) Tib. *č'u gtor ma* (nicht im Lex.), mong. *usun balin* oder *balin* (= skr. *bali*). — 1124) Die also noch im *bar do*, Anm. 1104, weilen. — 1125) Es gibt ihrer drei Klassen: 1. solche, denen sich bei der Aufnahme von Speise und Trank (sie heißen chinesisch sehr bezeichnend *Ngô kuèi*, Hungergeister) objektive —, 2. denen sich subjektive Hindernisse bieten, und 3. die, denen Speise und Trank selbst Hindernisse sind, d. h. die sich von Stinkstoffen nahren, Exkremente verzehren usw. Ihre Leiden sind im „Stufenweg zum Heil“ als abschreckendes Beispiel anschaulich und ausführlich geschildert. — 1126) Skizzen 302. — 1127) Skr. *śāṅkha*, tib. *duñ*, Lex. 627, mong. *labai*. Solch eine Hornmuschel findet sich übrigens auch unter den Kultgegenständen der japanischen Buddhisten — Japan. Pantheon, Heft V, Bl. 13 Rück. —, doch sind wir über ihre Anwendung nicht unterrichtet. — 1128) Sie heißt in den mongolischen Klöstern *šata*, wörtlich: Leiter, Treppe, entsprechend dem tib. *t'em skas*, Lex. 588; vgl. auch Schmidt-Böhtlingk, Verzeichnis, Nr. 401: *lhaḡ pai smon lam t'em skas ma*, „Die Treppe (Leiter) zum vorzüglichsten Wunschgebet“. — 1129) Tib. *'k'ar rña*, Lex. 186: gong used in Tibet and China to call people to their work or lamas to religious service; die Mongolen haben das Wort zu *xaranggha* umgewandelt, Skizzen 104. — 1130) *gliñ bu*, die Hirtenflöte, Lex. 258, mong. *biškigir*; dieses Instrument soll Atiša in den Kultus eingeführt haben. Ob die chinesischen Buddhisten es kennen, wissen wir nicht, dagegen haben es die Japaner — Japan. Pantheon, Heft V, Bl. 14 Vorders. — 1131) Die bereits S. 83, 123, 146 erwähnt sind; vgl. auch das kennzeichnende Bild mit den beiden Lamen, die diese Riesenposaunen blasen, in The National Geographic Magazine, November 1928, Tafel II. — 1132) S. 195. — 1133) Auch in Kumbum sind sie in der Vorhalle einiger Tempel angebracht. Einen einschlägigen Text hat Pozdnejev in Skizzen 300, 301 in russischer Übersetzung gegeben. — 1134) Über das Amt selbst siehe Kap. X, S. 216. — 1135) Örtliche Aussprache von *dge g.yog*, wörtlich „Tugend-Dienst“ (Lex. 268, 1156); auch bei den Mongolen in der Form *geik*. Die Aufgabe der Geik besteht in der Sorge dafür, daß alle Verfügungen ihres nächsten Vorgesetzten, des Gebkö, genau durchgeführt werden. Sie haben sich in erster Linie darum zu kümmern, daß alle Vorbereitungen für die Götterdienste in ihrem Tempel und auch für die Bewirtungen usw. rechtzeitig erfolgen. Ferner verrechnen sie auch die Ausgaben dafür, buchen die Spenden der „Gabenherren“ und Pilger und nehmen die Bestellungen von besonderen Götterdiensten und Kulthandlungen entgegen, die außerhalb des Klosters in den Familien der Laien abgehalten werden sollen. In letzterer Hinsicht sind sie aber nicht nur dem Gebkö, sondern auch noch dem Nirba gegenüber verantwortlich (vgl. auch Skizzen 159). Es sind meist jüngere Leute: „*dge g.yog boy or youth attending upon a monk and who works with a view himself to enter the holy order. When he has passed the prescribed examinations for admission, he gets the position of a dge gžon*“ (Lex. 273). Letzterer ist ein junger Studiosus, der unter der Leitung eines *dge rgan* (wörtlich „Tugend-Garantie“, a. a. O. 269) lebt, welcher für Erziehung, Eifer und Moral seines Schützlings einsteht (a. a. O. 273). — 1136) Tib. *skyabs 'groi lugs*, Lex. 98, 1215; mong. *itegel yabughulxui-in yosun*, Skizzen 311. — 1137) Nicht zu verwechseln mit dem in Anm. 1097 gegebenen „zehn Regionen“, sondern die vier Himmelsrichtungen, die vier zwischen ihnen liegenden Mittelpunkte, der Zenit und Nadir, tib. *p'yoḡs bču*, Lex. 841, mong. *arban dsük*; vgl. Edelsteinmine, S. 73: auf einmal erblickte er die Buddhas aller zehn Weltgegenden persönlich. — 1138) Dieser Passus kehrt mit geringfügigen Änderungen in sehr vielen lamaistischen Schriften wieder; vgl. z. B. bei Huth, Inschriften von Tschagan Baišii, S. 47: „Mögen alle Wesen von Freud und Freudenquell erfüllt werden! Mögen alle Wesen von Leid und Leidenquell geschieden werden! Mögen alle Wesen, ohne Leid, von Freuden erfüllt, von Freude nicht geschieden werden! Mögen alle Wesen, von Begierde, Lust und Unbeständigkeit geschieden, in Seelenruhe verharren!“ — Im mongolischen Text, a. a. O., S. 35, Zeilen 55—62: „*xamuk amitan jirghalang kiget, jirghalang-un šiltaghan-dur tegülder* (im Text



## Anmerkungen zu Kapitel XIII.

1172) Wir haben hier in erster Linie die griechisch-orthodoxe Kirche mit ihren verschiedenen nationalen Verzweigungen bei den Russen, Ruthenen, Karpatorussen, Serben, Bulgaren und Rumänen im Auge. So gibt es dort ganz bestimmte Tage, an denen man mit dem Austreiben des Viehes auf die Weide (23. April alten Stils) und wieder mit der Stallfütterung beginnt (1. Oktober). Vom 6. August an darf frisches Obst, vom 15. des gleichen Monats neuer Kohl und ähnliches, spät reifendes Gemüse genossen werden. Am 8. September wird das Saatkorn für die Herbstbestellung geweiht. Solcher Tage, die aber nicht in allen orthodoxen Landeskirchen besonders ausgezeichnet sind, gibt es noch mehrere, jedoch ist jeder der fraglichen Vorgänge in Acker- und Gartenbau, in Weidewirtschaft, Bienenzucht usw. mit einer besonderen Weihehandlung durch den Priester verbunden, die je nach Maßgabe der Umstände manchmal in der Kirche, meist aber außerhalb vollzogen wird. So finden wir in den kirchlichen Agenden, griech. *Euchologion*, slaw. *Trebnik*, feststehende Formeln für folgende Gelegenheiten: Einsegnung einer Viehherde, desgleichen einer Viehherde, Weihe von „Milch, Butter und Käse“, von Bienenstöcken (in der russischen Kirche war damit stets noch ein besonderes Offizium der heiligen Zosima und Savvatij verbunden, die dort als besondere Schutzheilige der Imkerei gelten), von neuem Honig, Weihe der frischbestellten Felder, Einpflanzen junger Bäume, Segnung von Weintrauben, Obst und frischem Gemüse, von Hafer usw. — vgl. die vollen slawischen Texte in „*Euchologion ili (oder) Trebnik*“, Lemberg 1873 (griechisch-unierte Ausgabe), einige davon in deutscher Übersetzung (orthodoxe Ausgabe) in: von Maltzew, mag. theol. (seinerzeit als Propst an der Kirche der ehemaligen Kaiserlich Russischen Botschaft in Berlin), „Bitt-, Dank- und Weihegottesdienste der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes“, Berlin 1897. — (Nicht ohne Interesse dürfte es sein, daß der russische Prof. Karsavin den Widerstand der Bauernbevölkerung seiner Heimat [und in Rumänien] gegen die Einführung des neuen, abendländischen Kalenders psychologisch und praktisch in der Verwirrung begründet sieht, die unter dem einfachen Volk angerichtet wird durch die Verlegung der Gedächtnistage der Heiligen, an die sich doch, wie wir gesehen, Beginn und Ende der einen oder andern Arbeit in der Landwirtschaft usw. knüpfen.) Diese Ausführungen treffen nach den Feststellungen im *Rituale Romanum* auch auf die römisch-katholische Kirche zu. Die Beachtung solcher Vorgänge entspringt der transzendentalen Auffassung des Lebens in seiner Gesamtheit. — 1173) Im *Qiddūš*, dem synagogalen und häuslichen Weihespruch am Sabbatvorabend über einem Becher Wein wird Gott für die Gabe des Weinstocks gepriesen; im weiteren Verlauf des Textes ist der Sabbat Erinnerungstag an die Welterschöpfung und zugleich an den Auszug aus Ägypten. — Die jüdischen Ostern sind nicht nur Überschreitungsfest (vgl. 2. Mos. 12, 13), sondern direkt auch „Frühlingsfest“ (*chag ha'abibh* — 4. Mos. 28, 16); das Wochenfest, das Vorbild unserer Pfingsten, ist geschichtlich Feier der Gesetzgebung am Sinai (Zeit unserer Gesetzgebung — *z'man matan tōrathenū* — nicht biblisch), aber auch „Erntefest“ (*chag haqqa'ir*) und „Tag der Erstlinge“ (*jōm habbikkūrīm*, 4. Mos. 28, 26); das Hüttenfest (*subhōth*) soll die Erinnerung an das Wohnen der Israeliten in der Wüste wach halten, heißt aber *anāth*, nicht biblisch, „Einsammlungsfest“ (*chag ha'asiph*). Bezeichnend ist, daß in der häuslichen Feier der jüdischen Ostern, abgesehen von den ungesäuerten Broten, gärtnerische Erzeugnisse, wie Bitterkraut, Petersilie und ein Gemisch aus Apfelmus, Nüssen und Mandeln, mit Zimmt bestreut, genossen werden, während beim Hüttenfest gleichfalls Pflanzenteile, ein Palmzweig (*lūlabh*), ein Paradiesapfel (*ethrōg*), Myrthen und Bachweiden kultische Verwendung finden. Außerdem hat das Judentum noch einen besonderen, biblisch nicht begründeten, auf den 15. Š'wat (der Tag bewegt sich um unsern 1. Februar mit einem Unterschied von etwa 10 Tagen nach vorwärts oder rückwärts) festgelegten, sog. freudigen Gedenktag, gewidmet der „Feier des Wiedererwachsens des Pflanzenlebens“. — 1174) *duš bzañ*, Lex. 632 und 1109; die Zusammensetzung nicht im Lex., sie findet sich nur Skizzen 276, wo auch der mongolische Ausdruck *sañ edür*, wörtlich „guter Tag“, steht. — 1175) *dbyar gnas*, Lex. 914, Skizzen 285; mong. *dsun-u orošil*, skr. *varšika*. — 1176) *dbyar mč'od*, Lex. 914 und 438; mong. *dsun-u takil*. — 1177) *k'as len* siehe Lex. 144 sub *k'as blañs*; für den ganzen

Ausdruck vgl. Pal. 288, 304. — 1178) Pal., a. a. O. — 1179) Skizzen 285—287. — 1180) Eins der ältesten Werke der buddhistischen Literatur (Anm. 3!), das in verschiedenen Bearbeitungen und Ausgaben auf uns gekommen ist. Im Pāli: *pātimokkhasutta*, tib. *so sor t'ar pai mdo* (Śambhala, 103, Lex. 1283: das Sūtra der Befreiung, der Kodex für die Moral und die Mönchsdisziplin, 250 [in andern Redaktionen 253] Regeln für den Klerus enthaltend), mong. *ayagha takimlik-un surghal*: „Lehrbuch des Opferschalenmannes“ (vgl. Kap. X, Anm. 823. Das Sūtra ist u. a. aus dem Pāli übersetzt von Rhys Davids und Oldenberg in den „Sacred Books of the East“, Bd. XIII; eine russische Übersetzung, gleichfalls nach dem Pāli, veranstaltete Minajev, nach dem Mongolischen — A. M. Pozdnejev in Skizzen 349—370, wo auch auf die häufigen Verschiedenheiten gegenüber der Vorlage von Minajev hingewiesen ist. Das Pratimokṣasūtra „wird allmonatlich mindestens einmal bei der pflichtmäßigen Beichtfeier am Abend des Vollmondtages in den buddhistischen Klöstern verlesen“ (Olcott, 263). Im Lamaismus bildet es außerdem die Grundlage für die am 15. und 30. jeden Monats sich wiederholenden Versammlungen der Vollmönche (*dge sloṅ*) und Getsül. Diese Zusammenkünfte sind aber weiter nichts als die von Olcott erwähnten Beichtfeiern, nur im lamaistischen Rahmen. Sie wurden früher als „reuiges Bekenntnis der Sünden“ bezeichnet (Skizzen 347), heute heißen sie *Ssods chongwa* (*gso sbyoṅ ba*, Lex. 1313), dem ein mong. *sanwari selbin dsasaxu*, d. h. „Zeremonie der Wiederherstellung der Gelübde“, sachlich entspricht; Skizzen 347. — 1181) Im Pāli: *Sāvatti*, tib. *mñan yod*, Lex. 495, und irrtümlich *ñan yod*; die beiden Bestandteile des letzteren Ausdrucks sind *ñan*: „hören“ (Lex. 475) und *yod*: „es ist“ (Lex. 1147); daraus haben die Mongolen ein wortwörtliches *sonosxui-a bui* gemacht, worauf schon Schmidt in seiner Grammatik der mongolischen Sprache, 137, Fußnote, hingewiesen, ohne indes die tibetische Zwischenstufe vom Altindischen auf das Mongolische zu berühren. Schmidt selbst hat a. a. O., S. 129, die verstümmelte mongolische Umschriftung *širabasun*. — 1182) So nach Skizzen 277; bei Vasiljev, III, 42, und Grünwedel, Myth., 238 *Prasenajit* = Pāli: *Pasenadi*; tib. *gsal rgyal* (Lex. 1305; dort nebenbei gesagt: er ist mit Buddha am gleichen Tage geboren): „der lichte Siegreiche“ (oder „Herrscher“), dem auch der mongolische Ausdruck *gegen* oder *todorxai ilaghuksan* (bzw. *xaghan*) entspricht. — 1183) Das Wort, neben dem auch *tirhaka* und *tirhakara* vorkommt, bedeutet ursprünglich (nach Benfey, Th., A Sanskrit-English Dictionary usw., London 1866, S. 365/366), „einen Pilger an den heiligen Orten (*tirtha*), einen Brahmanen oder brahmanischen Asketen“ (tib. *bram ze*, Lex. 896; mong. *biraman*). Dem Begriff des Pilgers entspricht auch der andere tibetische Ausdruck *Mutegba*, *mu stegs pa*, Lex. 967, a. a. O. auch *mu stegs čan*, das in der Bedeutung als „Gegner des Buddhismus“ mongolisch durch *burughu nomtu* wiedergegeben wird. Letzteres heißt: der mit einem falschen Gesetz, der Häretiker, Sektierer, Schismatiker, der Heterodoxe, ungebildet, ungeschliffen, Barbare (nahestehend dem tib. *kla klo*, Lex. 43; vgl. Schmidt, Grammatik der tibetischen Sprache, 209, als Bezeichnung für die Mohammedaner, chin. *Hui-Hui*; vergleiche auch den Titel des Buches: Filchner, Hui-Hui, Asiens Islamkämpfe, Berlin-Schöneberg 1928), ferner: Grobian, Flegel. Bei den Mongolen wird auch sehr häufig *ters* gebraucht, das vom pers. *tārsā*: „Christ“, kommt (siehe: von Le Coq, Kurze Einführung in die uigurische Schriftsprache in MSOS zu Berlin, XXII, Westas. Studien, S. 95; German, Die Kirche der Thomaschristen, Gütersloh 1877). Im Zusammenhang hiermit mag auch erwähnt werden, daß im russischen Volksmunde der Ausdruck *eretik* (Häretiker) häufig als Schimpfwort gebraucht wird; dazu vgl. man noch bei den Russen „*nevežda*“ (wörtlich: ein Nicht-Wissender) zur Bezeichnung von „ungebildet, ungeschliffen“, sowie bei den osteuropäischen Juden *Am-haareč* (von ihnen *am hooreč* gesprochen), was genau genommen „Volk der Erde“ bedeutet und einen Menschen bezeichnet, der religiös ungebildet ist und von talmudischem Wissen keine Ahnung hat. — 1184) Vgl. die in Kap. X, Anm. 941, angeführte Schrift, die sich ausschließlich mit diesem Thema beschäftigt; sie gibt auch eine Aufzählung der Versenkungsstufen in Mongolisch mit teilweiser Sanskritrekonstruktion und deutscher Übersetzung. — *Dhyāna*, im Pāli: *jhāna*, tib. *bsam gtan* (Lex. 1317), chin. *chên* (Wieger, Bouddhisme chinois, Bd. I, S. 107), japan. *zen*, mong. *diyan* oder, übersetzt, *nutada sanaxu*, wörtlich: „unentwegtes Nachdenken“, ist Betrachtung, tiefes Denken, Meditation, Kontemplation, und als Ergebnis dieser Betätigungen die Ver-



zückung. — Zur Sache vergleiche man: Heiler, Die buddhistische Versenkung, München 1918; Hackmann, Der Buddhismus, I. Teil (2. Aufl., Tübingen 1917), S. 23—26; besonders für den chinesischen und japanischen Buddhismus siehe: Hackmann, Die Schulen des chinesischen Buddhismus, in MSOS 1911, Ostas. Stud., S. 232—266; Haas, Die Sekten des japanischen Buddhismus, in MSOS 1911, Ostas. Stud., S. 232—266; ders., Die kontemplativen Schulen des japanischen Buddhismus (in Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens“, Bd. X, Teil 2, Tokio 1905, S. 157—211) und die hier genannte Literatur; schließlich: R. Kita (Tōkyō), Über die japanische Mystik (mit besonderer Berücksichtigung des Zennismus) in „Zeitschrift für Buddhismus“, Jhrg. V (1923/1924), S. 157—176; Zen, der lebendige Buddhismus in Japan. Ausgewählte Stücke des Zen-Textes, übersetzt und eingeleitet von Schuei Ohasama, Gotha 1925.

— 1185) Skizzen 287; ebendort mong. *xaghalgha negegeku*; zum tibetischen Ausdruck ist Lex. 262, *dgaḡ dbye byed* zu vergleichen. — 1186) Skizzen 287. — 1187) *'jigs med nam mk'a:* seine Lebensbeschreibung nebst Angaben über die Vorexistenz in seinem eigenen Werke, B. M. II, S. 356—360. — 1188) A. a. O. II, 185; I, 118. — 1189) *'od gsal lha k'an*, Lex. 1120, 1333; Gedan, korrekt *dge ldan*, Lex. 271, tugendhaft, ist — als Beiname der Anhänger der Gelben Kirche im allgemeinen — auch eine andere Bezeichnung für deren Hauptkloster Galdan, *dgā ldan*, Lex. 263, 264, freudenvoll, ursprünglich der Name des buddhistischen Paradieses *Tuṣita*, mong. (*tēgūs*) *bayaxxulang-tu*. — 1190) Der geistliche Leib, tib. *č'os sku*, mong. *nom-un beye*. — 1191) Der Leib der Seligkeit, *loñs sku*, *amugulang-tu beye*. — 1192) Reise des Bāsa Bakschi, S. 138, Anm. 28. — 1193) *dsula-in xural*, tib. *sgron mai ts'oḡs*; Lampen-Monat: tib. *sgron mai zla ba*, mong. *dsula-in sara*. — 1194) *gtsug lag k'an*, mong. *ghool sūme*. — 1195) Sowohl bei Tibetern wie Mongolen werden die Milch und die aus ihr hergestellten Erzeugnisse, da sie die hauptsächlichsten Nahrungsmittel der Nomaden bilden, mit einem gemeinsamen Ausdruck, aber verschieden bezeichnet; bei den Tibetern als *dkar būd gsum*, Lex. 51: the triple white elixir, i. e. the cream from the milk of the female (was wohl selbstverständlich sein durfte) yak, ewe, and cow, bei den Mongolen als *ghurban caghan idegen*, und zwar *sūn*, Milch, *tosun*, Butter, und „Käse“, bei dem man wiederum *tarak*, saure Milch, *agharaḡgul*, Quark, und *xurughut*, in Platten gepreßten Käse, unterscheidet. Man beachte, daß in Anm. 1172 eine christlich-orientalische Weihehandlung erwähnt ist, die gleichfalls alle drei Erzeugnisse zum Gegenstand hat. — 1196) Verzeichnis, S. 43, Nr. 419: *rgyal ba btsoñ k'a pa č'en po la stod mč'od 'bul bai č'o ga bkra šis ḡyas 'kyil*. — 1197) Pozdnejev, Kalmukische Chrestomathie, S. 172: *oktorghoi-lughā saca zongkapain maktāl*. — 1198) „Life among the Lamas of Choni.“ Describing the Mystery Plays and Butter Festival in the Monastery of an Almost Unknown Tibetan Principality in Kansu Province, China, in „The National Geographic Magazine“, November 1928, S. 569—619. Die Arbeit ist beachtenswert wegen der schönen Illustrationen, inhaltlich aber nicht gerade bedeutend. Daß Choni oder Chone (so bei Baradijn) „almost unknown“ wäre, kann man auch nicht behaupten, im Gegenteil ist das Kloster schon vor dem Besuch Rocks durch seine Kandischur- und Tandschur-Ausgaben bekannt gewesen; siehe auch Schmidt-Böhntlingk, Verzeichnis, Nr. 266—272. Der Aufsatz von Rock ist auszugsweise übergegangen — auch mit einem Teil der Bilder — in „The Illustrated London News“, 1929, September. — 1199) „Aus den Reisen in Ostsibirien, der Mongolei, Tibet und China.“ Eine Sammlung von Abhandlungen von A. V. Potanina (der Gemahlin des berühmten russischen Forschungsreisenden Grigorij N. Potanin), Moskau 1895, russisch, II und 296; die angegebene Stelle S. 147 in der Schilderung „Tibet“, wo auch irrtümlich gesagt ist, „Tschoba“ bedeute „Blume“. — 1200) Auch im Lex. 438 ist in *mč'od pa* das *d* unterstrichen, zum Zeichen, daß es im Dialekt von Lhasa stumm sei; in der Mundart von Amdo, die uns stets gegenwärtig war, bleibt der Laut hörbar. — 1201) *bču lña mč'od pa*; so in Palomnik, S. 37, 198, 199, im Lex. 395: *bčo lña mč'od pa*, mit der Erklärung: the religious service that is observed on the fifteenth of the first Tibetan month (February-March) at Lhasa when the Kinkhording, the grand temple of Buddha, is illuminated. Nach Schmidt, Grammatik der tibetischen Sprache, S. 86, ist *bčo*, zehn, in den Zahlen 15 (um die es sich ja hier handelt) und 18, „jetzt allgemein gebräuchlich statt der veralteten Form *bču lña* und *bču brgyad*“. — 1202) Siehe das Anm. 1199 genannte Werk a. a. O. — 1203) Palomnik,

S. 198: „Abends wurden die in den lamaistischen Klöstern üblichen ‚Opferdarbringungen des Fünfzehnten‘ veranstaltet.“ In dem Buche von Sir Charles Bell, Tibet einst und jetzt, Leipzig 1925, findet sich bei S. 224 ein Tafelbild mit folgender Unterschrift: „Das Butterfest oder die Opfer des Fünfzehnten.“ Die „Opfer“ stellen Gottheiten und heilige Sinnbilder dar, sie sind gegen 14 Meter hoch und bestehen aus Butter auf einem Gerüst aus Holz und Leder.“ — (1204) Palomnik, S. 37 für Kumbum, S. 198, 199 für Lhasa. — (1205) *zla ba dbaṅ po*, Lex. 1099, 906. — (1206) Wie z. B. im *Lalitavistara*, tib. *’p’ags pa rgya č’er rol pa žes bya ba t’eg pa č’en poi mdo*, im Kandschur, Abteilung *mdo*, Bd. 2, Bl. 1—288; vgl. ferner Schiefner, Eine tibetische Lebensbeschreibung Čākyamunis in „Mémoires des savants étrangers“, St. Petersburg 1849, tome VI, S. 231—333; zahlreich sind auch die mongolischen Lebensbeschreibungen des Buddha, darunter eine in 24 Büchern, eine Übersetzung des chinesischen *Shih-kia-mu-ni Fu yüan-liu king*, die noch 1871 in Peking in einem prachtvollen Neudruck aufgelegt worden ist, siehe Laufer, Skizze der mongolischen Literatur, S. 231 und a. a. O. Anm. 3. Für die chinesischen Biographien Buddhas ist zu vergleichen: Dr. Léon Wieger, S. J., Bouddhisme, Tome II; Les Vies chinoises du Buddha, Hien-hien 1913, 453 S., von denen die Seiten 1—277 den chinesischen Text einer Vita, zusammengestellt von dem Mönch Pao-tch’eng, mit französischer Übersetzung, und die Seiten bis 424 Wiedergaben von chinesischen Darstellungen zu den einzelnen Erzählungen enthalten. Das Buch ist eine wertvolle Ergänzung bzw. Gegenstück zu dem Werke von Waldschmidt. — (1207) Ihre Sammelbezeichnung lautet tib. *mu stegs čan gyi ston pa drug*, Lex. 967, mong. *tirtika-nar-un* (oder auch *ters-üt-ün*) *ṣirghughan bakši*; ihre Namen sind im einzelnen im Sanskrit nach Eitel, Handbook of Chinese Buddhism, Hongkong 1833, S. 177, tibetisch nach Lex. 967 folgende: 1. *Puraṇa Kāśyapa*, *’gro ba skyon gi bu rdsogs byed ’od sruṇ*, 2. *Mas-karin*, *gnag lhas kyi bu kun tu rgyu*, 3. *Sanjajin* (Vasiljev III, S. 63: *Samjaya*) *smra ’dod kyi bu moi bu yaṇ dag rgyal ba čan*, 4. *Ajita Keśakambala*, *mi ’p’am skrai la ba čan*, 5. *Kakuda Kātyāyana*, *ka tai bu nog čan*, und 6. *Nirgrantha*, *gñen bu gčer bu* (vgl. Vasiljev III, S. 134). — (1208) Für das Folgende und die in den dazu gehörigen Anmerkungen gegebenen Namen vgl. auch Grünwedel, Übersicht der Sammlung lamaistischer Kultgegenstände des Fürsten E. E. Uchtomskij, 2 Hefte, St. Petersburg 1905, russisch, ein außerordentlich wertvolles Buch, das in vieler Beziehung erst den Schlüssel zu seiner „Mythologie“ bildet. — (1209) *gsal rgyal*, mong. gegen *ilaghuksan*. — (1210) Oder Udyāna; Lex. 1352: *o rgyan*, in der von I. J. Schmidt veröffentlichten Ausgabe des *mdsaṅs blun* (Lex. 1049, 902), die auch für einige der folgenden Namen andere Lesarten anführt, heißt das Land *Utrayana*. — Der *mdsaṅs blun* geht auf eine chinesische Quelle, das *Hien-yü-king*, vom Jahre 445 n. Chr. zurück (F. W. K. Müller, *Uigurica* III, S. 3); die tibetische Übersetzung findet sich im Kandschur, *mdo*, Bd. 30, Bl. 165 bis 365; Beckh, S. 67: *’dsaṅs blun žes bya bai mdo*, „der Weise und der Tor Sūtra“ (auf die von Beckh beanstandete Schreibart *’dsaṅs* ist schon im Lex. 1049 hingewiesen worden); die mongolische Bearbeitung, nicht Übersetzung (siehe Laufer, Skizze der mongolischen Literatur, S. 223), trägt den Titel *üliger-ün dalai*, „das Meer der Gleichnisse“, oder auch *medege-tei medege ügei-yi ilghakči*, „der Unterscheider des Wissenden und Unwissenden“ (Schmidt, Grammatik der tibetischen Sprache, S. XII) und enthält, abgesehen von einer breiteren und freieren Darstellungsart (Laufer, a. a. O.), 52 Kapitel gegenüber 51 der tibetischen Ausgabe. — (1211) Weder in den tibetischen noch in den mongolischen Wörterbüchern festzustellen; der *mdsaṅs blun* hat *šun čin la*, was gleichfalls im Lex. fehlt. — (1212) Grünwedel, Übersicht usw. I, S. 127. — (1213) *Īśvara*, „der Spender“, *ts’aṅs pas byin*, Lex. 1022, daher auch im Mong. *esrua ükkükči*, dasselbe wie *Brahmadatta*, wie er auch in „Übersicht“ genannt wird. — (1214) *Licchavi*, *li ts’a bī*, Lex. 1213: *li tsa byi*: name of a noble family of Magadha in Vaiśālī etc. to which the Tibetan kings traced their origin. In „Übersicht“ noch *dra ma*: nobility, was eigens auf die Licchavis angewendet wird, Lex. 647. — (1215) Ganz allgemein die Bezeichnung für jeden weltlichen Herrscher, wörtlich „der Raddreher“, tib. *’k’or los sgyur ba*, mongolisch entweder Umschriftung des Sanskrit als *cakra warti* oder übersetzt *kürdün-iyer orčighulukči* — nach Kovalevskij, S. 2112. — (1216) Tib. *brgya byin*, *kō ši ka* oder *kou ši ga*, mong. *xor-musta tengri*. — (1217) *p’yaḡ na rdo rje*, *p’yaḡ rdor*, mong. *badsarbani*, *wačir barikči*. —



1218) Dasselbe wie Brahma, *ts'ans pa*. — 1219) Siehe Anm. 1181; mongolisch noch nach Kovalevskij, S. 1522: *širawasti, šrawasti, širawasun*. — 1220) In „Übersicht“, a. a. O. „vier Herrscher der Geister = *lokapāla*“, tib. *ʼjig rten skyoñ*. — 1221) Oder *Anāthapiṇḍika*, tib. *mgon med zas sbyin*, Lex. 286, mong. *itegel ugei idegen ükligetü*, „der ohne Schutz Dastehende, welcher Speise als Almosen darreicht“; bei den Kalmuken heißt er außerdem noch *itegel ugei-dü ökligö* (oder *idē*) *ögökči*, „der den Schutzlosen Almosen (oder Speise) gibt“ — Skizzen 279, Anm. 1. — 1222) Im *mdsañs blun: čindai*, das sich aber nicht weiter feststellen läßt. — 1223) Siehe Anm. 1211. — 1224) Siehe Anm. 1210. — 1225) Nach „Übersicht“, S. 128, der König *Bimbasāra*, tib. *gzugs čan sñiñ po*, Lex. 1106; das Tibetische kommt mongolisch transkribiert als *sukcan šingbo*, gesprochen *suktschan schingbo*, und in zwei Übersetzungen vor: *cokcas-un jirüken*, „das Herz der Anhäufungen“, und *dursü-tü jirüken*, „das Herz mit der Gestalt“, letzteres nach Skizzen 280, Anm. 1, nur bei den Kalmuken; Grunwedel spricht dann noch von einer Rekonstruktion in „prächtiges“ Sanskrit (Übersicht, a. a. O., Anm. 1), *Guḡa garbi*, die aber nur auf einem Schreibfehler beruhen kann; Pozdnejev setzt dafür *Roba garbi*, modifiziert aus *Rūpaḡarbhā*, was eben auch dem mong. *dürsü-tü jirüken* (tib. etwa *ts'ugs sñiñ po*) entspricht. — 1226) Skr. *arhat*, tib. *dgra bčom pa*, Lex. 277, mong. *däin-i daruksan*; im übrigen siehe Anm. 834. — 1227) Pozdnejev nennt sie Skizzen 281 mong. *ghurban sansar-un edsen*, einem tib. *ʼk'or bai bdag gsum* entsprechend, das sich aber nicht feststellen läßt. — 1228) Tib. *gšin rjei rgyal po*, entsprechend *č'os kyi rgyal po*, Lex. 1248 unter den Synonymata von *gšin rje*; mong. *dserlik xaghan*, kalm. *erlik xān*. — 1229) Es liegt uns hier nur der mongolische Ausdruck *sülde tengri*, Skizzen 281, vor; nach der gleichen Quelle, S. 452, muß es sich um mehrere Gottheiten mit dieser Sammelbezeichnung handeln; *sülde* ist nach Bimbajev, Mongolisch-Russisches Wörterbuch, S. 134: das Lebensschicksal, weiterhin: Glück, aber auch: Kraft, Gnade, Anzeichen, nach Pozdnejev, Kalmükisch-Russisches Wörterbuch, S. 160, auch noch „Talisman des Glücks“: *xāiran beyēn mini sülde aldaraši* = „verloren ist der Talisman des Glücks meines bedauernswerten Ich“ (a. a. O.); mit *sülde* hängt zusammen: *süljikü*, verknüpfen, verflechten, verwickeln, bestehen doch auch die Amulette der Lamaisten aus verschiedenfarbigen Fäden, die in der einen oder andern Art, je nach der Bestimmung des Talismans, auf eine kleine Pappscheibe mit *Dhāraṇi*s aufgewickelt sind. — 1230) Lex. 1333, Bibl. Buddh. XXII, S. 2. — 1231) Die angegebene Aussprache ist mongolisch; bei Bimbajev, Mongolisch-Russisches Wörterbuch, S. 150: Fährchen mit Gebeten, aber auch „Gebetsritus auf den Bergen“ (bei der Verehrung eines *Obō*); (im Kalmükischen Wörterbuch von Pozdnejev, S. 213: *darcaḡ*, Papierschlange); tib. *dar lčog*, Lex. 620: a flag-staff about 10 or 12 feet high (with inscribed flag) fixed on house-tops, piles of stone, or on votive cairns. — 1232) Oder mit der vollen Bezeichnung *Siṭātapatrā aparājitā*, tib. *gdugs dkar čan ma* (Myth., S. 152, Abb. 95), mong. *caghan šükür-tü*. — 1233) Schon mehrfach erwähnt, *bla mai mč'od pa*, mong. *blama-in takil*. — 1234) *dmigs brtse ma*, mong. *migdsem* und *megdsem*, Bimbajev, a. a. O., S. 112, 113, kalm. *mekcem*, Pozdnejev, Kalmükisch-Russisches Wörterbuch, S. 233, wo ein beachtenswertes Sprichwort angeführt ist: *mani mekcem ungšixulā keleni öödēr xurāksan buyan* = wenn man Mani und Migdsema rezipiert, so ist das ein Tugendverdienst, mit der Zunge (aber nicht mit dem Geiste, dem Herzen) erworben. — 1235) Die *Dokṣit* oder tib. *drag gšed*, die oben, S. 250, aufgezählt sind. — 1236) Um einem Widerspruch in dieser Bezeichnung des *Mahākāla*, des „Großen Schwarzen“, *naḡ č'en po*, aus dem Wege zu gehen, gebrauchen die Tibeter in diesem Falle seinen andern, allgemeinen Titel als „Beschützer“, *mgon po*, Lex. 286, mit dem Eigenschaftswort *dkar*, so daß *mgon dkar po* entsteht (nicht im Lex.; siehe Album, Nr. 229: *mgon dkar yid bžin nor bu*); die Mongolen behalten das Sanskritwort bei und schreiben *caghan makakala*. Er wird mit einem Kopfe und sechs Händen dargestellt und steht auf zwei Wesen mit Elefantentöpfen. In einer der rechten Hände hält er vor der Brust das stilisierte „Augenopfer“, das Kuftin (Kurze Übersicht des Pantheons des nördlichen Buddhismus usw., S. 60) als Darstellung des Wunschedelsteins (*cintāmaṇi*) angesehen hat, wozu vielleicht der Ausdruck *nor bu* in der Bezeichnung der Modifikation Album 229 die Veranlassung gegeben hat. — 1237) Tib. *rta mgrin*, gesprochen Tamdin, Lex. 530, mong. *morin egešik-tü*; auch das chinesische Pantheon hat eine ähnliche Gottheit, den *Ma-Wang*

(Pokotilov, Wu t'ai schan usw., S. 108), und im japanischen, Heft II, Bl. 12, Rücksl., ist eine Gottheit abgebildet, die als „pferdeköpfige Kwan-yin“ (*Avalokiteśvara*) bezeichnet wird (siehe auch *Batō-Kwannon*, Ethnologisches Notizblatt, Bd. II, Heft 2, S. 47, Nr. 31b). — 1238) P. Gerbillon, S. J., laßt sich in Du Halde, Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine, Bd. IV, S. 46, über die Frömmigkeit der Chalcha also aus: „Ils sont fort dévots dans leur fausse secte, et presque tous portent des chapelets au col, sur lesquels ils récitent leurs prières. S'ils avoient embrassé la vraie religion, je crois qu'ils seroient de fervents chrétiens: quoique pourtant, à dire vrai, ils sont tellement entêtes de leurs Lamas et de leurs erreurs, qu'il y a peu d'apparence qu'on pût les convertir à la foi, à moins que Dieu ne fit un de ces miracles de la grâce, par lesquels sa main toute puissante sçait changer les pierres en enfans d'Abraham. Il n'y a guerres de prince Mongou qui n'ait quelque pagode dans ses Etats, quoiqu'il n'y ait pas une seule maison.“ — Über die hier angedeuteten Schwierigkeiten und Aussichten der christlichen Missionstätigkeit unter den Lamaisten siehe auch: Unkrig, Katholische Mission im Urteil eines russischen Gelehrten, in „Sonntagsbeilage der Augsburger Postzeitung“ vom 5. Juni 1926, Nr. 22. — Ähnlich, wie P. Gerbillon, äußern sich auch die Lazaristen-Patres Huc und Gabet über die lamaistische Frömmigkeit (Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, Bd. I, S. 48) und der russische Forscher Prževalskij. — 1239) Bibl. Buddh. XXII, S. 09 und 05. — 1240) Der tibetische Titel lautet: *gdan sa č'en po sku 'bum byams pa gliñ* (worin wir auch einmal den Titel dieses Buches, „Kumbum Dschamba Ling“, in einem amtlichen Dokument lamaistischer Kirchengeschichte vor uns haben!) *gi gdan rabs su tig 'p'reñ ba*, der Name des Verfassers in tibetischer Rechtschreibung: *dkon mč'og 'jigs med dbañ po*. — 1241) *yul mdo smad kyi ljoñ su t'ub bstan rin po č'e ji ltar dar bai ts'ul gsal bar brjod pa deb t'er rgya mts'o*. — 1242) Der volle Name: *brag dgon žabs druñ dkon mč'og bstan pa rab rgyas*. — 1243) *hor č'os byuñ*, wobei wir auf Schmidt, Grammatik der tibetischen Sprache, S. 216, hinweisen wollen; danach bilden diese *č'os byuñ* (bei Schmidt *č'os 'byuñ*, vgl. Lex. 924) eine besondere Literaturgattung, deren allgemeinen Titel er treffend mit „Entwicklungsgeschichte (siehe Lex., a. a. O.) der Religion Buddhas“ wiedergibt; siehe auch Lex. 432 sub verbo. — 1244) Auf alle fünf Dhyānibuddhas gemeinsam bezieht sich die in den Texten und Götterdiensten überaus häufig wiederkehrende Formel *Om ā hūm svāha*, von deren Deutungs- oder gar Übersetzungsversuchen wir Abstand nehmen müssen, da ja selbst die Lamaisten sie in ihrer Sanskritfassung bestehen lassen (zu *om* siehe Lex. 1352, zu *ā* ebenda 1341 unter a III, zu *hūm* ebenda 1328 = *k'ro boi sñags*: as a mystic expression of wrath from the lips of a frightful deity, und zu *svāha* für die erste Silbe ebenda 1264: *svai sgo ni č'os t'ams čad rañ bžin stoñ pa ñid dañ*: Swa is symbolical of the void nature of all things). Im einzelnen ist die Silbe *om* dem *Vairocana* gewidmet, und man hat sie sich an der Stirn vorzustellen, die Silbe *ā* gilt dem *Amitābha* und hat ihre Stelle an der Kehle, die Silbe *hūm* bezeichnet *Akṣobhya*, und ihr Platz ist das Herz, die Silbe *svā* löst die Aufmerksamkeit des *Ratnasambhava* aus, und ihr Sitz ist der Nabel, während schließlich die Silbe *ha* sich auf *Amoghasiddha* bezieht und in die Gegend der Geschlechtsteile verlegt wird. Nach Bibl. Buddh. XXII, S. 92, Tabelle 1, die nach Angaben des Khampo-Lama Agwan Dordschi und des Lama Sarbain zusammengestellt ist. — 1245) Ebenda, S. 93, Tabelle 2. — 1246) Grünwedel, Der Weg nach Sambhala, S. 96. — 1247) Vgl. auch David-Neel, Initiations lamaïques, S. 94–102. — 1248) Bibl. Buddh. XXII, S. 93, Tabelle 3. — 1249) Ebenda, Tabelle 4. — 1250) *mč'od pa*, Lex. 438, wozu das mongolische Verbum *takixu* opfern, verehren, und das Nomen *takil*: Opfer, in Parallele zu setzen ist (*arighun takil-iyar takidsu namančilaxu minu ene*: daß ich in reinem Opfer meine Verehrung darbringe, das ist mein bußfertig Wesen! — nach Pozdnejev, Kalmükisch-Russisches Wörterbuch, S. 185, ins Schriftmongolische übertragen). — 1251) *p'yü mč'od pa*, Lex. a. a. O. und 834. — 1252) *mč'od rten*, a. a. O. 438. — 1253) Im mongolischen Text des *Lam rim*, S. 204, 205: (*oldsa kiget kündül-ün takil anu*) *xubčisun kiget dsoghok idegen be xučilgha kiget debisker be čilegen-i anaghaxui em kiget ed tawar ba utulgha . . talxamal sürčiküi kiget cecekh-ün erike be kükjim daghun kiget eldeb dsula ergükü be biširel-i ügülekü kiget mürgükü be ilete bosxu kiget alagha-ban xamdutxaxu ba . . eldeb maktaghal-i ügülekü kiget tabun gešigün-iyer mür-*

güküi be . . dsübsiyerkü erkiget tariyalang terigüten baraši ügei-yi ükkü be erdeni kiget süike be carbaghun-u čimek terigüten čimek kiget adak-taghan xongxa ergüki be . . karšabak sacuxu kiget utasun-iyar uriyaksan-iyar burxan buyu. — 1254) Einen Nachklang dieser Opfersitte haben wir in der Gepflogenheit der Kumbum-Pilger, in die mit Butter beschmierten Opfersteine (*rdo mč'od*) vor den Wunderbäumen (25, Karte) Münzen hineinzudrücken. — 1255) Auch die Dhāraṇīs, die sich im Innern der Kultfiguren befinden, werden, nachdem sie zu Röllchen aufgewickelt sind, mit solchen verschiedenfarbigen Seidenfäden — jede Farbe hat ihre mystische Bedeutung — umwunden, wofür es ganz bestimmte Regeln gibt, ähnlich jenen, die bei der Herstellung der Amulette beobachtet werden. Auch in die Urne, welche bei der Grundsteinlegung eines Tempels eingemauert wird, werden solche mit Seidenfäden umwickelten Bannformeln gelegt. — 1256) Palomnik, S. 123, 124. — 1257) *brgya mč'od*, Lex. 340, wörtlich „hundert Opfer“, aber auch a. a. O. an erster Stelle als „a hecatomb of 100 lamps“ bezeichnet; mong. *dsaghun takil*. — 1258) *ston mč'od*, der Ausdruck als solcher nicht im Lex.; mong. *mingghan takil*. — 1259) *mč'od pa po*, Lex. 439: a sacrificer, one who gives an offering; mong. *takilči*. — 1260) Palomnik, S. 124. — 1261) Pander, Pantheon, S. 46, wonach die Zahl der Bodhisattvas, die Verehrung genießen, verhältnismäßig gering ist. — 1262) Dem buddhistischen Paradies oder Götterhimmel. — 1263) „Sohn des Siegers“, nämlich Buddhas, als welche, wie wir wissen, alle Bodhisattvas, die ja diese Region bewohnen, ehe sie auf die Erde als lehrende Buddhas herabsteigen, bezeichnet werden, *saṅs rgyas sras nams*, mong. *burxan-u kübegüt*. *Jinaputra* ist tib. *rgyal bai sras*, mong. *ilaghuksan-u kübegün*. — 1264) *'jam dpal sñiñ po*, skr. *Mañjuśrīgarbha*, mong. *mañjuširi-in jirüken*. — 1265) Siehe die Angaben S. 228 und Anm. 962. — 1266) Anm. 430. — 1267) *rgyal ba*, Lex. 310, mong. *ilaghuksan*. — 1268) Für den echten Buddhisten gibt es nichts Wirkliches, weder nach der positiven noch nach der negativen Seite, darum wird auch hier von der „Buddha-Werdung“ oder dem „Nirvāṇa“, unter dem wir einfach das Aufgehen in das Nichts zu verstehen belieben, als vom „Schein der Buddha-Werdung“ und von einem „Phantom der zwölf Taten“ gesprochen — „*saṅs rgyas pai ts'ul bstan te mdsad pa bču gñis kyi nām par 'p'ul ba ston par 'gyur ba yin no*“ (B. M. I, S. 118). Solche Redewendungen, die das Nichtige, Trügerische aller Vorstellungen vom Werden, Bestehen und Vergehen nach der Auffassung des Buddhismus zum Ausdruck bringen und dem Gläubigen gewissermaßen einhämmern sollen, gibt es in den verschiedenen Sprachen der Literatur dieser Religion eine stattliche Menge. In den mongolischen Schriften treffen wir beispielsweise für die Wendung „den Schein des Nirvāṇa zeigen“ den Ausdruck „*nirwan-u dūrüsün-i üdsegülkü*“, eine wörtliche Wiedergabe des Begriffs. — 1269) *dkyil 'k'or*, Lex. 56, womit eigentlich die *Maṇḍala*-Darstellungen bezeichnet werden (siehe Schluß von Kap. I). — Von einem seltsamen und wohl einzig dastehenden Fall religiösen Eifers beim Umkreisen eines Gegenstandes, der erst nach seiner Fertigstellung dem Kultus dienen soll, berichtet M. Courant in Bibliographie Coréenne, Bd. III, S. 240, bei der Beschreibung eines koreanischen Exemplars (Nr. 2645) des berühmten *Sukhāvativyūhasūtra* (Kandschur, *mdo*, Bd. 7, Bl. 267 bis 273; *'p'ags pa bde ba čan gyi bkod pa žes bya ba t'eg pa č'en poi mdo*, japan. *dai-mu-ryō-ju-kyō*), indem er aus der Vorrede der Abschrift folgende Stelle in Übersetzung anführt: «cette préface nous rapporte que le copiste à chaque caractère qu'il écrivait, faisait trois tours autour de son livre (*pradakṣiṇa*, rite hindou, unser *skor ba*), trois prosternements et invoquait les noms (und ihrer gibt es eine stattliche Anzahl, wie wir ja wissen!) du Buddha.» — Ein schwaches Seitenstück, wenigstens zu dem „invoquait“, können wir auch aus einem Kulturkreis anführen, der uns bedeutend näher liegt: die Kopisten (*sōfrim*) der Gesetzesrollen, der fünf Bücher Moses (*m'gillōth thōrah*) für den Gebrauch in den Synagogen sprechen jedesmal, ehe sie den Namen Gottes niederschreiben, ein besonderes Gebet; das gehört durchaus nicht der geschichtlichen Vergangenheit an, sondern wird auch heute noch so gehandhabt. — 1270) Das gilt nach Palomnik 199 als eine unter dem religiösen Gesichtspunkt verdienstvolle Handlung, da dadurch der Damm des Flusses alljährlich wiederhergestellt und gefestigt und somit Überschwemmungen vorgebeugt wird, wie sie in geringem Maße bisweilen im Frühjahr stattfinden sollen. Tschitschu, geschrieben *skyid č'u*, Lex. 912, ist ein anderer Name für Wutschu (im Lhasa-Dialekt) oder Üitschu (in der Mundart von Amdo), korrekt *dbus č'u*, Lex. a. a. O.

— 1271) Die gewöhnlichen Lampen, die mit Butter gespeist werden und vor den Statuen der Gottheiten in den Tempeln und auf den Hausaltären brennen, heißen tib. *sgron ma* oder *sgron me*, Lex. 338, mong. *dsula*, chin. *deng*, japan. *den*, der Brennstoff, Butter, Öl usw., ganz allgemein *sgron čas*, Lex. a. a. O.; neben *Deng Lung* als Bezeichnung für die Laternen, von denen im Text die Rede ist, sagt man auch noch *deng lu*, wobei die zweite Silbe das tib. *klu*, Lex. 44, Drache, skr. *nāga*, repräsentiert. — 1272) Skizzen 101. — 1273) Tibetisch nach Skizzen 62 *sku 'dra*, Lex. 90, nach letzterer Stelle aber auch eine Statue des Buddha oder irgendeiner heiligen Persönlichkeit, mong. *kürük*, was ganz allgemein „Bild, Porträt“ bedeutet. — 1274) *t'an ka* oder *t'an ga*, Lex. 568, wofür man auch *žal t'an* sagen kann; ferner gibt es noch die Ausdrücke *t'an sku* und *sku t'an* für die Darstellungen von Gottheiten und religiösen Szenen auf Leinwand oder Papier. Die Grundbedeutung von *t'an* ist „Ebene, Fläche, Feld“ und steckt auch in der Bezeichnung „Tanguten“. — 1275) Skizzen 62; Weiteres zur Technik der lamaistischen religiösen Malerei siehe im „Sammelband des Museums für Anthropologie und Ethnographie zum Gedächtnis des Kaisers Peter des Großen bei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften“, Bd. V, Petersburg 1905, in der Arbeit von Prof. A. D. Rudnev, Notizen über die Technik der buddhistischen Ikonographie bei den heutigen Zurāči (dialektisch für das mong. *žurghači*, kalm. *zurāči*, skr. *citrakara*, *lekhaka*, tib. *ri mo mk'an* Lex. 1177) (Künstler) von Urga, Transbaikalien und im Gouvernement Astrachan; ferner auch S. von Oldenburg, Materialien zur Buddhistischen Ikonographie von Chara Choto (beide russ.). Einen Lama beim Malen von Heiligenbildern zeigen große Tafeln in der erwähnten Arbeit von Prof. Rudnev und in der Russischen Enzyklopädie von Brockhaus und Efron zum Artikel „Buddhismus“. — 1276) Wie auch auf unserer Tafel mit dem Bilde Tsongkhas. Merkwürdigerweise finden sich diese Darstellungen der Sonne und der Mondsichel überaus häufig als begleitende Elemente auf den älteren Heiligenbildern der russisch-orthodoxen Kirche, sowie auf gegossenen Reliefs der Kreuzigung, auf Medaillons in der gleichen Ausführung, Blechprägungen und -stanzen, wie sie vorzugsweise bei den sog. *Starověrcy* oder *Staroobradcy*, Altgläubigen oder Altritualisten, einem altertümlichen Zweige der russischen Kirche vorkommen. Letzterer ist übrigens heute in mehrere Denominationen gespalten. Er hatte sich um die Mitte des 17. Jahrhunderts von der Staatskirche getrennt. Es ist wenig bekannt, daß wir Vertreter dieser Richtung sogar in Deutschland, in den Kolonien der sog. Philipponen und Theodosianer an den Masurischen Seen Ostpreußens haben. Letztere feierten erst unlängst das hundertjährige Bestehen ihrer dortigen Niederlassungen. Auch bei ihnen finden sich noch manche kultischen Heiligtümer, unter denen sicher auch solche Bilder mit der Darstellung von Sonne und Mond sein dürften. Sollte das Vorkommen dieser Himmelskörper bei den lamaistischen Heiligenbildern und denen der altritualistischen Orthodoxen Rußlands nur ein reiner Zufall sein oder haben wir es hier nicht vielleicht nicht nur mit einer Gedankenverbindung, die in beiden Lagern zu gleichen Ergebnissen führte, sondern mit einer Beeinflussung zu tun, die in der Nachbarschaft mit den mongolischen Völkerschaften Rußlands, den Burjaten und Kalmüken, die doch Lamaisten sind, wurzelt? Bezeichnenderweise gibt es in der russischen Kirche und im Lamaismus noch eine Reihe anderer Erscheinungen, die dazu angetan sind, diesen Gedanken nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen. — Andererseits sei für den oben dargelegten Gedankengang auf die Möglichkeit der selbständigen Entwicklung der erwähnten Darstellung von Sonne und Mond in der christlichen Kunst darauf hingewiesen, daß der erstere Himmelskörper in den evangelischen Berichten von der Kreuzigung Christi eine hervorragende Rolle spielt. — 1277) Bisweilen auch den ganzen Körper, wie z. B. bei der plastischen Darstellung des Mahākāla in Myth., S. 56, Fig. 42; siehe dort auch den Dharmarāja, S. 64, den Dharmapāla Beg tse, S. 71, die beiden Bilder des sechshändigen (*ṣaḍbāhunātha*, tib. *p'yag drug pa*, mong. *žirghughan ghar-tai*) Mahākāla, den Jidam Śrīvajrabhairava, S. 103, die Göttin Kurukulle oder *rig byed lha mo* (Lex. 1179), „die das Wissen wirkende Jungfrau“, mit dem Flammenkranz um die ganze Figur, S. 155, die besonders schöne Darstellung des Yamāntaka mit seinem *parivāra*, S. 161, den „vierhändigen“ Acala, S. 165, nochmals den Beg tse, S. 167, den Gott der Toten, Yama, S. 168, die beiden Citipati, S. 172, den Mahākāla, S. 177, und schließlich den *dam čan rdo rje legs*, S. 188. Zahlreiche Proben bieten natürlich

auch das Album und Panders Pantheon, aber auch das japanische, dessen Art der Flammendarstellung fast auf tibetische Beeinflussung deutet. — In einem mongolisch-lamaistischen Liede, mitgeteilt von Pozdnejev, in „Proben der Volksliteratur der mongolischen Stämme“ I, St. Petersburg 1880, Nr. 45, S. 215, 216, heißt es:

„*badaraksan ghal- un dumda*..  
*badma xayangkirua*..  
*barčit tütker nigül-i*..  
*baratala arilgha*..“

„In des flammenden Feuers Mitte  
 Steht Padma Hayagrīva;  
 Hindernisse, Unglück und Sünden  
 Beseitige bis zum Ende!“

1278) Richtig *čod pan*, Lex. 385, Skizzen 323, mong. *titim*. — 1279) Siehe oben, Anm. 268. — 1280) Skizzen, a. a. O., wo auch eine Tafel beigegeben ist, die einen Lama im Ornat für die Offizien der schrecklichen Gottheiten darstellt; ein anderes Bild der gleichen Art in Myth., S. 113; ferner vergleiche man die schöne Gruppe von Lamen, sämtlich mit dem *čod pan* auf dem Haupte, auf dem Bilde „Lamapriester bei der Zeremonie des Feueropfers (*me č'od*, mong. *ghal-un takil*, eine nicht auf buddhistische Anschauungen, sondern in schamanistischen bzw. Bon-Vorstellungen wurzelnde Handlung) im Kloster des großen Buddha in Peking“ in der Zeitschrift „Atlantis“, Februar 1931, Heft 2, S. 89, wo leider die Beschriftung der Bilder irrtümlich an eine falsche Stelle geraten ist. Über dies Opfer vergleiche man: N. Poppe, Zum Feuerkultus der Mongolen, in Asia Major, Bd. II, S. 130ff., eine sehr wertvolle und gediegene Arbeit, in der unter andern eine Reihe einschlägiger Originalschriften für diesen Ritus behandelt wird. Der Lamaismus kennt auch einen Bodhisattva mit dem Namen „Sohn des Feuerbrandes“, *meu 'gal* (= *mgal*?, Lex. 970, *me mgal*: fire-brand) *gyi bu* (Schmidt-Böhtlingk, Verzeichnis, S. 24, 25, im Titel von Nr. 373), eine ohne Flammenschopf, wie wir zu erwarten geneigt sind, dargestellte und mild dreinschauende „Feuergöttin“, *me lha (mo)* (Lex. 972, skr. *agni* [ignis!], mong. *ghal tegri*, chin. *huò t'ien*, Pander, Pantheon, S. 104, Nr. 286), ein „Feuerkleinod“ (skr. *agniratna*, tib. *me nor bu*, *me rin č'en*, mong. *ghal erdeni*, chin. *huò pào*, Pokotilov, Wu t'ai shan, S. 143, Nr. 6) und schließlich einen, noch vorbuddhistischen, weisen Asketen (*rši*), den „feuerähnlich Eintretenden“, tib. *me bžin 'jug* (nicht im Lex.), mong. *ghal metü orokči*. — 1281) Skr. *parivāra*, tib. *k'or*, mong. *toghorixu*, wörtlich „umgeben“. — 1282) Etwas derartig Schablonenhaftes finden wir auch bei den älteren bildlichen Darstellungen der orientalischen Kirchen und besonders in der äthiopischen: „Die in den Kirchen befindlichen Wandgemälde sind roh, entweder nur schwarz mit Kohle konturiert oder in Farben gemalt. Die Heiligen sind stets von vorn, die Dämonen und Feinde der Kirche (worunter die Juden) von der Seite dargestellt.“ (R. Hartmann, Abessinien usw., S. 118, wo auch das Weitere zur Sache beachtenswert ist.) — 1283) Palomnik 198. — 1284) Die am Ende des ersten Kapitels unseres Buches aufgezählt und erörtert worden sind. Eine sehr schöne Darstellung der acht glückbringenden Zeichen finden wir unten auf dem großen Tafelbilde Tsongkhas in unserm Buche. — 1285) Ebenfalls am Schlusse des ersten Kapitels. — 1286) In den bildlichen Darstellungen des frühen Buddhismus ersetzt das Rad oft die Figur des Buddha selbst, ist einfach Sinnbild für ihn. Im übrigen finden wir es oft als Wahrzeichen in den Händen der Gottheiten; vgl. Myth., S. 240, Index. — 1287) Kap. I, S. 21. — 1288) A. a. O., S. 22. Man denke an den Gebrauch der Gebetsräder und -mühlen. — 1289) Abb. von fünf dieser kleinen Figuren für die Totenriten, und zwar eines Drachen, eines Ochsen, eines Tigers und einer Schlange, aber auch einer Krähe oder eines Raben (tib. *bya rog*, Lex. 881, mong. *keriye*) finden sich bei Frau A. D. Kornakova, L'enterrement de Khandzine-Lama-guélune, St. Petersburg 1905 (russisch), S. 22, 23. Der Rabe ist uns unter den zyklischen Tieren nicht begegnet, spielt aber sonst in Sachen Omina bei den Lamaisten eine nicht unbedeutende Rolle, und seine Maske kommt auch in manchen religiösen Tänzen vor. — 1290) Zur Sache siehe die Abhandlung des P. van Oost von den Scheutvelder Missionaren „La musique chez les Mongols des Urdus“ in „Anthropos“, Bd. X—XI, 1915—1916, S. 358 bis 396, mit musikalischen Noten; ferner auch des gleichen Verfassers „Recueil de chansons mongoles avec traduction littéraire“ in der gleichen Zeitschrift, Bd. III, 1908, S. 219—233. Zwei, allerdings weltliche Motive, gleichfalls mit Noten, sind auch gegeben in A. D. Rudnevs „Mate-

rialien für die Dialekte der Ost-Mongolei“, St. Petersburg 1911. Sehr wertvoll ist auch eine andere russische Arbeit von A. D. Rudnev: „Die Melodien der mongolischen Stämme“ im „Sammelband zu Ehren des 70. Geburtstages von G. N. Potanin“, St. Petersburg 1909, S. 395—430 und 11 Seiten mit musikalischen Noten. Der II. Abschnitt handelt ausschließlich von der geistlichen Musik.

## Anmerkungen zu Kapitel XIV.

1291) *gtor ma*, Lex. 527, mongolisch entweder *bali*, *balin* und *baling*, also das modifizierte Sanskrit, oder *torma*, Skizzen 322, 325, 326, 327, 338, 431, das tibetische Wort; der mongolische Begriff *takixu*, *takil* bleibt für das tib. *mč'od* reserviert. — 1292) Lex. a. a. O.: *gtor ba*, was mongolisch genau genommen *sacaxu* ist. — 1293) Für dies „Streuopfer“ scheint es einen besonderen Ausdruck *gtor č'og*, etwa „ausreichendes, genügendes (Lex. 427) Ausstreuen“, zu geben, wie das einige Titel im Verzeichnis von Schmidt-Böhtlingk (Nr. 343—2, 343—3, 343—4, 377, 379—3, 379—4 und 414—9) nahelegen; wir wählen als Probe den Titel von 343—3: *dam čan č'os kyi rgyal poi gtor č'og bskans so bstod bskul dan bčas pa*: „Zeremonial des Streuopfers für den durch Gelübde gebundenen König der Lehre, nebst Anempfehlung der Vollziehung und Behandlung.“ — 1294) Palomnik, S. 310 (Götterfigürchen), Lex. 1019: miniature conical figures, moulded of clay and used as offerings, placed in large numbers on the ledges of chortens. — 1295) Siehe Kap. X, S. 217. — 1296) Pozdnejev gibt Skizzen 325 aus einem mongolischen Werk die Überschrift eines einschlägigen Kapitels mit *ghar-un abulgha*, was ungefähr „Aneignung der Hand“, „Geschicklichkeit“, „Fertigkeit“ bedeutet. — 1297) Aus den letzten Jahrzehnten des Lamaismus usw., S. 18. — 1298) *lokapāla*, *'jig rten skoñ*, *ghadsar sakikči*. — 1299) Siehe Anm. 1244; es haben natürlich nicht nur die dort genannten Dhyānibuddhas solche „Kennsilben“, sondern auch die andern Gottheiten, wenn auch nicht alle. — 1300) *mgon po*, Lex. 286. — 1301) *rtsa bai bla ma*, mong. *ündüsün blama*, siehe Kap. X, S. 222. — 1302) Skizzen 86. — 1303) Ebenda. — 1304) Ebenda 88, skr. *hastī*, tib. *glañ č'en*, Lex. 255, oder *glañ po č'e*, Skizzen a. a. O. (wo irrtümlich *č'i* steht), mong. *dsaghan* (kalm. *žan*) (eigenartig berührt es, daß bei den Abessinern der Elefant eine der mongolischen ähnlich klingende Bezeichnung, *sahon*, trägt; siehe: R. Hartmann, Abessinien und die übrigen Gebiete der Ostküste Afrikas, Leipzig/Prag 1883, S. 29). Überaus häufig dargestellt findet sich die elefantenköpfige Gottheit *Gaṇapati* oder *Gaṇeśa*, auch *Vighneśvara* genannt, tib. *ts'ogs bdağ* (*ser po*, der gelbe) oder *ts'ogs kyi bdağ po*, Lex. 1033, „Meister der Massen“, mong. *totxar-un xaghan*, „Herrscher der Hindernisse“ oder „Herrscher der bösen Geister“. Die Gottheit figuriert auch im Japan. Pantheon, Heft III, Bl. 21, Rückf. — In letzter Zeit hat man auch in einschlägigen Berliner Geschäften begonnen, buddhistisch sein sollende Elefantenfigürchen mit dem *Cintāmaṇi*-Symbol auf dem Rücken feilzuhalten, doch sieht man ihnen auf den ersten Blick das „Made in Germany“ an. — 1305) Skizzen 89: *dsaghan erdeni inu külgelen unukči-dur enelge dūrügülül ügegüi-e... ali küsekseger kei metü xurduñ bolghan... činadu eserkülükci-i darukči bolai*. — 1306) Mefodij (Methodios), ἱερομόναχος. Die buddhistische Weltanschauung oder der Lamaismus und seine Widerlegung, St. Petersburg 1902, 146 S. — Das Buch ist schon einmal in der deutschen Literatur genannt worden, und zwar von Graß, Geschichte der Dogmatik in russischer Darstellung. — 1307) Myth., S. 224, Index sub „Cheval“. — 1308) Über die Verwendung des Wunschedelsteins als Attribut vgl. ebenda. — 1309) Abb. ebenda, S. 50. — 1310) *bon*, Lex. 879: die alte Religion der Tibeter, der Gegensatz zum *č'os*, der „Lehre“. Bon bezeichnet heute eine Art von Schamanentum, dem die Tibeter vor der Einführung des Buddhismus anhängen und das heute noch in einigen Gegenden des Landes besteht. Nach Sarat Chandra Das, Lex. a. a. O., unterscheidet man drei Stufen: 1. *'dsol bon*, den „Bon-Irrtum“, die Periode von *gñā k'ri btsan po*, dem ersten geschichtlichen Herrscher des Landes, bis zum König *k'ri sde btsan po*, 2. *'k'yar bon*, „das Bon der Abweichung (vom rechten Wege)“, von König *gri gum btsan po* bis zur Einführung der „Lehre“ unter dem berühmten *sroñ btsan sgam po*, und 3. die



Zeit von ihm bis auf Tsongkhapa. Die späteren Bon-Perioden haben vieles aus der „Lehre“ und ihren Gebräuchen entlehnt. So bezeichnen sie z. B. die Sammlung ihrer heiligen Schriften, unter denen sich auch solche mit dem Titel „Sūtra“ (*mdo*) finden, als *bon sde gsum*, die „drei Bon-Kategorien“, genau so, wie die Rechtgläubigen ihre *sde snod gsum* (Lex. 718), das *Tripitaka*, haben. — 1311) Ein Porträt des jetzigen Dao Tai von Sining Fu in meinem Buche „Om mani padme hum“, Tafel bei S. 48. Der Dao Tai ist der erste Beamte eines Bezirks oder Kreises, etwa unserm Landrat entsprechend. Das Wort wird in Nordchina Dau Tā gesprochen und bedeutet aufgelöst „Weg-Thron“, womit gesagt sein soll, daß der Trager dieses Amtes in sich den „Sitz der Richtschnur für das Verhalten“ verkörpert. Die Dao Tai stehen auf der ersten Stufe des vierten Beamtenranges. Vom Volk werden sie mit Da Shen, großer Mann, angeredet (P. Joseph Hesser S. V. D., Chinesische Grammatik, S. 175). — 1312) Lex. 945, unter *ma* II und 527. — 1313) Ebenda 982 und 527, doch findet sich der ganze Ausdruck nicht im Wörterbuch.

## Anmerkungen zu Kapitel XV.

1314) 2. Sam. 6, 5, 14, 16 (nach dem hebräischen Text, Vulgata und Septuaginta: 2. Kön. a. a. O.). — Die entsprechenden hebräischen Ausdrücke, *machōl* und *m'cholah*, bezeichnen einen „Reigentanz“, König, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch, S. 217, 218. — 1315) Zusammenhängend mit dem hebr. *thebah*, die Arche Noahs, dann aber überhaupt ein Kästchen bedeutend, vgl. König, i. ang. Werk, S. 532. — 1316) Siehe: Guèbrè-Sellassié (Minister des Kaisers Menelik II.), *Chronique du règne de Ménelik II, Roi des Rois d'Ethiopie*, Paris 1930 bis 1931, die Tafeln IX, „Les danses liturgiques du samedi saint à Addis-Abéba“, und XI, „Danses liturgiques“. — 1317) Wo zwischen die Verse 23 und 24 das „Gebet des Asarjah und der Lobgesang Drei“, ein langer Passus von 66 bzw. 67 Versen, eingeschaltet wird, der nicht im hebräischen Kanon vorhanden ist, wohl aber in der Vulgata und Septuaginta steht. — 1318) Siehe: von Maltzew, Propst, mag. theol., „Der Begräbnisritus und einige spezielle und altertümliche Gottesdienste der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin 1898, II, S. 324—352. — 1319) Ebenda, S. 354—373. Auf Gebräuche in Jerusalem zurückgehend; die Zeremonie wird als „Ritus der Handlung am Palmsonntag“ bezeichnet. — 1320) Diese Anschauung finden wir auch durch Ausführungen eines namhaften russischen Kenners des Lamaismus unserer Tage, Prof. B. J. Vladimircov, bestätigt und niedergelegt in einer Abhandlung unter dem Titel „Tibetische Theater-vorstellungen“ (in der Zeitschrift „Vostok“ — „Orient“ — 3. Buch, 1925, S. 97—107, russisch). Ihr Inhalt ist zum größten Teil in Anm. 1429 enthalten. Dabei sei schon hier bemerkt, daß Vladimircov die theatralischen Darbietungen Tibets in drei Gruppen einteilt: religiöse pantomimische Tänze oder Cam (V. gebraucht das mongolische Wort), den Cam mit Dialogen (von denen wir ja auch hier einiges geben) und schließlich dramatische Vorstellungen im vollgültigen Sinne dieses Wortes. Vladimircovs gründliche Arbeit ist veranlaßt und bis zu einem gewissen Grade getragen von dem Buche des bekannten Tibetologen Jacques Bacot „Représentations théatrales dans les monastères du Tibet — Trois mystères tibétains, traduits avec introduction, notes et index“, Paris 1921, 298 S. 8°. Die Vorrede enthält auch einige wichtige literargeschichtliche Bemerkungen über die Person des 6. Dalai Lama, die geeignet sind, die Angaben von Frau David-Neel in „Initiations lamaïques“, S. 152—157, zu stützen. — 1321) *Ryōbu-Shintō*, „zwiefache Götterlehre“, Haas, Die Religionen der Japaner: 2. Der Buddhismus, S. 223. Von dem Synkretismus, der dies System kennzeichnet, bietet eine Durchsicht des hier von uns so oft genannten „Japanischen Pantheons“ eine treffliche Vorstellung. Im übrigen vergleiche man auch die von P. Georg Schurhammer S. J. in seinem prächtigen Buche „Shin-tō, der Weg der Götter in Japan“, Bonn und Leipzig 1923, im Register unter dem Stichwort angegebenen Stellen. — 1322) Siehe die Abb. Schurhammer, im angeg. Werk, S. 56, und Maximilian Kern, Das Licht des Ostens, S. 529; ferner vgl. Bettany und Douglas, im angeg. Werk, S. 250. In einigen buddhistischen Sekten Japans wirken ausschließlich Musikantinnen im Tempeldienst mit (Zeitschrift „Niva“ — russisch —, 1905, Nr. 26, S. 509). — 1323) Der Ausdruck ist entstanden

aus dem schriftmongolischen *dsegün*, gesprochen *dsün*, und *ghar*, was zunächst „linke Hand“ und dann das „Land zur Linken“, von mongolischem Standpunkt, bedeutet; dem entsprechend wird von ihnen Tibet häufig als *baraghun ghar* (gesprochen Barün Ghar) bezeichnet. Die Worte Barün und Dsün treffen sich naturgemäß in vielen geographischen Namen; vgl. unter andern auch Filchner, *Om mani padme hum*, S. 343, 344, wo die Stichwörter Barün und Dsundja vorkommen, und das Kartenwerk der erdmagnetischen Forschungs-Expedition Dr. Filchners nach Zentral-Asien. 1926—28. — 1324) In ihrer Sprache selbst *xalimak*; das Wort soll tatarischen Ursprungs sein und „die Abgetrennten“ bedeuten; es wurde — wenigstens früher — von seinen Trägern wenig gebraucht, doch ist ein Werk „*xalimak xādiin tuuži*“, „Geschichte der kalmükischen Herrscher“, bekannt; auch der Ausdruck *xalimak tangghači* für „kalmükisches Volk“ kommt vor. Die richtigere Bezeichnung ist *Oirat*, was gewöhnlich mit „die Nahen, die Bundesgenossen“ übersetzt wird; daneben wird *ölöt* (mong. *ügelet*) gebraucht. Eine zweckdienliche Untersuchung über den dunklen Ursprung des Wortes hat G. I. Ramstedt in der Abhandlung „Die Etymologie des Namens ‚Oirat‘“ angestellt im „Sammelband zu Ehren des 70. Geburtstages von G. N. Potanin“ (russisch), St. Petersburg 1909, S. 547—558. — 1325) Nach mündlicher Mitteilung von Prof. Lessing. — 1326) Von Prof. A. Grünwedel. — 1327) Im angeg. Werk 332—403. Die Angaben in der oben, Anm. 1320, genannten Abhandlung von Vladimircov heben mehr die Entwicklung der tibetischen theatralischen Darbietungen und allgemeine Momente derselben hervor, befassen sich aber wenig mit der Schilderung von Einzelheiten, die dagegen Pozdnejev mit der ihm eigenen Genauigkeit registriert hat. — 1328) A. a. O. 442: *’č’am yig*. — 1329) Skizzen 392: *caghan diyanči-in sumbum*. — 1330) „Tsam“ ist die Aussprache des tibetischen *’č’am* bei den Mongolen, geschrieben *’cam* oder *cam*; die Wörterbücher führen nur letztere Schreibart, also eine schon der mongolischen Aussprache angepaßte, lautliche Wiedergabe. Die die tibetische Orthographie wiedergebende Umschriftung *’cam*, in der *c* den Laut *č* (Galik-Schrift) hat, haben wir bisher nur in Skizzen 392 gefunden. — 1331) Auch der oben im Text, S. 308, erwähnte Vortrag von Dr. Bleichsteiner behandelte die Tänze in Hemis, woher auch die Filmaufnahmen stammten, die sich nicht nur im Milieu, sondern auch in vielen Einzelheiten von den von Filchner in Kumbum hergestellten unterscheiden. — 1332) Lex. 141, *k’ams* VI, das am weitesten nach Osten vorgeschobene Gebiet Tibets. — Hier mag es am Platze sein, eine Stelle aus der schon wiederholt erwähnt „Geographie Tibets“ aus der Feder des Mandschul Chutuktu anzuführen, wo es S. 3 wie folgt heißt: „Dieses Land (Tibet) wird eingeteilt in ein Oberes — Ngari (*mñā ri*), das drei Kreise (*skor*) hat, ein Mittleres — Üi Tsang (*dbus gtsaṅ*), vier Flügel (*ru bñi*) umschließend, und ein Niederes — Do Kham (*mdo k’ams*) mit drei Clanen (*sgaṅ*).“ — 1333) Die Einzelheiten über diese Sekten siehe in Kap. IX, S. 181—184. — 1334) Skizzen 393; aus dem weiteren Wortlaut dieser Stelle geht übrigens hervor, daß in einigen Fällen der Tscham selbst oder auch einzelne Partien aus demselben andern religiösen Zeremonien von größerem Umfange und Dauer beigegeben werden, doch ist die sonst zu beobachtende Entfaltung von Pracht und die Anzahl der tätigen Personen dabei lange nicht so groß wie bei einer Sonderauführung. Des weiteren aber bestätigt diese Beobachtung von Prof. Pozdnejev auch unsere Mitteilungen über die Vorgänge bei der Verbrennung des Mator, wovon wir am Schlusse des vorigen Kapitels gesprochen haben. Auch hier treten Tänzer gewissermaßen als Begleitfiguren auf. — 1335) Lex. 442: *’č’am, gar ’č’am, gar ’č’ams*. — 1336) In „The Geographic Magazine“, Washington, November 1928, wo die farbigen Tafeln sogar den Sondertitel „Demon Dancers and Butter Gods of Choni“ tragen. — 1337) Dieser Vorwurf findet sich auch sonst des öfteren in der buddhistischen Kunst. Knabengestalten bilden ebenso manchmal die Begleitung der sogleich in unserm Text zu erwähnenden Sthaviras, und Pokotilov bringt als Anhang zu seinem Buche „Der Wu-t ai Schan usw.“, S. 140—142, eine Liste der 18 Lohan, in der er nach einem chinesischen Album Angaben über die Beschäftigung der Knaben gibt, die die einzelnen Sthaviras begleiten. — 1338) *gnas brtan*, „fest auf seinem Platz“, Lex. 752; ihre Namen, im Sanskrit (teilweise von Schiefner rekonstruiert) und tibetisch, bei Grünwedel, *Mythologie*, S. 39—42, wo auch die zum Teil mythischen Gebiete ihrer Tätigkeit angegeben sind. Tibetische Bilder aller achtzehn Sthaviras (der Lamaismus rechnet gewöhnlich nur mit sechzehn — *gnas brtan bču drug*,



Lex. a. a. O.) finden wir im Album, Nr. 193—210, im Japanischen Pantheon dagegen, Heft IV, Bl. 16 Vorders. bis 17 Rücksl., nur sechzehn. — 1339) *batu akči-nar*, Grünwedel, im gen. Werk, 242, unter Sthavira; daneben kommt auch die Sanskritumschriftung *stabir* vor. — 1340) Siehe die Tafelbeilage in Skizzen. — 1341) Die Stelle lautet im mongolischen Text des *Lam rim č'en po*: „*arghas-un xubi-yi maghušiyaghat setkil-dür üilethü bögüde-yi xaghaksan xara kitat-un ubadini hoa šang bar šašin-i baghuraghlun üiledüksen-i yeke bakši ka ma šü la bar säitur xaghadsu ilaghuksan-u taghalal-i šikiidün baghulghaksan-u tula gegen-ü ači maši yeke büget.*“ — 1342) Solche Püppchen besitzen unter andern die ethnographische Abteilung des Wiener Naturhistorischen Museums und das Asiatische Museum der Akademie der Wissenschaften in Leningrad; eine dieser Gruppe des Tscham angehörige Figur des „Weißen Mahākāla“ (tib. auch *mgon po gu ru* genannt, Lex. 286, 219) ist abgebildet in Palomnik, S. 64. — 1343) *ha p'rug*, nach unsern Aufzeichnungen, wo leider bei diesem Wort die Quellenangabe vergessen worden ist (nicht im Lex.), sonst steht dafür *ha šaṇ*, Lex. 1326: a Chinese Buddhist priest or scholar who is also represented by a mask in religious plays. — 1344) Oder *Śāntirakṣita*, tib. *ši ba 'ts'o*. — 1345) *slob dpon*, Lex. 1302: chief in teaching, generally in spiritual matters; ... also a college title — professor. — 1346) A. a. O., 1345. — 1347) Die hier angeführte Stelle hat im mongolischen Text folgenden Wortlaut: „*ghadaghadu saba jirtincü müngke busu bolughat, dotoraki üre amitan müngke busu buyu, adalixabasu yeke kücütü kümün-ü xarbuksan nigen sumu tedüiken dsaghur-a ülü tüden, dsorighuluksan ghadsar-a kürküi metü, manu nasun nigen gšan-u tedüiken ülü tüden üküküi dsüktür oiraduyu, baingghu xadan-aca orusxu usun nigen tedüi ülü amun güikü metü, manu nasun tere metü nigen tedüi ülü baṇ, ükül-ün dsük-e oiraduyu, ... gindan emüsüksen alaxu kümün nidseget nidseget alaxu totom alaxui ghadsar-a oiraduxu metü, biden-ü nasun bar nigen gšan nükčiküi be, nigen edür nükčiküi be, nigen süni xonoxui totom üküküi-dür oiraduyu, tegüber ene beye-yi ed mal-iyar ülü tüdegen, üre sadun amarak-ut-iyar ülü tüden, über-ün säin-iyar ülü tüdegeyu, xutuk-tan-u bradigabut arxat bar ecüs-tür beye-ben dsegütkekü bügesü, gadali modon-dur adali, jirüken ügei biden-ü üküküi yaghun erikü, olan ed mal tangsuk-iyar jirghabasu bar ecüs-tür nicügün-iyer xoghosun alaghaban baridsu odumui, basa busu üküksen-i nidüber üdseksen be, čiki-ber sonosuksan ba, üküdsü ünide boluksan yasun-i üdsebesü, über-ün beye-ben tegün-lugha (1 statt — lüge) ülüdsü setkikdeküi.*“ — 1348) Tib. *raṇ saṇs rgyas*, Lex. 1166, wo auch der Begriff erklärt ist: „a Buddha who has obtained perfection by his own exertions, and by concentration of the mind, but who does not gain enlightenment by promoting the welfare of other beings“, kurz gesagt — egoistische Buddhas; mong. *baradigabut*, *bradigabut*, japan. *engaku* (Haas, Amida Buddha, S. 38, Anm. 3). — 1349) Siehe hier, Anm. 1338, und Kap. X, Anm. 834. — 1350) Der hier ausgesprochene Gedanke erinnert uns lebhaft an einen einfachen Holzschnitt, der früher unter den Mönchen auf dem Berge Athos sehr verbreitet war: das Bild stellte einen Haufen aufgeschichteter Totengebeine dar, vor denen sinnend ein Mönch steht; darunter in griechischer Sprache die Worte: „Auch wir werden einst wie diese!“ — Auf dem Athos besteht übrigens seit alten Zeiten bis auf den heutigen Tag die Sitte, die Verstorbenen nach drei Jahren wieder aus den Gräbern zu holen, die Knochen mit Wein zu waschen und dann in Körben oder auch frei auf Gestellen niederzulegen, die manchmal in den Vorräumen der dortigen Klosterkirchen, manchmal in besonderen Kapellen ihren Platz finden; dabei werden gewisse Riten wiederholt, die schon bei der Beerdigung stattgefunden haben. Als böses Zeichen für die Seele des Abgeschiedenen gilt es, wenn die Verwesung seiner sterblichen Reste während dieser dreijährigen Frist nicht ganz zu Ende gekommen ist. Vgl. auch: „Das heutige russische Panteleimon-Kloster auf dem heiligen Berge Athos“, ohne Namensangabe von einem der dortigen Mönche, St. Petersburg 1854, S. 62. — 1351) Skr. *nivāna*, bisweilen auch *kleśa* (Pāli *kilesa*), tib. *ñon moṇs*, Lex. 489, mong. *niswanis*, die buddhistische „Erbsünde“, denn aus dem Hang an der Materie entstehen alle Leiden des Daseins, die ihrerseits, da sie der Mensch selbst nährt, zu immer neuen Wiedergeburten führen. — 1352) Man erinnere sich unserer mehrfachen Erörterungen über die Begriffe *p'yag 'ts'al*, *rkyan p'yag*, *skor ba*, *'k'or ba* usw. — 1353) Skizzen 392. — 1354) *dur k'rod bdag po*, Grünwedel, Mythologie, S. 174, dazu die Abb. 144; zur Etymologie des Ausdrucks: Lex. 630, *dur k'rod*: Friedhof im weitesten Sinne des Wortes ohne Rücksicht auf die Bestattungsart, und

*bdag po*, ebenda 665: lord, master, owner, proprietor. Die Tantriker-Lamen, welche die Geister der Toten auf den Friedhöfen beschwören, heißen *dur k'rod pa*, ebenda 630; vgl. auch David-Neel, *Mystiques et magiciens*, S. 140ff. — 1355) Skr. *śītavana*, tib. *bsil bai ts'al*, nach Grünwedel, im angeg. Werk, 172, Lex. 1318, 1024, mong. *serigün oi*. — 1356) Skizzen 396; Bimbajev, *Mongolisch-Russisches Wörterbuch*, S. 68: Skelett, Schädel. — 1357) Das Berliner Museum für Völkerkunde besitzt zwei wunderbar gearbeitete, tibetische Bronzefiguren der „Meister des Friedhofs“ von etwa 70 cm Höhe; vgl. auch Album Nr. 253 mit der Unterschrift: *dur k'rod bdag po la na mo*, „Verehrung den Meistern des Friedhofs“. — 1358) Lex. 867. Im Verzeichnis von Schmidt-Böhlingk finden wir die Titel zweier Werke, die vom Bardo handeln; Nr. 335: „Der die vollständige Erklärung der Gebete für die Seelen vor ihrer Wiederverkörperung erhellende Spiegel“, *bar doi gsol 'debs kyi rnam bśad gsal bai me loñ*, und Nr. 385: „Das von dem Abgrunde des Zwischenzustandes befreiende Gebet, genannt: der von Angst befreiende Held“, *bar do 'p'rañ sgrol gyi gsol 'debs 'jigs sgrol gyi dpā bo źes bya ba*. — 1359) Lex. 867. — 1360) Schreves Arbeit in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 65, Jhrg. 1911, S. 471—486. — Evans-Wentz, W. J., *The Tibetan Book of the Dead; or, the after-death experiences on the Bardo Plane, according to Lama Kazi Dawa-Samdup's English rendering. With foreword by Sir J. Woodroffe*; London 1927. — 1361) *gśin rje gśed*, Lex. 1248, 1250. — 1362) *erlik tonilghan üiledükči*; vgl. auch Grünwedel, *Mythologie*, Index, S. 228 unter *Erlík*. — 1363) Nach Frau David-Neel, *Mystiques et magiciens* usw., S. 171; Anm. 1: *To-ouo*, „courroucé“. Nom d'une catégorie de divinités terribles. — 1364) *rta mgrin*, Lex. 530. — 1365) *mgon po*, Lex. 286. — 1366) Tibetisch entweder *ži ba*, Lex. 1069, oder *'p'rog byed*, ebenda 857. — 1367) Wovon schon im ersten Kapitel unseres Buches die Rede gewesen ist; die Darstellungen mit gutem Antlitz sollen nach einer Stelle in Vasiljevs Ausgabe der „Geographie Tibets“ aus der Feder des Mindschul Chutuktu, S. 28, *ži bai ñams čan* heißen, wofür wir aber im Lex. keinen direkten Beleg finden. — 1368) *dkon mč'og*, Lex. 53, 54, wo auch eine Menge sachlicher Erörterungen gegeben sind. — 1369) Skr. *deva*, mong. *tengri* oder *tenggeri*, chin. *tien*, japan. *ten*. — 1370) Tib. *lin ga* geschrieben, Lex. 1213. — 1371) Tib. *sbyin sreg*, a. a. O. — 1372) Siehe das Kapitel über das Mönchstum. — 1373) Siehe auch unter andern die untere Begleitszene auf Abb. 30 in Grünwedel, *Mythologie*, S. 41. — 1374) *'č'am k'añ*, Lex. 442, 137. — 1375) Leider läßt sich dies Wort im Lex. nicht feststellen; es ist aber auch möglich, daß ich mich verhört habe und es *šimnu* heißen muß, das im Mongolischen (*šimnu* und *šimnus*) „Dämon, böser Geist“ bedeutet; das Wort selbst stammt aus der soghdischen Sprache (Vladimircov, *Der Zauber-Tote, Märchen*, Petersburg 1923, S. 26, Anm. 2) und kommt auch häufig als *šmnu*, *šamun* im Uigurischen vor, woher es die Mongolen übernommen haben. — 1376) Man vergleiche z. B. die Bilder bei Frau David-Neel, *Mystiques et magiciens* usw., bei S. 257: «Un magicien noir revêtu d'un tablier fait en ossements humains sculptés», und Kozlow-Filchner, *Mongolei, Amdo und die Tote Stadt Chara-Choto*, S. 168: „Tšchoibzen-Gegen im Rүүдшан-Gewand“; Rүүдшан ist korrekt *rus (pai) rgyan*, Lex. 1188: ornaments of terrific deities and for magicians, made of human bones which are suspended from the girdle. — 1377) Tib. *ša ba*, mong. *bugha*, Grünwedel, *Mythologie*, S. 174, wo man auch Nr. 2 auf Fig. 141, S. 169, vergleichen wolle. Der schon mehrfach erwähnte Rock nennt diese Hirschmasken „*Showa*“ (Beschriftung des Bildes auf S. 605 der früher genannten Arbeit), doch lassen sich weder *ša ba* noch *Showa* im Lex. nachweisen. — 1378) *rkañ gliñ*, Lex. 73, bei den Mongolen *gangling* (im Ordos auch *gangdon* — van Oost) oder *čimügen būriye* — Skizzen 106 — genannt; dieser letztere Ausdruck bedeutet wörtlich „Markknochen-Trompete“, wodurch der mittlere Bestandteil des Instrumentes, ein menschlicher Schienbeinknochen, gekennzeichnet wird, während für das Mundstück und die Schallöffnung meist Silber verwendet ist, Skizzen, a. a. O. Nach van Oost, *La Musique* usw., S. 393, besteht diese Trompete nur aus Kupfer, «ayant une forme un peu recourbée. L'embouchure, adhérente au corps de l'instrument et à lui sondée, est en forme de bassin contre lequel l'instrumentiste applique les lèvres. Le gangling ne donne qu'une note; la qualité du son est médiocre, et n'a pas grande intensité.» Ebenda, S. 392, auch eine Abbildung dieses eben beschriebenen Instruments. Ein einfaches Bild der in Tibet

gebräuchlichen Trompete aus einem Menschenknochen in Pander, Pantheon, S. 109, Nr. 2, hier mit dem das gleiche besagenden Namen *rkañ duñ*; vgl. auch Grünwedel, Mythologie, S. 56, in der Abb. des Mahākāla. Der vordere Teil des *rkañ glin*, der, wie gesagt, aus Silber verfertigt wird, trägt auf einer Seite zwei nüsternähnliche Öffnungen, die auch „Pferdenüstern“ genannt werden. Der Laut der kleinen Trompete soll nach Pozdnejev, Skizzen, a. a. O., das Wiehern eines mythischen Pferdes versinnbildlichen, das den Gläubigen aus dieser Welt in die seligen Gefilde des Paradieses Sukhāvati hinüberbringt. — 1379) Tib. *dbyug pa*, Lex. 915, mong. *bariya*, Skizzen 157; Pander nennt das Gerät im Pantheon, S. 110, „Keule aus einem Kinderskelett“; Abb. ebenda, S. 109, Nr. 27; Grünwedel verzeichnet in Mythologie, S. 223, *dbyug gu* (nicht im Lex.), skr. *kapālakhaṭvāṅga*, wörtlich: „Schädelknüppel“; vgl. auch die Abb. 48 und 82 im angeg. Werk; an letzterer Stelle auch die für uns wichtige Bemerkung: «Le bâton (eben die Keule) est dit avoir été inventé par Padmasambhava.» Dieser wird aber mit einem noch komplizierteren Stabe dargestellt, auf den drei Schädel übereinander aufgereiht sind und von dem uns bekannten Dreizack gekrönt werden; siehe im angeg. Werk, Fig. 34. — 1380) Nicht ohne Interesse dürfte es sein, hier eine Bemerkung Cybikovs einzuflechten, wonach auf dem Gesamtgebiet des Lamaismus, was die Anzahl der auftretenden Masken anbetrifft, der bedeutendste Tscham im Kloster Dschatschung (*bya k'yuñ*, wörtlich „Adler; Garuda“, Lex. 880), gleichfalls in Amdo, veranstaltet wird. Es erscheinen hier 62 Personen auf der Szene. L. R. II, S. XV. Hier lebte auch der Lehrer Tsongkhas, Dondub Rinpotsche, *don 'grub rin po č'e*, dessen Leib sich nach seinem Tode in ein Steinstandbild verwandelte, das noch heute im Kloster als größtes Heiligtum gehütet wird. — 1381) *p'ur bu*, auch *p'ur pa*, Lex. 825, 826, „Zauberdolch“, meist aus Bronze, aber auch aus Holz hergestellt; eine Abb. in Grünwedel, Mythologie, S. 33. Zur Sache vergleiche man auch die Geschichte „Le poignard enchanté“ bei Frau David-Neel, *Mystiques et magiciens* usw., S. 156—160. Im übrigen ist *p'ur bu* die Bezeichnung für „Donnerstag“, und ein annähernd an einen Dolch erinnerndes Zeichen bildet sein Symbol und auch das des Planeten Jupiter in den Kalendern und auf den Horoskoptafeln; vgl. Forstmann, *Himatschal*, S. 277. Das Kennzeichnende am *p'ur bu* ist der Dämonenkopf und die dreifache Schneide. Bei den Mongolen heißt der Donnerstag *pürbe*; außerdem werden bei ihnen mit diesem Worte noch kleine Amulette bezeichnet, die aus Ton hergestellt sind (Bimbajev, *Mongolisch-Russisches Wörterbuch*, S. 107). — 1382) Diese Maske stellt die aus dem indischen Pantheon übernommene Gottheit Gaṇeśa, Gaṇapati oder Vighneśvara dar, den Gott mit dem Elefantenkopf, „den jeder Schüler am Morgen um Gelingen anruft“ (Das Licht des Ostens, S. 77; vgl. dort, S. 176, auch die Darstellung einer Skulptur); tib. *ts'ogs bdag* (*ser po*, der „Gelbe“) oder *ts'ogs kyi bdag po*, vgl. Lex. 1033; mong. *totxar-un xaghan*, der „Herrscher über die Hindernisse“ oder „die bösen Geister“. Er hat im indischen Götterhimmel einen ausgebildeten Kopf mit Rüssel, bei den Lamaisten dagegen scheint er unter dieser Form nur in den Tänzen zu figurieren, während die Darstellung mit dem Rüsselkopf selten ist (siehe Grünwedel, *Mythologie*, S. 57, Abb. 43); gewöhnlich hat er hier das übliche, wutverzerrte Antlitz mit dem Flammenschopf, steht aber dafür, um die ursprüngliche Beziehung wenigstens anzudeuten, auf zwei Elefanten (Pander, *Pantheon*, Nr. 229), an deren Stelle wir jedoch auf andern Bildern (z. B. Album, Nr. 229) Menschenleichen sehen. Im Japanischen Pantheon finden wir ihn mit ausgeprägtem Rüsselkopf wieder; Heft III, Bl. 21, Rück. — 1383) Skizzen 381: *däsun totxar toghosun tobrak bol*. — 1384) Ebenda.

## Anmerkungen zu Kapitel XVI.

1385) *drag gšed*, Lex. 648, Pander, *Pantheon*, S. 46; siehe auch Grünwedel, *Mythologie*, Index, S. 227, unter Drags(-po). — 1386) Skizzen 51. — 1387) Das ist besonders aus der fraglichen Tafelbeilage in Pozdnejevs Skizzen ersichtlich. Im übrigen gewinnt man eine gute Vorstellung von dieser kultischen Gewandung aus Grünwedel, *Mythologie*, S. 113, Abb. 90; man vergleiche dort den Schnitt des Obergewandes mit den entsprechenden Gewandteilen der

Masken auf den Photographien Filchners. — 1388) Tib. *sgam po dkar po*, Lex. 321 und 51, „der Weiße, dessen Tage die Fülle erreicht haben“; Grünwedel, Mythologie, S. 175, und Abb. 141, Maske 3. Diese Figur des „Weißen Alten“ können wir über ganz Nord-, Mittel- und Ost-Asien, ja noch weiter darüber hinaus, bis nach Europa verfolgen. Als überbrückende Gestalt der asiatischen Vorstellung zur europäischen — oder umgekehrt — hat der am meisten verehrte Heilige der russisch-orthodoxen Kirche, St. Nikolaus (vgl. Voltaire, Histoire de Charles XII, roi de Suède), widerwillig herhalten müssen, wozu man auch die von Furst E. E. Uchtomskij in seiner Vorrede zu Grünwedels Mythologie (S. XXXII der französischen Ausgabe) mitgeteilte Erzählung über die Ereignisse vor dem Bau der ersten russischen Kirche in Peking vergleichen wolle. Bezeichnend ist jedenfalls folgende Tatsache, die unserer Zeit noch recht nahe liegt: Als im Jahre 1905 in Rußland das sog. Toleranzedikt verkündet wurde und viele, Christen der russischen Landeskirche gewordene Burjaten zum Glauben ihrer Väter, dem Lamaismus, zurückkehrten, brachten sie ihren Missionsgeistlichen auch die Heiligenbilder zurück, die sie einst beim Übertritt von diesen erhalten hatten. Nur die Bilder des St. Nikolaus behielten sie in ihren Häusern (die getauften Burjaten waren meist sesshaft geworden und hatten keine Jurten mehr), setzten sie doch diesen Heiligen mit ihrem „Weißen Alten“, dem „Tsaghan Ebügen“ gleich! Übrigens gibt es von dieser Gestalt auch kleine Figuren, die sehr jenen des Lao-tse, des chinesischen Philosophen und Begründers des heute zur Zauberreligion ausgearteten Taoismus (die tibetischen und mongolischen Lamaisten nennen diese Lehre gleichfalls Bon oder Bön und ihre Anhänger *bon po*/), ähneln. Lao-tse bedeutet „der Alte“ oder der „alte Meister“. Wie weit übrigens die Verehrung des „Weißen Alten“ unter den Lamaisten Boden hat, geht auch aus dem Umstande hervor, daß dieser Gestalt eine eigene, allerdings apokryphe Schrift gewidmet ist, von der Prof. Pozdnejev in der Bibliothek des Chutuktu von Urga ein Exemplar entdeckte. Es ist in mongolischer Sprache abgefaßt, hat aber wohl sicher, wie die meisten dieser Schriften, eine tibetische Vorlage. P. sagt aber, daß das kleine Schriftchen als sehr selten gelte. Er hat den Inhalt ungekürzt ins Russische übertragen (Skizzen 84, 85 in der Anm.). Der Titel lautet: „Das Sūtra vom Weißen Alten“ (*caghan ebügen-ü sudur [orosiba]*). Es schildert ein Zusammentreffen Buddhas mit der Titelgestalt, trotzdem, wie P. a. a. O. angibt, die Buddhisten (d. h. Lamaisten) den Darstellungen des „Weißen Alten“ in ihren Tempeln den letzten Platz einräumen, indem sie selbst sagen, er stamme aus dem Pantheon des „schwarzen Glaubens“ (*xara šašin-u burxan*). Buddha begegnet dem hochbetagten Greis in der Bergeinsamkeit und fragt ihn, was er treibe, worauf ihm die Antwort zuteil wird, er sei der Herr der Berge, der Länderstrecken, der Gewässer und des Raumes in den Tempeln und erweise sich denen behilflich, die nach der Tugend in buddhistischem Sinne streben. Andererseits aber strafe er im Verein mit den Gottheiten und Geistern, die es angeht, die Sünder. Darauf ließ Buddha seine Jünger, die ihn damals begleiteten, vor dem „Weißen Alten“ ein feierliches Versprechen ablegen, die beseelten Wesen behüten und ihnen helfen zu wollen. Es folgen dann die üblichen Verheißungen für die Leser und Kopisten der Schrift, die schließlich mit einer von Buddha gesprochenen Dhāraṇī oder Zauberformel endigt. — 1389) Siehe vorne Skizze 154, die nach der Reproduktion eines Originalbildes hergestellt ist. Zu den hier folgenden Ausführungen über das Zelt usw. vgl. man auch Abb. 70 in Grünwedels Mythologie, S. 87, und die beiden Tafelbilder 141 und 143, S. 169 und 171. Die Bilder bei Rock, a. a. O., bieten wenig Vergleichsmöglichkeiten, wodurch auch die schon anfangs erwähnte Verschiedenheit der Tänze unterstrichen wird. — 1390) Der Ausdruck wird *žva naḡ*, Lex. 1064 und 729, geschrieben. Die sachliche Mitteilung entnehmen wir der Anmerkung zur Abbildung eines solchen Schwarzhutzauberers in Grünwedels Mythologie, S. 186. Ein farbiges Bild eines *žva naḡ pa* bei Rock, a. a. O., Tafel XIV. — 1391) *zor*, Lex. 1098; im Mong. *zor*, Bimbajev, S. 132: eine dreieckige Pyramide aus Teig, die als Opfer dargebracht wird. — 1392) *drug ču (ba)*. — 1393) *drug ču rtsa bži*. — 1394) Skr. *lokapāla*, tib. *ʼjig rten skyoṅ*, mong. *ghadsar-un sakighulsun*. — 1395) Skr. *rasāyana*, tib. *bdud rtsi*, Lex. 667, der Unsterblichkeit vermittelnde Trank, mong. *rašiyan*, gewöhnlich *arschān* gesprochen, da die mongolische Sprache kein *r* im Anlaut duldet und den ihm folgenden Selbstlauter als sog. Vorschlagvokal davorsetzt. — 1396) Tib. *bya rog*, Lex. 881 (*rok* bei Grünwedel, a. a. O., im Bilde S. 171 unter Nr. 1 ist natürlich ein

Versehen), mong. *keriye*, gesprochen *kerē*. — 1397) Wörtlich: der Raddreher, tib. *ḡ'or lo (b)sgyur ba* oder *ḡ'or los sgyur*, mongolisch entweder die Umschriftung des Sanskritausdrucks oder in wörtlicher Übersetzung *kürde ergigülükči*. — 1398) Skr. *Kāsmīra*, tib. *k'a č'e*. — 1399) Tibetisch nach Skizzen 344 *jul gzan*, wovon sich aber nur *gzan* im Lex. 1103 feststellen läßt; mong. *külüsübči*, „Schweißbehälter“, weil die Schärpe unter den Achselhöhlen durchgeht, oder *orkimji*, „Umwurf, Überwurf“. — 1400) Skr. *dharmarāja*, tib. *č'os rgyal* oder *č'os kyi rgyal po*, Lex. 430, mong. *nom-un xaghan*, ein Ausdruck, der seinerseits sogar wieder in dieser Form ins Tibetische zurückgewandert ist; vgl. z. B. Schmidt-Böhtlingk, Verzeichnis, Nr. 382 — 28: *k'ri č' en no min han* (das mong. *nom-un xaghan* in der Umgangssprache) *rin po č'ei myur 'byon gsol 'debs*, „Gebet um baldige Ankunft (in einer seligen Region) von Nominhan-Rinpotsche vom großen Throne (einem Ober-Lama)“. Vgl. auch Lex. 744 sub *nom*. — 1401) *ma he*, der Büffel, Lex. 951, Grünwedel, Mythologie, S. 175, mong. *buxa* (Verfasser stieß bei seiner Expedition auf Orte, Flüsse, Bäche, Hügel, Berge und sonstige Geländemarken, deren Namen mit diesem Wort zusammengesetzt sind). — Im Tscham-Tanz von Kumbum traten drei solcher Mahe-Masken auf. — 1402) Siehe Kap. XII, Anm. 1118. — 1403) *č'os skyon dregs pa*, Lex. 430, 656. — 1404) *lcam sriñ*, ebenda 1288 unter *sriñ mo*; daher auch das mong. *egeči degüü*, wörtlich: ältere Schwester (und) jüngerer Bruder. — 1405) Siehe die Erläuterung zu Abb. 139 in Grünwedel, Mythologie, S. 167. — 1406) *rnal 'byor pa*, Lex. 763; von ihren Praktiken berichten ausführlich die beiden, so oft bereits genannten Bücher der Frau David-Neel. — 1407) *mi la ras pai 'č'am*. — 1408) *mgon po rdo rje 'č'am*; dem *mgon po rdo rje* entspricht im Skr. *nāthavajra*. — 1409) Siehe auch: Zeitschrift für Buddhismus, Jhrg. VIII, 1928, Heft 2, S. 209, die Fußnote. — 1410) Die Beobachtungsergebnisse dieser Reise sind zusammenfassend in der Kap. I, Anm. 50, genannten Arbeit niedergelegt. Als weiteres Ergebnis erschien die hier mit „Bibl. Buddh. XXII“ angeführte Abhandlung über die „Statue des Maitreya im Goldtempel zu Labrang“. Ferner steht aus Baradijns Feder die Veröffentlichung der Übersetzung eines tibetischen Buches bevor, das die Schilderung eines als Tempel ausgebildeten, berühmten Tschorten in diesem Kloster zum Gegenstand hat. Dies Tschorten selbst ist abgebildet in Kozlow-Filchner, Mongolei, Amdo und die Tote Stadt Chara-Choto, S. 203. Außerdem verdankt die buddhologische Wissenschaft Baradijn eine umfangreiche Sammlung von tibetischen Holzdrucken und Handschriften, vom Forscher in Labrang angelegt und heute zum Bestand des Asiatischen Museums an der Akademie der Wissenschaft in Leningrad gehörig. — 1411) A. a. O., S. 157—162. — 1412) Siehe Anm. 580, 581, 882 und 883. — 1413) *'jam dbyaṅs bžad pa*, Bibl. Buddh. XXII, S. 63, Anm. 7. — 1414) *kun mk'yen 'jam dbyaṅs bžad pai rdo rje*. — 1415) *ñag dbaṅ brtson 'grus*, a. a. O., S. 05; wegen des Beiworts *brtson 'grus* siehe Lex. 299 unter *'grus pa*. — 1416) *skal bžan t'ub ldan dbaṅ p'yug*. — 1417) *ri k'rod*, Lex. 1172; vgl. die Ausführungen auf S. 223 über die Einsiedler. — 1418) *dgon gñer*, Lex. 494 unter *gñer pa*. — 1419) *ras*, Lex. 1171, und *'byuñ (po)*, ebenda 925? — 1420) Der Ausdruck läßt sich mit unsern Hilfsmitteln leider nicht feststellen. — 1421) *las 'bras*, nicht im Lex.; dagegen findet sich 316 der auch von Pozdnejev, Skizzen 195, verzeichnete Ausdruck *rgyu 'bras*, dem im Lex. noch ein *las kyi rgyu 'bras* als „actions and their fruits“ zur Seite gestellt ist. Im Mongolischen entspricht *šiltaghan üre* oder *ači üre*. — 1422) *mi lai mğur 'bum*; zu *mğur 'bum* siehe Lex. 282. — 1423) *gu šri č'os rje*, B. M. I, S. 155, Zeile 20; für „Abt“ steht auch hier im tibetischen Text (vgl. Anm. 1400: *nom-un xaghan*!) das mongolische Wort *širege-tü* als *še re ge t'u*. — 1424) In B. M. I, S. 155, berührt es eigentümlich, daß der Titel des Abtes als mongolische Übersetzung im tibetischen Text steht, während der Eigenname des mongolischen Ortes, *Küke Khota*, wie Huth schreibt (bei uns *Küke Choto*), „Blaustadt“, mit *mk'ar sño* (Lex. 182, 374) übersetzt ist. — 1425) Laufer, B., Skizze der mongolischen Literatur, S. 222. — 1426) *guñ t'añ bstan pai sgron me*. — 1427) In elf Bänden; siehe Zeitschrift für Buddhismus usw., Jhrg. VIII, S. 209. — 1428) Gerade die Übersetzung dieser letzteren Schrift beabsichtigt Baradijn zu veröffentlichen; vgl. Anm. 1410.

1429) Der russische Text ist abgedruckt in „Vostok“ — „Orient, Zeitschrift der Literatur, Wissenschaft und Kunst“, 3. Buch der Sammlung „Universal-Literatur“, Staatlicher Ver-

lag, Moskau/Petersburg 1925, S. 97—107. Beachtung verdienen die vier Bildbeigaben auf zwei Tafeln: besonders zwei, weil sie sich auf bisher unbekannte, theatralische Darbietungen beziehen und von einem Lama selbst in Lhasa aufgenommen worden sind.

In der hier folgenden Übersetzung finden sich Stellen, die inhaltlich mit manchen Angaben in den beiden Kapiteln über den Tschem zusammenfallen. Ihre Wiederholung konnte aber nicht vermieden werden, ohne den Zusammenhang der Ausführungen des russischen Forschers zu beeinträchtigen.

Vladimircov schreibt:

## I.

Seit dem 7. Jahrhundert tritt Tibet in Beziehungen zu Indien, zu China und zu den Kulturgebieten Mittel-Asiens und Ser-Indiens. Im „Schneeland“ gelangt der Buddhismus zur Verbreitung, der bald die ausschlaggebende Führerrolle im tibetischen Volksleben übernimmt. Indische buddhistische Kultur leuchtet über Tibet, das sich außerdem Einflüssen und Strömungen aus China und dem arischen Mittel-Asien hingibt, ohne dabei aber auch die Kulturtriebe zurückzudrängen, die aus der Tiefe der heimatlichen Frühzeit kommen. So bildet sich denn eine selbständige tibetische Kultur, und es entsteht das, was im Namen „Tibet“ eingeschlossen liegt.

Diese vielgestaltige und mannigfaltige Kultur offenbart sich bei den verschiedenen Schichten der tibetischen Bevölkerung, so z. B. bei den primitiven Stämmen der Hochflächen im Norden und den zivilisierten Städtern, den Bewohnern von Burgen in den südlichen Strichen des Landes, bei abergläubischen Zauberern und feingebildeten Kennern der Logik, in majestätischen Tempeln, im Potala und in den schwarzen Zelten. Dabei wird der Inhalt des tibetischen Sprichworts wahr, der besagt: „In jedem Kreise eine eigene Mundart und bei jedem Lama eine eigene Lehre.“

Vor allem aber ist Tibet ein Land der indischen Kultur, das Land eines hinduisierten Buddhismus, der aber doch nicht seine alten Anfänge vergessen hat. Das buddhistische Tibet, in dem sich das eigene, bodenständige und altangestammte Wesen mit dem fremden mischte, wird in kultureller Beziehung so stark, daß es auf verschiedene Länder und Völker einen machtvollen Einfluß auszuüben imstande ist. Und in dieser Hinsicht ordnen sich ihm nicht nur Ladakh, Sikkim und andere Gebiete am Himälaja unter, sondern auch die Mongolei und einige Striche Chinas und Sibiriens. Ja selbst an der Wolga und am Don — unfern von Petersburg und Moskau — faßt Tibet in den Zelten der Kalmüken festen Fuß. Nach dem heiligen Lhasa pilgern die Gläubigen aus Amdo, aus Urga und der Mandschurei, und auch Burjaten und Kalmüken machen sich dorthin auf, um zu lernen. Nach Tibet sind die Blicke aller gerichtet, der Denker Asiens, der Leute mit schlechtem Glauben und der Männer der Diplomatie.

In treffender Weise spiegeln tibetisches Theater und die tibetischen theatralischen Darbietungen die Kultur des „Schneelandes“ wider. Die einfachen Bewohner des tibetischen Gebirgslandes, die sich nach einem Ausspruch von Sylvain Lévi „wie Kinder vergnügen, wie Weise denken und Wunden wie wilde Tiere schlagen“, errichten, mit der verfeinerten Kultur Indiens bekannt geworden und von der Lehre des Buddhismus durchdrungen, das geräumige Gebäude ihres Schrifttums. Es bietet wie die strengen Linien der tibetischen Tempel einen stellenweise vielleicht zu geradlinig-buddhistischen, also nicht immer originalen, dafür aber um so majestätischeren Bau dar. So schaffen denn die Tibeter auch eine szenische Kunst, die nach außen hin zwar keine besondere Schönheit und Kraft zur Schau trägt, dafür aber um so eigenartiger und urwüchsiger wirkt. Sie ist nirgends nachgeahmt. In dieser szenischen Kunst spiegelt sich das Leben des Volkes wider.

## II.

Von den theatralischen Darbietungen der Tibeter berichten die europäischen Forscher und Reisenden sehr wenig. Mehr als alle gibt in dieser Beziehung der gelehrte französische Forschungsreisende Jacques Bacot. Viel mehr aber noch sagen uns die Tibeter selbst auf den Blättern ihrer Bücher, die in großer Zahl in den Schränken unseres Asiatischen Museums vertreten sind und denen die Handschriften anderer Völker der tibetischen Kultur ergänzend zur Seite treten.



Schon seit langer Zeit war Tibet mit den Schöpfungen der dramatischen Literatur Indiens bekannt, Schöpfungen von vollem künstlerischem Wert, die auf einer bedeutenden Höhe stehen. Unter andern zahlreichen Werken, die in der Zeit vom 7. bis zum 10. Jahrhundert aus dem Sanskrit in die tibetische Sprache übersetzt wurden, befanden sich auch einige buddhistische Dramen. Allem Anschein nach sind sie aber dort niemals zur Aufführung gelangt und haben auch keine besondere Verbreitung gefunden. So sind sie auch nicht, wie man das vielleicht hätte erwarten dürfen, die Grundlage des tibetischen Theaters geworden. Wir wissen sogar, daß die tibetischen Schriftsteller über den Mangel einer nationalen dramatischen Literatur im Sinne des Sanskritdramas Klage führen und sich Mühe geben, eine Erklärung für diese Tatsache zu finden.

Völlig unabhängig vom indischen Drama hat sich das tibetische Theater entwickelt. Beide haben miteinander nichts gemeinsam; ebensowenig ist es möglich, einen Einfluß des chinesischen Theaters auf die entsprechenden tibetischen Darbietungen festzustellen. Somit ist das tibetische Theater als etwas selbständig Geschaffenes zu betrachten, emporgewachsen auf heimatlichem Boden. Seinem Ursprung aber und dem Weg seiner Entwicklung nachzugehen, ist ziemlich schwierig. Wie uns überhaupt vieles in Tibet ein Geheimnis ist, so kennen wir auch die Geschichte seines Theaters sehr mangelhaft. Freilich werden in verschiedenen tibetischen Werken, geschichtlichen und andern, frühere szenische Darbietungen erwähnt, doch welcher Art waren diese? Auf die Frage kann keine endgültige Antwort gegeben werden. Und wenn wir auch gelegentliche Angaben verschiedenartiger Färbung als Zeugnisse heranziehen, so können wir doch nur vermutungsweise den Schluß ziehen, daß in alter Zeit, d. h. im 11. und 12. Jahrhundert, Theaterstücke zur Aufführung gelangten, die in pantomimischen Tänzen und possenhaften Auftritten bestanden. Auf alle Fälle waren das aber öffentliche theatralische Darstellungen, nicht also Tänze und Spiele von privaten Gruppen, die sich aus irgendeinem Anlaß zusammengefunden hatten.

Bedeutend mehr Angaben liefert uns eine genaue Untersuchung der heutigen Verfassung des Theaters in Tibet, die einer Betrachtung aller seiner Typen und Formen gleichkommt.

Gegenwärtig können wir die theatralischen Darbietungen Tibets in drei Gruppen einteilen: religiöse pantomimische Tänze oder Tsam, den Tsam mit Dialogen und schließlich dramatische Vorstellungen im vollgültigen Sinne dieses Wortes. (Vladimircov gebraucht stets die mongolische Form Tsam statt unsers Tscham.)

Allem Anschein nach sind diese Formen theatralischer Darbietung sämtlich aus einer gemeinsamen Quelle hervorgegangen, und zwar aus einer nationalen und vorbuddhistischen. Andererseits aber hat der Buddhismus, nachdem er zu einer der Hauptkräfte in der tibetischen Kultur geworden, auch die theatralischen Darbietungen aufgenommen. So ist denn in unsern Tagen das tibetische Theater stets in der einen oder andern Weise mit dem Buddhismus verknüpft, ja wir können uns sogar bestimmter ausdrücken: das tibetische Theater ist ein buddhistisches Theater.

Wenden wir uns nunmehr der Betrachtung der eben angeführten Gruppen der tibetischen theatralischen Darbietungen im einzelnen zu.

### III.

In den buddhistischen Klöstern sowohl Tibets als auch anderer Länder tibetischer Kultur, wie Ladakh, der Mongolei usw., gelangen alljährlich zu bestimmter Zeit große pantomimische Tänze religiösen Inhalts zur Aufführung, die von den Lamen in Masken und entsprechenden Gewändern ausgeführt werden. Diese Tänze locken gewöhnlich eine gewaltige Menge von Zuschauern herbei und sind bei uns unter der Bezeichnung „Tsam“, der mongolischen Aussprache des entsprechenden tibetischen Wortes, „*ṣam*“, bekannt geworden. (Entspricht unserm Tscham, D. Verf. Siehe Anm. 1330.)

Diese Tsam sind nicht gleichartig, sondern unterscheiden sich untereinander hinsichtlich der auftretenden Personen, der Anzahl der Masken und der Dauer der Pantomimen. Die Unterschiede liegen in kleinen Einzelheiten. Im allgemeinen aber beschränkt sich der Inhalt eines Tsam — wenn man bei ihm überhaupt von einem Inhalt sprechen darf — auf die Darstellung der „furchtbaren“ Gottheiten und der Schutzgenien des Buddhismus, wie auch ihres Kampfes für

die buddhistische Kirche. Als Stoff des Tsam dient auch die Darstellung einiger Ereignisse aus der Geschichte des Buddhismus und der buddhistischen Legende.

Ein Tsam gelangt stets in den buddhistischen Klöstern zur Aufführung, und seine Darstellung ist Pflicht und Vorrecht buddhistischer Monche, also der Lamén. Und in der Tat, wenn auch der Tsam für alle und für das breite Volk eine theatralische Darbietung und ein Schauspiel bedeutet, so stellt er doch auch einen heiligen, religiösen Brauch dar, ein Mysterium, das eine Belehrung der Zuschauer bezweckt, indem es diese an die Vergänglichkeit alles Irdischen gemahnt und an verschiedene, geheimnisvolle Kräfte erinnert, die bald den Buddhismus begünstigen, bald ihm feindlich gesinnt sind. Dieses Mysterium soll die Zuschauer aber auch in eine besondere, geheimnisvolle Verbindung mit diesen Kräften bringen und dadurch in dem gegebenen Bezirk Freude und Glück verbreiten. Es braucht hier wohl nicht besonders hervorgehoben zu werden, daß die im Tsam gezeigten Handlungen in keinerlei Beziehung zu den Grundlagen der Lehre Buddhas und zu der Philosophie dieser Lehre stehen.

Einige Klöster haben es durch die überlieferte Darbietung des einen oder andern Tsam, der vielleicht mit geringen Veränderungen auch von andern buddhistischen Konventen der lamaistischen Welt übernommen worden ist, zu einem gewissen Ruf gebracht. Ja es gibt sogar Handbücher für die Tsam-Darstellungen in Manuskriptform.

Diese Tsam-Darstellungen finden immer unter freiem Himmel auf besonderen Höfen vor den Tempeln statt. An der Außenseite dieser Höfe, auf denen die Masken tanzen, werden Lauben für Ehrengäste errichtet, dann für die rangältesten Lamén, für namhafte Klostergelehrte, für weltliche Würdenträger und sonstige Personen von Rang. Hier wird auch in einer besonderen Laube oder auf ungedecktem Platze das Orchester der Lamén untergebracht, während ringsherum verschiedene Embleme und allerhand Gegenstände aufgestellt und zurechtgelegt werden, die für die Aufführung des Tsam notwendig sind. Um den Hof herum sitzen, stehen und drängen sich die Massen der einfachen Zuschauer, Mönche und Laien.

Wenn alle Vorbereitungen beendet sind und sich die rangältesten Lamén auf ihren Plätzen niedergelassen haben, ertönen die Klänge der Becken und der übrigen Musikinstrumente. Das Orchester der Lamén dürfte wohl das eigenartigste sein, das ein Europäer zu hören bekommen kann. Die Musik eines Tsam ist etwas Ungewöhnliches und versetzt in Erstaunen. Wem sie aber einmal zu Ohren gekommen, der vergißt nicht den Eindruck der Zuhabenheit, den sie hervorbringt.

Da erscheinen auch schon in gemessenem und wichtigem Schritt aus dem Dunkel der Tempelvorhalle die Masken. Sie treten entweder einzeln oder in Gruppen auf. Ihre Teilnehmerzahl ist sehr verschieden. Nachdem sie im Szenenkreis ihren Tanz und die entsprechenden Pantomimen aufgeführt, verschwinden sie entweder wieder im Innern des Tempels oder verbleiben an einer geeigneten oder bestimmten Stelle seitwärts der Szene und überlassen das Feld einer neuen Maske oder einer neuen Gruppe.

Die maskierten Figuren der Tsam-Schauspieler sind in bunte und grelle Gewänder von verschnörkeltem und phantastischem Schnitt, meist aus sehr teuren Stoffen, vorzugsweise Seide und Brokat, gekleidet. Die Masken selbst sind meist außerordentlich geschickt und kunstvoll hergestellt, aber von wildem und entstelltem Aussehen: mit hervorquellenden Augen, gewaltigen Hauern, von Wut verzerrt, halb Tier-, halb Menschengesichter, mit Hörnern und seltsamen Verzerrungen. Im übrigen aber treten im Tsam auch andere Masken auf, die dem Aussehen gewöhnlicher Menschen näherkommen; sie stellen meist komische Figuren dar.

Um von diesen Masken, die das szenische Personal der Tsam-Tänze bilden, eine genauere Vorstellung zu geben, wollen wir hier die auffallendsten und besonders kennzeichnenden schildern, die eine hervorragend bedeutsame Rolle spielen und deshalb bei den Zuschauern besonders beliebt sind. Zuvor aber sei bemerkt, daß alle Figuren, die im Tsam auftreten, so gekleidet und maskiert sind, wie sie auf den buddhistischen Heiligenbildern dargestellt und in den buddhistischen ikonographischen Werken geschildert werden. Sie alle und der Tsam in seiner Gesamtheit stellen also lebende tibetische Heiligenbilder dar.

Der von den Masken aufgeführte Tanz besteht meist darin, daß die Tänzer in einem mit dem Takte der Musik übereinstimmenden Tempo langsam verschiedene plastische Stellungen ein-



nehmen. Recht selten bewegen sie sich vorwärts und rückwärts im Schaufeld oder kreisen auf der Szene. Nur einige wenige Figuren führen einen schnelleren und leichteren Tanz auf, der unsern Vorstellungen entspricht. Andererseits gibt es aber auch im Tsam Darsteller, die im Wirbel eines echten, rasenden Reigens kreisen. Die Handlung der Pantomime ist arm und wenig anregend. Es sei im Nachfolgenden eine Schilderung einzelner Figuren des Tsam gegeben, da dadurch eine anschaulichere Vorstellung von der Ausführung des pantomimischen Tanzes gefördert wird.

Unter den drohenden Klängen des Orchesters und der Becken erscheint in gemessenem, majestätischem Schritt eine Maske, die den Herrn des Todes, Schindsche, darstellt. Für die einen ist das nur ein Sinnbild, für die andern aber die tatsächlich existierende Persönlichkeit des „schrecklichen“ dämonischen Richters, der einst dem buddhistischen Orden der Mönche gefügig gemacht wurde und nun ihr furchtbarer Diener und Schutzherr ist. Er hat einen Stierkopf und trägt in den Händen verschiedene grausige Wahrzeichen, die bei den Zuschauern die Vorstellung der Schrecken des Todes hervorrufen. Die Farbe seines Gewandes ist, wie die der Maske, dunkelblau. Auf diesem Untergrund wirken die aufgenähten Muster in Rosa und die goldenen Verzierungen besonders grell.

Der pantomimische Tanz des Gebieters über den Tod ist einfach und besteht in der Offenbarung seines grausigen dämonischen Wesens. In seiner Figur erkennen wir Yama, den Pluto der indischen Mythologie, wieder.

Die „Meister der Friedhöfe“ sind Masken, die menschliche Skelette vorstellen, in einer großen Gruppe auftreten und einen schnelleren und lebhafteren Tanz aufführen. Sie kreisen, springen und machen verschiedene „Pas“ und verjagen andere als Vögel und wilde Tiere gestaltete Masken von der Nachbildung einer auf der Szene liegenden menschlichen Leiche. Die Figuren wilder Tiere — des Büffels, des Hirsches und des Affen — spielen gerade im Tsam eine große Rolle und beleben merklich die zeitweise über alle Maßen langweilige Pantomime.

Eine der beliebtesten Rollen des Tsam ist der „Weiße Alte“, der Gebieter der Erde, der Hüter der Weidetriften und Herden und der Spender einer reichen Ernte. Apokryphe buddhistische Legenden erzählen uns, wie er zum Buddhismus bekehrt wurde und das Gelübde ablegte, sich dem Dienst der Kirche, der Gemeinde des Königssohnes Siddhārtha (im Pāli *Siddhatta*, tib. *don grub*, Lex. 643) zu widmen. Er erscheint in der Gestalt eines weißhaarigen Greises mit langem weißem Bart und verwachsenen, herabhängenden weißen Augenbrauen; auch seine Kleidung ist weiß. In den Händen hält er einen langen weißen Stab. Er spielt einen Greis, der eben aus dem Schlaf erwacht ist. Mit langsamen, greisenhaften Bewegungen bringt er seinen Bart in Ordnung, reckt sich, schreitet hinkend vorwärts und rückwärts über die Szene. Dann schaut er sich um, trinkt einen Schluck Wein oder Brantwein und beginnt einen Tanz, in dem er einen betrunkenen alten Mann markiert. Er freut sich darüber, daß allenthalben in der ihm unterstehenden Welt das Glück heimisch geworden. Nach Beendigung seines Tanzes bleibt er auf der Szene, geht hin und her und bringt die Zuschauer mit seinen ziemlich einfältigen Posen zum Lachen.

Allem Anschein nach stoßen wir in ihm auf eine Gestalt der alten, vorbuddhistischen Mythologie Tibets, die der Buddhismus nur in sein Pantheon aufgenommen hat.

Häufig treten in den Tsam-Darbietungen noch einige komische Figuren auf, wie z. B. der „Hoschang“, d. h. ein buddhistischer Mönch aus China oder Khotan, der in der Pantomime den glänzenden Lehrern des Buddhismus, die aus Indien nach Tibet gekommen, unterliegt (bei uns Hwaschang. Der Verf.). In andern Tsam-Vorstellungen stellt der „Hoschang“ andere Gestalten dar, die im übrigen teilweise die Rolle von Possenreißern spielen. In der Figur des „Hoschang“ verkörpert sich eine geschichtliche Erinnerung: Als im Morgendämmern der tibetischen Geschichte der Buddhismus ins „Schneeland“ drang, und zwar nicht nur von Indien, sondern auch von China und dem damals arischen Khotan her, wurde der Einfluß der beiden letzteren Länder in bedeutendem Maße zugunsten des indischen zurückgedrängt. Dies ging nicht ohne Kampf auf beiden Seiten ab.

Gewöhnlich findet eine Tsam-Vorstellung mit dem Auftreten der „Schanag“, d. h. der

„Zauberer mit dem schwarzen Barett“ (siehe Anm. 1390), ihr Ende. Sie treten in einer starken Gruppe auf und sind in weite, grelle und buntfarbige Gewänder gehüllt. Ihre Gesichter sind nicht mit Masken bedeckt. Auf dem Haupt tragen sie riesige schwarze Hüte oder Barette. Das Tempo der Musik wird schneller, und die „Schanag“ verteilen sich über die ganze Szene, wo sie einen schnellen Reigen aufführen, der bald in einen rasenden Wirbeltanz übergeht. Die „Schanag“ stellen Zauberer dar, Diener der dämonischen Gottheiten aus der nationalen, vorbuddhistischen Glaubenswelt der Tibeter. Einer der alten Herrscher Tibets, Langdarma, hatte sich als ein Feind des Buddhismus erwiesen. Dieser tibetische Julian wollte in seinen Landen die buddhistische Lehre ausrotten und die Tibeter wieder zur Verehrung der alten Gottheiten zurückbringen. Die Mönche wurden also verfolgt, Klöster und Tempel fielen der Zerstörung anheim. Da aber trat ein buddhistischer Mönch auf den Plan, der den Langdarma, in dem der fromme Eiferer die Verkörperung eines bösen Dämons sah, ermordete und damit den Feind seines Glaubens aus der Welt schaffte. Um dies überhaupt ausführen und sich dem Herrscher nähern zu können, hatte sich der Mönch als Zauberer und Beschwörer verkleidet, der sich mit der Aufführung von Tänzen zu Ehren seiner Dämonen befaßte. Und für solche Zauberer war Langdarma eben der rechte Schutzherr. Diese geschichtliche Legende liefert denn auch den Inhalt der Pantomime der „Schanag“ und führt uns somit in die Tiefen des tibetischen Altertums.

Alle die zahlreichen Gestalten des Tsam zu beschreiben, ist unmöglich. Ihre Zahl und ihr Wesen hängen auch von der Überlieferung der verschiedenen Tsam ab. Außerdem treten einige Gestalten, wie z. B. die Maske, die die furchtbare Schutzgottheit Dschamtsaran vorstellt, in Begleitung einer Gruppe ihrer Gefährten, tibetisch „Khor“ genannt, auf. Sie bilden gewissermaßen ein Ballettkorps.

Ungeachtet der ermüdenden Langsamkeit des Tanzes einiger Figuren, der bekannten Einförmigkeit der Ausführung und der Dürftigkeit der pantomimischen Handlung ruft ein gut zur Darstellung gebrachter tibetischer Tsam beim europäischen Zuschauer durch seine Farbenpracht, die Eigenart der Plastik und die Kühnheit, mit der die tibetischen Ballettmeister es unternommen haben, die phantastischen Schöpfungen der buddhistischen Mythologie und Malerei auf die Szene zu bringen, einen starken Eindruck hervor.

Wenn wir uns der Geschichte des Tsam zuwenden, so können wir unterstreichen, daß er aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Vereinigung zweier Wurzeln entstanden ist: der indischen Pantomime, die bei den buddhistischen Klöstern im mittelalterlichen Indien zur Belehrung der Laien gestellt wurde, und der nationalen tibetischen Tänze, darunter auch jener der Zauberer und Beschwörer, die den Tänzen der Schamanen im Norden und anderer Magier bei den primitiven Völkern nahekommen.

#### IV.

Der Tsam mit Dialogen bildet die Zwischenstufe vom pantomimischen Tanz zur echten theatralischen Vorstellung Tibets, dem Drama.

Bereits im gewöhnlichen Tsam begegneten wir Gestalten, die eine besondere, sekundäre Rolle von Possenreißern und Narren spielen. Aber diese waren stumm, und ihre Späße und Einfälle kamen Pantomimen gleich. Im Tsam mit Dialogen dagegen wird ihnen gestattet, zu sprechen. Daraus entstand eine neue Art der theatralischen Darbietungen.

Mit dem Auftreten eines Possenreißers auf der Szene, der mündliche Erörterungen gibt, bekommt der Tsam mit Dialogen einen ganz andern Inhalt. Er zeigt jetzt nicht mehr ausschließlich Gottheiten und Genien, sondern bringt auch gewöhnliche Sterbliche auf die Szene, die Handlung wird auf die Erde, also in eine uns gewohnte Umgebung übertragen.

In hervorstechendem Maße bildet den Inhalt des Tsam mit Zwiegesprächen eine Geschichte aus dem Leben des berühmten tibetischen Einsiedlers und Dichters Milaräba, weshalb die ganze Darstellung auch einfach der „Tsam des Milaräba“ genannt wird. Dieser Tsam wird aber durchaus nicht in allen Konventen aufgeführt. Nur einige wenige Klöster genießen einen gewissen Ruf dank der überlieferten Ausstattung von Darbietungen dieser Art.

In den meisten Fällen wird die Geschichte des Zusammentreffens von Milaräba mit dem

Jäger Dordsche zur Aufführung gebracht. Das ist nicht nur die allerprimitivste Art des Tsam des Milaräba, sondern auch allem Anschein nach die älteste und beliebteste überhaupt.

Auch hier geht die Handlung unter freiem Himmel und in den buddhistischen Klöstern vor sich, und die auftretenden Personen sind gleichfalls Mönche. Der Tsam beginnt mit einem Tanz von Masken, die Löwen und andere wilde Tiere vorstellen. Milaräba selbst erscheint mit seinen Jüngern auf der Szene. Schließlich zeigt sich der Hauptheld des Stückes, der Jäger Gombo Dordsche mit seinem Bruder. Beide sind von gewaltigem Wuchs, hochbetagt und in Tierfelle gehüllt. In den Händen tragen sie Pfeil und Bogen.

Sie fallen in Verehrung vor Milaräba nieder und beginnen dann vor dem Publikum auf der Szene hin und her zu gehen und sich zu unterhalten, wobei Dordsche die Hauptrolle spielt. Sie scherzen, führen bissige Reden, reißen Possen und machen verschiedene Erscheinungen des örtlichen Lebens lächerlich. Dabei scheuen sie sich durchaus nicht, ganz öffentlich Anzüglichkeiten auf Kosten von selbst hochgestellten anwesenden Persönlichkeiten zu machen. Die meisten Bemerkungen sind natürlich auf die Behörden, darunter auch die klösterlichen Instanzen, gemünzt.

Damit ist der ganze Inhalt des „Tsam des Milaräba“ erschöpft. Dem Zuschauer bleibt es überlassen, das auf der Szene Gebotene nach eigenem Gutdünken auf Grund der jedermann wohl bekannten Geschichte aus dem Leben Milaräbas zu ergänzen. Sie schildert, wie Milaräba die von den Jägern verfolgten Rehe unter seinen Schutz nahm, und wie er eines seiner wundervollen Lieder zum besten gab, das auf die Fallensteller und Jäger, insonderheit auf den rauen Dordsche, einen solchen Eindruck machte, daß alle den Entschluß faßten, ihr Leben zu ändern.

Das Wesentlichste im „Tsam des Milaräba“ und zugleich das, was die Zuschauer am meisten fesselt, ist die beißende Schärfe der satirischen Bemerkungen des Schauspielers, der den Possenreißer und Jäger darstellt.

In Tibet und der Mongolei gibt es besondere, meist handschriftliche Büchlein, die einen Mustertext der Dialoge für den „Tsam des Milaräba“ enthalten.

Einen weiteren Grad der Entwicklung dieser Tsam-Art bilden die Aufführungen anderer Ereignisse aus dem Wanderleben Milaräbas. Er selbst, seine Jünger und verschiedene Personen, mit denen er hie und da zusammengetroffen war, treten dabei auf. Bei diesen Darbietungen wechselt die mit Tänzen ausgestattete Pantomime mit Dialogen und Chorgesängen. Im allgemeinen aber können wir sagen, daß sich derartige Darstellungen vom „Tsam des Milaräba“ sehr dem wirklichen tibetischen Drama nähern.

Wir wollen uns nunmehr diesem zuwenden.

## V.

Im Grunde genommen kennt Tibet kein eigentliches dramatisches Schrifttum, wenn wir dazu nicht die aus dem Sanskrit übertragenen, oben erwähnten buddhistischen Dramen rechnen wollen.

Die tibetischen Schöpfungen, die auf der Szene geboten werden und die sich vor den Zuschauern als Theaterstücke abrollen, ähneln überhaupt nicht dem herkömmlichen Typus von Dramen, Komödien, Librettos usw. Der Text eines tibetischen „Dramas“ besteht in einer Erzählung, die von Dialogen unterbrochen wird, und unterscheidet sich in der Form wenig vom Text bei Schöpfungen der erzählenden Literatur wie z. B. Romanen, Novellen usw.

Der Prolog, die Erzählung von verschiedenen Ereignissen, aber auch der Bericht, der die Dialoge miteinander verbindet, wird in derartigen Werken gewöhnlich in Prosa geschrieben. Die Reden der handelnden Personen aber und ihre Gespräche kommen in Versen zum Vortrag; manchmal ist aber auch die bald längere, bald kürzere Erzählung in poetische Form gefaßt. Die tibetische Verszeile besteht aus sieben oder neun Silben, doch kommen auch achtsilbige vor.

Wenn man den tibetischen Text irgendeines solchen Pseudodramas in Händen hält, ist es oft schwer, zu entscheiden, ob man eine Erzählung oder das Textbuch eines Theaterstücks vor sich hat.

Aufgabe der Schausteller selbst ist es, den Text des Stückes zu übernehmen und ihn in Einklang mit den Darstellungen der Szene zu bringen. Somit ist der Wortlaut eines „Dramas“ bis zu einem gewissen Grade nur das Grundgewebe, werden doch sogar die Dialoge, entsprechend

den persönlichen Geschmacksrichtungen und den Fähigkeiten der Schauspieler, ergänzt, verkürzt und umgearbeitet.

Ihrem Inhalt nach kann man die tibetischen Dramen, deren Zahl schon an und für sich nicht hoch ist, in vier Gruppen einteilen.

Zur ersten gehören Stücke, die „Jātaka“ (tib. *rnam t'ar*, Lex. 757 unter *rnam par*, mong. *türil*) genannte Erzählungen enthalten; zur zweiten kann man Darbietungen mit dem Inhalt von Zaubergeschichten rechnen; in die dritte Gruppe gehören historische Dramen oder solche, die sich dieser Art nähern, und schließlich zur vierten. Stücke aus dem täglichen Leben und solche psychologischen Einschlags.

Diese Einteilung kann natürlich nur eine annähernde sein; sie soll uns nur die Übersicht erleichtern. Häufig kann man auf ein tibetisches „Drama“ stoßen, von dem schwer zu sagen ist, welcher der erwähnten Gruppen es zugezählt werden könnte. Ferner muß bemerkt werden, daß die Dramen der vierten Gruppe als Stücke aus dem täglichen tibetischen Leben bezeichnet worden sind, da dies in ihnen besonders hervortritt. Ein gewisser Hauch des täglichen tibetischen Lebens liegt allerdings auf den Stücken und Erzählungen aller Gruppen, sogar derer, die nicht tibetische, sondern beispielsweise indische Stoffe verarbeiten und die unmittelbar auf indische Originale, Sanskriterzählungen und -märchen zurückgehen.

Was die Zeit der Abfassung dieser Stücke und ihre Verfasser betrifft, so müssen wir leider gestehen, darüber fast so gut wie nichts zu wissen. Die tibetische Überlieferung schreibt allerdings die Abfassung von Pseudodramen einigen bekannten Persönlichkeiten, wie z. B. dem sechsten Dalai Lama zu, doch haben wir keine genügend stichhaltigen Gründe, um das für wahr hinzunehmen.

Die sogenannten „Jātakas“, die im buddhistischen Schrifttum Indiens außerordentlich stark verbreitet sind, erzählen von den Taten des Buddha Śākyamuni in seinen früheren Daseinsformen. Größtenteils sind das alte Zaubermärchen, an denen Indien stets so reich gewesen ist, nur sind sie jetzt mit der Absicht überarbeitet, uns an dem Beispiel einstiger Heldentaten dessen, der später zum allvollkommenen Buddha wurde, zu erbauen. Viele dieser Jātakas sind dem Kandschur, dem Kanon der tibetischen Buddhisten, einverleibt worden.

Die tibetischen Stücke der ersten Gruppe sind Überarbeitungen der kanonischen Fassungen dieser Jātakas. Größtenteils folgen sie treulich ihrer Vorlage. Sie gestalten den Text nur leicht um, erweitern die Dialoge, wandeln sie in Verse und geben dem Ganzen einen einigermaßen tibetischen Charakter, indem sie die „Farben von Ort und Zeit“ den Bedingungen der tibetischen Lebenshaltung und der tibetischen Natur anpassen.

Das bekannteste und am meisten verherrlichte Stück dieser Art ist das Drama „Tschrimekundan“, mit dessen Inhalt wir uns an Hand der ausgezeichneten Übersetzung von Jacques Bacot bekannt machen können. (In dem in Anm. 1320 genannten Buche, S. 19—131. Die von Bacot gegebene Aussprache lassen wir unangetastet, nur setzen wir der Einheitlichkeit halber statt seines „Tchri“ unser „Tschri“. Vladimircov hat es zu „Dschrimekundan“ erweicht. Die richtige tibetische Schreibweise ist *dri med kun ldan* [Lex. 651, 973, 20, 709], was Bacot, a. a. O., S. 130 selbst mit „Entièrement pur; Immaculé“ wiedergibt, entsprechend skr. *Vessantara*.)

Eine andere Darbietung der gleichen Art, d. h. ein überarbeitetes Jātaka, ist das „Norsang“, das eine in der buddhistischen Literatur Indiens wohlbekannte Erzählung enthält (*nor bzañ*, „das gute Kleinod“; diese Darbietung findet sich nicht in dem Buche von Bacot). Das Norsang erfreut sich in Tibet einer viel geringeren Beliebtheit, dennoch aber liegt für den Europäer über diesem Drama ein Hauch, der manche Züge noch poetischer und menschlicher hervortreten läßt, als das im Tschrimekundan der Fall ist:

„Norsang“, ein Königssohn, bekommt eine himmlische Fee zur Frau. Verfolgt von den Angehörigen ihres Gemahls, fliegt die Fee, der sogar gelegentlich einer zufälligen Trennung von ihrem Manne der Tod droht, nach den himmlischen Palästen zu ihrem Vater. Der Königssohn macht sich auf die Suche. Er wendet sich flehentlich an den lichten Mond, an eine Hirschkuh und an alle, denen er begegnet, und bittet sie, ihm auf die Spur seines geliebten Weibes zu helfen. Nach mancherlei Abenteuern gelingt es ihm, seine teure Fee wiederzufinden. Er kehrt mit ihr nach der Heimat zurück.

Die tibetischen Darbietungen, die zur zweiten Gruppe gehören, unterscheiden sich inhaltlich wenig von den Dramen der ersten Art. Auch sie gehen meist auf indische Vorbilder, die Zaubermärchen, zurück.

Ihr hauptsächlichster Unterschied gegenüber den Stücken in der Art des „Tschrimékundan“ liegt in der Verstärkung des Phantastischen, rein Märchenhaften. Ferner wird in der Erzählung und den Zwiegesprächen der lehrhafte Ton weniger stark angeschlagen, wie überhaupt der ganze Stoff leichter und lebendiger und vom religiösen Standpunkt aus weniger ernst behandelt wird. Stark tritt auch die Rückwirkung der tibetischen Umgebung hervor. „Dschroasanmo“, gleichfalls von Jacques Bacot übersetzt, kann als Musterdrama dieser Art dienen. (A. a. O., S. 133—221: der Name *’gro ma bzañ mo*, „die gütige Fee“; Bacot übersetzt „Bonne aux créatures“, S. 219.)

Noch fesselnder ist vielleicht das Drama „Ssug-dschi-Njima“ (*sug gyi ñi ma*, Lex. 1271 und 478, „die Sonne der Wiedervergeltung“, gleichfalls nicht bei Bacot), doch nähert es sich eher den Stücken der ersten Gruppe, den Jātakas. Nicht ohne Grund haben deshalb einige Dichter Indiens, die den gleichen Stoff behandelten, daraus ein echtes Jātaka hergestellt. Das gleiche Moment tritt uns dann, aber bereits völlig in Form eines gewöhnlichen Märchens, in der Gestalt der XVI. Erzählung des „Verzauberten Toten“ entgegen.

Zur dritten Gruppe des tibetischen Dramas zählen wir die geschichtlichen Stücke, deren Inhalt geschichtlichen Überlieferungen und Legenden Tibets und zum Teil Indiens entlehnt ist.

Die handelnden Personen dieser Dramen tragen häufig geschichtlich festgelegte Namen, doch liegt die Entwicklung des Stoffs gewöhnlich fern von der historischen Wahrheit. Eins der beliebtesten Stücke dieser Art ist das „Adsche-Dschjassa“ (mit diesem Namen ist leider in der hier vorliegenden Umschrift nichts anzufangen).

Der Inhalt dieses Dramas ist geschichtlichen Legenden über den alten tibetischen Herrscher Ssrong-tsan-Gampo entlehnt, unter dem der Buddhismus ins „Schneeland“ einzudringen begann und der eine nepalesische und eine chinesische Königstochter heiratete. Beide werden als Wiedergeburten zweier Manifestationen der Tārā, der buddhistischen weiblichen Gottheit der Barmherzigkeit, verehrt. Das Stück behandelt das Leben der chinesischen Prinzessin.

Zu den historischen Dramen dürfen wir auch Stücke in der Art der Erzählung vom „Kuckucks-Königssohn“ rechnen. In diesem Drama, das überreichlich mit endlosen und langweiligen Belehrungen ausgestattet ist, wird vom Leben eines indischen Prinzen berichtet, der kraft eines Zauberbanns in einen Kuckuck verwandelt wurde. Die Einreihung dieses Stückes unter die „historischen“ Dramen ist damit gerechtfertigt, daß in seiner Einleitung der Versuch unternommen wird, die Erzählung in einen geschichtlichen Rahmen zu bringen. In der Folge haben sich auf diesem Stück allem Anschein nach einige Züge aus der Legende vom König Vikramāditya abgelagert.

Wir gehen jetzt zur letzten, vierten Gruppe des tibetischen Dramas vom Typus des „Nan-ssé“ über. (Bacot, a. a. O., S. 223—296; die Rechtschreibung des vollen Namens der Helden ist *snañ gsal ’od de ’bum*, Lex. 769, 1118, 636, 920, bei Bacot „Brillante de cent mille lumières“. Das Stichwort des Namens lautet bei Bacot stets Nansal, woraus, wie ersichtlich, Vladimircov an einigen Stellen ein Nanssé gemacht hat.) Hier haben wir es mit einem Drama aus dem Leben und gleichzeitig mit einem solchen psychologischen Einschlags zu tun. Für uns Europäer stellt es selbstverständlich die bei weitem interessanteste Gattung des tibetischen dramatischen Schrifttums dar.

In Darbietungen, die dem „Nan-ssé“ ähneln, treffen wir schon nichts mehr von dem, was uns als Märchenschablone erscheinen könnte. Alles Übernatürliche, auch das Wunder, fehlt. Vor unsern Augen enthüllt sich die intime tibetische Lebensführung und die Seele der Tibeter aus dem einfachen Volke; wir können nicht nur ihr Tun und Treiben verfolgen, sondern auch ihr seelisches Erleben.

In literarischer Beziehung stehen die Schöpfungen der jetzt unserer Betrachtung zugrunde liegenden Gruppe unvergleichlich höher als andere tibetische Dramen. Die Züge der handelnden Personen sind hier schärfer und tiefer umrissen, vor uns stehen lebendige Menschen mit ihren Leidenschaften und Regungen, aber nicht Symbole, Allegorien und „trafarettes“. Die seelischen Erlebnisse sind unvergleichlich kunstvoller geschildert, die Farben zarter und feiner.

Wenn wir ein Drama von der Art des „Nan-ssé“ lesen, so überkommt uns das Gefühl, als hätte es den Autor nur noch eine letzte Anstrengung gekostet, um aus seiner Feder ein echtes, tiefes Drama hervorgehen zu lassen.

Im „Nan-ssé“ oder „Nan-sal“, das zu den besten Mustern ähnlicher, nicht zahlreicher Schöpfungen gehört, wird vor uns das Drama einer Frauenseele entrollt, die auf den hergebrachten Pfaden des Lebens keine Befriedigung findet. „Nan-ssé“ kann es nicht verstehen, daß ihr Leben im alltäglichen Kreis der Familie verlaufen soll. Die tibetische Nora verläßt Mann und Kind, sucht nach etwas Höherem und Lichterem und gibt sich schließlich leidenschaftlich dem Buddhismus hin. Selbst die Ratschläge ihres geistlichen Führers, eines Lamas, der ihr den Weg einer demütigen Unterwerfung unter ihr Lebensschicksal als den Pfad zum Heil, zur Erlösung, weist, können sie nicht aufhalten. Nan-ssé kann sich damit nicht aussöhnen, sie zieht es mit Gewalt zur geistlichen Freiheit.

Aber auch der Kultus befriedigt sie nicht, das Ritualwesen des Buddhismus bietet ihr nichts. Da will sie das Ideal ihres Daseins verwirklichen: das Leben einer freien Einsiedlerin in der Einöde, wo sie sich völlig der Betrachtung hingeben kann.

Wir sind der Meinung, daß es, falls Tibet einmal mit Europa und seiner Literatur bekannt werden sollte, gerade die Dramen vom Typus des Nan-ssé sein werden, die dann den Bewohner des „Schneelandes“ Europa näherbringen und ihm verschiedene Erscheinungen eines ihm fremden Lebens verständlich machen. Andererseits aber kann das „Nan-ssé“ der Keim werden, aus dem sich die kommende dramatische Literatur eines neuen Tibet entwickeln könnte.

## VI.

Genau so wenig, wie es in Tibet eine dramatische Literatur im eigentlichen Sinne dieses Wortes gibt, ebensowenig gibt es ein Theater oder eine Szene, weder nach unserer, noch nach der altgriechischen oder chinesischen Auffassung dieses Begriffs. Die theatralischen Darbietungen Tibets kennen überhaupt keine Szene, keine Kulissen, keine Dekorationen. An Requisitenbeiwerk ist so gut wie nichts vorhanden. So kann denn im Grunde genommen jedes tibetische Stück überall und zu jeder beliebigen Zeit aufgeführt werden. Es müssen nur die Schauspieler mit ihren Kostümen zur Stelle sein.

Gewöhnlich spielen sich die tibetischen Darbietungen auf den Höfen der buddhistischen Klöster und in den Burgen der Großen des Landes im Freien ab. Gegen die Sonnenstrahlen schützt ein Dach aus Tuch.

Bei dem gänzlichen Mangel an Dekorationen und Requisiten beruht die szenische Wirkung ausschließlich auf dem Spiel der Darsteller, was diese häufig veranlaßt, zur Pantomime ihre Zuflucht zu nehmen. Der Eklektizismus im tibetischen Theater kommt auch dadurch zur Geltung, daß Chorgesang und Tänze in Erscheinung treten, durch die die Aufführung des Stückes begleitet wird. Aus diesem Grunde kommt das tibetische Theater dem Typus der bengalischen Volksvorstellungen, den sogenannten „Yatras“, oder unserem alten „Melodrama“ — dabei ist der Ausdruck wörtlich genommen — oder schließlich auch der veralteten „Opéra comique“ am nächsten.

Die Aufführung eines tibetischen Theaterstücks beginnt gewöhnlich mit dem Vortrag von „Segenswünschen“ oder „Wunschgebeten“, die im Buddhismus eine große Rolle spielen. Dann folgt der Vortrag der Einleitung des Dramas, gesprochen von einem besonderen Vorleser oder einem der Darsteller, meist einem „Brahmana“ oder „Jäger“. Die Dialoge werden von den entsprechenden Schauspielern vorgetragen, doch die Teile der Rahmenerzählung spricht wieder der Vorleser. Ist diese Rahmenerzählung, die die einzelnen Handlungen und Dialoge des Stückes miteinander verbindet, von längerer oder geringerer Dauer, so wird sie vom Chor, z. B. dem der „Jäger“, dem sich alle Darsteller des Stückes zugesellen, gesungen. Letztere schließen dann, mit ihren Textbüchlein in den Händen, um den Vorleser, besser Chorführer, gleichsam einen Kreis.

Sehr häufig wird ein Ereignis der Darbietung, das im Text nur nebenbei Erwähnung findet, bei der szenischen Aufführung durch eine längere Pantomime zur Darstellung gebracht. So ist beispielsweise im Wortlaut des Dramas davon die Rede, wie ein König sich in den Wald auf-



macht, um eine Einsiedlerklausur aufzusuchen, in der eine bezaubernd schöne Nonne wohnt. Ist dieser Abschnitt vorgelesen, dann stellt der Schauspieler in der Rolle des Königs durch stumme Gebärden die Wanderungen durch das Dickicht des Waldes dar, deutet durch Pantomime an, wie er sich einen Weg durch das Unterholz bahnt, behende seinen Weg über freie Lichtungen nimmt und am Bächlein ausruht.

Nicht selten geben einige Zeilen des Textes die Veranlassung zur Aufführung oder Einschaltung einer langen Pantomime mit Tänzen, wie z. B. die Erwähnung der Hochzeit einer der wichtigen Personen des Dramas. Weiterhin wird das, was unter andern Umständen mit Hilfe von Dekorationen, Benutzung von Kulissen und allerhand Requisiten zur Darstellung gebracht werden würde, auf der tibetischen Szene mimisch durch verschiedene Statisten markiert. Selbst Chor und Ballett treten auf. Darum ist es auch verständlich, daß sich die Aufführung eines tibetischen Theaterstücks manchmal sehr lange hinziehen kann und oft zwei und drei Tage in Anspruch nimmt.

Ähnlich dem „Nörgler“, dem „ersten Liebhaber“ und andern feststehenden Typen unseres Theaters, kennt auch die tibetische szenische Darstellungskunst bestimmte Typen: den König, den Brahmanen, den Jäger, die Fee, die Königin und andere. Alle diese Personen tragen bestimmte Kostüme, haben eine ihnen eigentümliche Frisur, zeigen sich mit oder ohne Maske, schminken sich usw.

Niemals nehmen Frauen an der Aufführung von tibetischen Theaterstücken teil. Alle weiblichen Rollen werden von Männern gespielt, die sich besonders darauf vorbereiten. Als Schauspieler wirken sowohl Mönche wie Laien; letzteren fallen unter andern auch die weiblichen Rollen zu.

Wenn wir jetzt aber unsere Aufmerksamkeit dem tibetischen Ausdruck, mit dem ein Schauspieler bezeichnet wird, zuwenden, so bietet sich uns eine recht sonderbare Erscheinung: der Schauspieler heißt in tibetischer Sprache „Adsche-Lhamo“, und das bedeutet wörtlich: die „Herrin, die im Himmel wohnt“, oder die „himmlische Schwester“ (die Erklärung für das „A“ an der Spitze des Ausdrucks müssen wir Vladimircov überlassen, „-dsche-Lhamo“ ist als *rje*, „Herrin“ [in diesem Falle] und *lha mo* verständlich). Warum das so ist und welcher Grund dafür vorliegt, die Glieder einer Gruppe, in die Frauen keinen Zutritt haben, mit einem weiblichen Namen zu beehren, wissen wir nicht zu deuten; auch konnten uns Lamen und andere Tibeter, mit denen wir darüber zu sprechen Gelegenheit hatten, keine Erklärung geben.

Viele Klöster in Tibet verfügen über eine bestimmte Anzahl von schauspielerischen Kräften, die an festgesetzten Tagen Dramen aufführen. Das geschieht auch an den Höfen verschiedener geistlicher und weltlicher Würdenträger. Selbst am Hofe des Dalai Lama gibt es beispielsweise eine ständige Truppe von Schauspielern, deren Mitglieder Personen seines Gefolges und andere beamtete Männer von Rang und Würden sind.

Sehr oft trifft man auch in Tibet berufsmäßige Schauspieler, die sich mit keiner andern Beschäftigung abgeben. Sie schließen sich zu einer Truppe zusammen, besuchen wandernd die Klöster, Burgen und Siedlungen des Landes, gehen auch in die Nachbarstaaten, wie Sikkim, und veranstalten allenthalben Vorstellungen. Sie führen außer den Kostümen und dem Textbüchlein keine Requisiten mit sich. Das Textbuch ist von kleinem Format, um es während der Aufführung bequemer in den Händen halten zu können.

Die eklektische Natur des tibetischen Theaters und der Umstand, daß seine Literatur, die das Material für die Theatervorstellungen im „Schneeland“ bietet, sich nicht differenziert hat, gestatten uns, wenngleich auch keine unmittelbaren geschichtlichen Daten vorliegen, einige Vermutungen über die Herkunft dieser szenischen Darbietungen.

Wir sind zu der Annahme berechtigt, daß sich die dramatischen Darbietungen Tibets aus dem Tanz mit Gesang entwickelt haben, d. h. aus der Quelle stammen, in der auch der Tsam seinen Ursprung hat. Der mimische Tanz lieferte den Tsam, der Tanz mit Gesang gab das tibetische Drama. Somit blieb nur noch übrig, die entsprechende Literatur auszunutzen, weshalb denn auch verschiedene, durch ihr dramatisches Element charakteristische Erzählungen übersetzt wurden.

Man muß aber annehmen, daß das tibetische Theater noch nicht seine letzte Stufe erreicht hat. Mag es sich nun einmal dem Einfluß Europas erschließen oder nicht — ganz gleich, wer die Begabung des tibetischen Volkes im allgemeinen kennt, der darf auch dem Gedanken Ausdruck geben, daß das Theater des „Schneelandes“ sich noch entwickeln und vervollkommen wird.

## Anmerkungen zu Kapitel XVII.

1430) In Deutschland hat die neo-buddhistische Strömung ihren sichtbaren Mittelpunkt im sog. „Buddhistischen Hause“ in Berlin-Frohnau. Es ist das eine Gruppe von Gebäuden, die male-  
risch einen schwach bewaldeten Hügel bedecken. Zum Hauptgebäude führt eine steile Stein-  
treppe, die, in acht gleiche, größere Absätze eingeteilt, den bekannten „achtfachen Pfad“ zur bud-  
dhistischen Vollkommenheit versinnbildlicht. Hinten, an das Hauptgebäude schließt sich der von  
einem chinesischen Dach gekrönte Tempel, ein ziemlich dunkler und nüchterner Raum, an dessen  
Hinterwand in der Mitte ein Basrelief des Buddha angebracht ist, vor dem bei den allmonatlich  
stattfindenden Uposatha-Feiern am Vollmondstage Kerzen angezündet und Blumen aufgestellt  
werden. Zu beiden Seiten ist diese Buddha-Darstellung von Marmortafeln flankiert, die in  
goldenen Lettern gemeißelte Texte aus den heiligen Schriften in je zwei Parallelkolumnen in  
Deutsch und Pāli, letzteres in lateinischen Buchstaben, zeigen. Weiterhin liegen auf dem Ge-  
lände Einsiedlerklausen und sogar hoch oben ein künstlicher Teich, dessen Nähe ja bei der An-  
lage buddhistischer Klöster in allen Ländern bevorzugt wird. Außerdem enthält die Anlage  
eine Reihe von Meditationszellen, deren primitive Einrichtung nur aus einer hölzernen Pritsche  
ohne Decken oder Kissen, einem eisernen Ofen und einer elektrischen Deckenlampe besteht.  
Das Haus ist im Jahre 1924 von dem bekannten Arzt Dr. Paul Dahlke aus eigenen Mitteln  
begründet worden, Dr. Dahlke hat sich durch zahlreiche Veröffentlichungen auf dem Gebiet der  
Buddhologie, sowie durch Übersetzungen von Pāli-Texten einen geachteten Namen erworben. Er  
soll im Mai 1928 spurlos verschwunden sein; zwar hieß es, er wäre in seiner Tempelwohnung  
einem Herzleiden erlegen, doch hat niemand seine Leiche gesehen. Das war, wohlgemerkt, bereits  
im Mai 1928. Eine buddhistische Zeitschrift, die auf Ceylon erscheint, brachte aber erst Mitte  
1930 das Bild des Verstorbenen. Heute wird das Haus von Angehörigen seines Gründers ver-  
waltet. Zuweilen sprechen dort auch orientalische Buddhisten, z. B. solche aus Indien, vor,  
während die dauernden Insassen Europäer sind. Als ein Ereignis im Leben des Buddhistischen  
Hauses in Frohnau verdient hervorgehoben zu werden, daß der chinesische Abt Schih Tai Schü,  
der im Januar 1929 im Berliner „Verband für den Fernen Osten“ einen Vortrag über „Die Grund-  
linien des Mahāyāna-Buddhismus“ hielt, einer Einladung zur Teilnahme an der gerade damals  
fälligen Uposatha-Feier nachgekommen ist. Schi Tai Schü ist Direktor des Buddhistischen  
Instituts in Wuchang, China, und Herausgeber einer vorwiegend philosophisch eingestellten, bud-  
dhistischen Monatsschrift unter dem Titel „Hai Cho Yin“ („Das Rauschen der Meereswogen“).  
— 1431) Eingehend unterrichtet über diese Richtungen, die Jōdo-shū und Jōdo-Shin-shū, das hier  
schon so oft herangezogene Werk von Prof. Dr. theol. Hans Haas, „Amida Buddha unsere Zu-  
flucht“, Göttingen/Leipzig 1910, VIII und 185 S. Kern und Stern der von den beiden Schulen  
vertretenen Lehre ist der Glaube an die dem ursprünglichen Buddhismus fremde Gestalt des Ami-  
tābha, des 'od dpag med der Tibeter, den wir schon im ersten Kapitel unseres Buches als Herrn  
des Paradieses Sukhāvati kennengelernt haben. — 1432) Hierzu, wie auch zur Frage der Aus-  
sichten des Buddhismus im Lande der Mitte (eventuell japanische Beeinflussung!) vergleiche  
man: Hackmann, Chinese Buddhism and Buddhist China, in „The Chinese Recorder“, Dezember  
1910. — 1433) Vergleiche zur Sache: Ernst Boerschmann, Einige Beispiele für die gegen-  
seitige Durchdringung der drei chinesischen Religionen, in „Zeitschrift für Ethnologie“, Jhrg. 1911,  
S. 429—435, als Anhang zu der Arbeit von Herbert Müller, Über das taoistische Pantheon  
der Chinesen, seine Grundlagen und seine historische Entwicklung, a. a. O., S. 393—428; auch  
diese wertvolle Abhandlung unterstreicht treffend das synkretistische Moment im Verhältnis zu



eigentümlich buddhistischen Anschauungen und Überlieferungen; man vergleiche z. B. die Darstellung der „Geburt Lao-tzes“ (Abb. 9, S. 409 bei Müller) mit jener Buddhas in Grünwedels „Mythologie“, S. 16; sowohl Lao-tze wie Buddha Gautama werden „aus der Seite“ geboren! — 1434) „Zweifache Götterlehre“, „wie ein Kaiser die Nivellierung der beiden Religionen nannte“ (Haas, Der Buddhismus der Japaner, S. 223); vergleiche Georg Schurhammer S. J., Shintō, Der Weg der Götter in Japan, Bonn und Leipzig 1923, im Register, S. 208, unter dem Stichwort „Ryōbu-Shintō“, und „Das Licht des Ostens“, S. 516, 552. — 1435) Mit seinem Priester-namen Kūkai; lebte von 774—834; die ehrende Bezeichnung „Daishi“, „großer Lehrer oder Prediger“, wird mehreren berühmten Mönchen des japanischen Buddhismus beigelegt; Kōbō-Daishi kann mit einem gewissen Recht der Padmasambhava des japanischen Buddhismus genannt werden: „Durch Kōbō fanden nun auch aus dem mit Tantrismus versetzten Buddhismus kulturelle Beschwörungszeremonien und mystische Gebetspraktiken zur Bannung böser Geister, zur Abwendung von Seuchen, zur Herbeiführung von Regen usw. Eingang (Haas, Der Buddhismus der Japaner, S. 223). Unter dem 6. Februar 1925 schrieb uns P. Schwientek S. V D. aus Niigata in Japan: „Auf Sado ist der Shintōismus vollständig vom Buddhismus abhängig, und zwar meistens von der sogenannten Shingon-Sekte, die dem Lamaismus am ähnlichsten ist (von uns gesperrt!). Sie besteht in Japan schon seit dem Anfange des 9. Jahrhunderts, ist voll von Geheimnissen und Magie und ist noch immer sehr stark, während die andern alten Sekten ausgestorben oder sehr zurückgegangen sind.“ Dazu vergleiche man: Trautz, Japanische wissenschaftliche Hilfsmittel usw., S. 56—59 des Sonderabdrucks aus „Asia Major“, Bd. I. — Abgesehen von seiner Bedeutung als Begründer der Shingon-shū, gilt Kōbō-Daishi auch als Erfinder des sogenannten Hiragana, einer der beiden geläufigen japanischen Silbenschriften. — 1436) *Iha yul*, eine poetische Bezeichnung für Tibet, statt des gewöhnlichen *bod yul*, Lex. 878. In einem ganz modernen mongolischen Lehrbuch der Geographie Asiens bemüht sich der Verfasser glaubhaft zu machen, der Name *bod* für Tibet käme vom Sanskritausdruck *bodhi*, weil die Tibeter in erster Linie nach der *bodhi*, der buddhistischen Erkenntnis, strebten! — 1437) Eine wertvolle Quelle dieser Art ist beispielsweise die von uns so oft als „Vasiljev, Buddhismus III“, angeführte „Geschichte des Buddhismus in Indien“ aus der Feder des Tārānātha, als dessen Wiedergeburten (*Tulku!*) die *Chutuktus* von Urga, der Hauptstadt der Mongolei — heute *Ulān-Bātor* — galten. Tārānāthas „Gesammelte Werke“ (*gsun 'bum*) umfassen in einer in Lhasa gedruckten Ausgabe 18 Bände. Von diesen brachte Cybikov gelegentlich seiner Tibet-Reise 1899 bis 1902 17 Bände nach Petersburg, die 7880 doppelseitig bedruckte Blätter enthalten. Lhasa, der Mittelpunkt der Gelben Kirche, verdient bei dieser Angabe als Druckort hervorgehoben zu werden, da dort bekanntlich eine gewisse Voreingenommenheit gegen die Literatur aller nicht zur Gelugpa gehörigen Schriftsteller herrscht (vgl. Vasiljev, Buddhismus III, S. XVIII/XIX). — 1438) Ausführliche Angaben über die Behandlung der Palmblätter und das Schreiben selbst finden sich in G. Coedès, *The Vajirañāṇa National Library of Siam*, Bangkok 1924, S. 15—16. Eine große Anzahl prächtiger Specimina solcher Palmblattmanuskripte besitzt u. a. das Berliner Museum für Völkerkunde. Sie stammen aus Siam, Kambodscha und Birma und waren vor drei Jahren im großen Lichthof des Museums zusammen mit andern, meist religiösen Gegenständen aus dem gleichen Kulturkreis zu einer Sonderausstellung vereinigt. Leider war bei dieser Gelegenheit weder ein Katalog noch eine Einführung vorbereitet worden. Die in der oben angeführten Schrift enthaltenen Ausführungen sind einer Monographie von Montgomery Schuyler unter dem Titel „Notes on the making of palm-leaf manuscripts in Siam“, veröffentlicht 1908, entnommen. — 1439) Vgl. Forstmann, Himatschal, S. 203. Nach ebendort enthaltenen Angaben „werden die Bücher sorgfältig gegen alle möglichen zerstörenden Einflüsse geschützt. Durch Behandlung mit Giften, namentlich Arsenik, wird Insektenfraß abgewehrt, und Sarat Chandra Das fand in Tibet die Bibliothek in einem Kloster über der Küche angebracht, um die Bücher gut trocken zu halten.“ — 1440) Siehe Kozlov-Filchner, Mongolei, Amdo und die Tote Stadt Chara-Choto, Berlin 1925, S. 239. — 1441) „Bericht über eine Adresse an den Dalai Lama in Lhasa (1902) zur Erlangung von Bücherverzeichnissen aus den dortigen buddhistischen Klöstern“, München, Akademie, 1904, S. 661, 666, 668. — 1442) *ša lu dgon pa*, auch *gtsaṅ ša lu* genannt, Lex. 1064,

275. Die in Rede stehende Veröffentlichung erschien in 61 Tafeln im Jahre 1926 zu Tokyo. — 1443) Vgl. Grünwedel, Übersicht einer Sammlung von Objekten des lamaistischen Kultus des Fürsten E. E. Uchtomskij, 2 Bde., St. Petersburg 1905 (russisch — Bibl. Buddh. VI; eine wertvolle Ergänzung seiner „Mythologie“). Vorrede, in der die Bedeutung der tibetischen Literatur für die Geschichte des Buddhismus in Indien besonders unterstrichen wird. — 1444) Siehe auch Koeppen, Die lamaische Hierarchie und Kirche, 2., unveränderte Auflage, Berlin 1906, S. VII. — 1445) Über die Beziehungen zum Chinesischen (vom phonetischen Standpunkt) siehe: Walter Simon, Tibetisch-chinesische Wortgleichungen. Ein Versuch, Berlin, Leipzig 1930, 72 S., Sonderabdruck aus den Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, Bd. XXXII, 1929, Abteilung 1. — 1446) Die Kalmüken, die sich in der Nähe von Prag, im Vorort Rževnice, niedergelassen haben, entwickeln eine für ihre dürftigen Emigrantenverhältnisse recht rege schriftstellerische Tätigkeit, deren Früchte in lithographierten Ausgaben vorliegen, da sich der Satz mit kalmükischen Lettern viel zu teuer stellen würde. In Rußland dagegen, wo die Sowjets großmütig die Bildung eines „Autonomen Kalmükischen Gebiets“ gestattet haben, hat man ihnen zur Wiedergabe ihrer Sprache die russische Schrift aufgehalst. Ähnliche Methoden wandte allerdings auch schon unter der zaristischen Regierung zum Zweck einer schnelleren Russifikation die Missionstätigkeit der Staatskirche an, die die meisten ihrer Traktate in einer von den zuständigen Fachleuten höchst abfällig beurteilten russischen Umschriftung zum Abdruck brachte. — Über die Kalmükenkolonie in Belgrad findet sich eine kurze Angabe in der „Zeitschrift für Buddhismus“, Jhrg. VI, S. 338. — 1447) *t'on mi sam bho ʃa* oder *t'u mi sam bho ʃa*, Lex. 593. Sein eigentlicher Name lautete nur Thon-mi; der angehängte Ausdruck Sambhoʃa bedeutet: „der ausgezeichnete Bhoʃa“, d. h. „aus Tibet (*bod*) gebürtig“. Nach andern Angaben von Sarat Chandra Das hat Tonmi Sambhoʃa dem Studium des Sanskrit in Magadha ununterbrochen zwanzig Jahre (630—650) gewidmet (Journal of the Asiatic Society of Bengal, Part I, 1888, S. 41). — 1448) A. a. O., S. 213, wo auch der tibetische Text wiedergegeben ist. — 1449) *lan ts'a* oder *lan dsa*, Lex. 120; skr. *lāṅca*. Grundlegend für das Studium des Problems dieser und anderer tibetischer Schriftarten ist die Arbeit von Sarat Chandra Das „The Sacred and Ornamental Characters of Tibet“ in dem soeben, Anm. 1447 angeführten Jhrg. des dort genannten „Journal“, S. 41—48; wichtiger noch als der Inhalt dieser Abhandlung selbst will uns eine eingehende Vertiefung in die beigegebenen neun Tafeln erscheinen. Als eine weitere bedeutungsvolle Arbeit kommt in Frage die Abhandlung von A. H. Francke, The Tibetan Alphabet, in „Epigraphia Indica“, Vol. XI, S. 266—272, mit sieben lehrreichen Schrifttafeln. — 1450) Die Lantsa-In- und -Aufschriften enthalten aber stets — das sei hier nachträglich bemerkt — nur Sanskrittexte oder Dhāraṇi-Formeln. So haben wir es auch bei den zahlreichen Inschriften an den Tempeltoren, den gestickten Vorhängen usw. in Kumbum nur mit Sanskrit in Lantsa-Schrift zu tun. — 1451) Auch als Sonderdruck erschienen: J. Bacot, L'écriture cursive Tibétaine, Paris 1912, 78 S. — 1452) Der tibetische Titel lautet: „*sum rtags gžun 'č'an legs bšad nor bui p'reñ ba*“, jener der Ausgabe von Bacot: „Les śloka grammaticaux de Thonmi Sambhoʃa avec leurs commentaires“, Paris 1928, IV und 231; dazu kommt, wie erwähnt, die Faksimiliewiedergabe des ganzen Textes, der, verglichen mit dem gleichzeitig auch in der üblichen Druckschrift gegebenen Wortlaut und dessen Umschriftung ein prächtiges Hilfsmittel zum Studium der Cursive bildet. — 1453) Die Zahl der in diese Gruppe gehörigen Schriften, die aber meist wenig umfangreich sind, ist verhältnismäßig groß. Bacot nennt in der Bibliographie zu der in Anm. 1452 näher bezeichneten Ausgabe der in Rede stehenden tibetischen Originalgrammatik (S. 224, 225) sechzehn, von denen acht in Drucken nach europäischem Muster zugänglich sind. Diesen Titeln können wir noch hinzufügen: 1. aus dem „Verzeichnis“ von Schmidt-Böhtlingk, Nr. 460: „*sum ču pa dañ rtags 'jug gi don řun řur bšad pa blo ldan gđā bskyed*“ — „Der den Klugen Freude Erzeugende oder: der die Bedeutung der dreißig (Buchstaben des tibetischen Alphabets) und ihrer hinzukommenden Zeichen ein wenig Erklärende“ und Nr. 461: „*bod řar yi ge*“ — „Die tibetischen Schar-Buchstaben“ (*řar*, Lex. 1232); 2. aus der von Cybikov mitgebrachten Sammlung, Nr. 59: „*sum rtags rtsa 'greñ*“ — „Die erklärende Grundlage des *sum rtags*“ (d. h. der Grammatik „*sum ču pa dañ rtags 'jug pa*“, derselben, die Bacot veröffentlicht hat, vgl. Lex.

1272) in einer 72 Blatt zählenden Ausgabe aus Doring (*rdo rin*, „Langer Stein oder Säule“, die in Lhasa auf einem Platz vor dem Tempel des Großen Dscho steht, wo die Dispute stattfinden; Palomnik, S. 117, 118) und Nr. 59a: „*sum bču pai lhan t'abs dañ bod kyi brtai bye brag sgron gsal*“ (siehe auch in der Bibliographie bei Bacot den sechsten Titel), ein 29 Blatt enthaltender Druck aus Schadda, *bšad grva*, wörtlich „Hof der Verkündigung, Predigt“ (diese Örtlichkeit läßt sich leider nicht näher bestimmen, dürfte aber auch, wie der Name vermuten läßt, eine Art Unterrichtsanstalt in Lhasa bezeichnen); 3. aus der von Vladimircov katalogisierten Sammlung „Mongolische Handschriften und Holzdrucke...“ von Prof. A. D. Rudnev“, Nr. 3: „*jiṛiken-ü tolta-in taiḷburi... üsük-ün endegürel-ün xarangghui-yi arilghakči oktarghui-in mani (kemekü orošiba)*“ — (es liegt vor das Buch unter dem Titel) „Die Erklärung des Grundbegriffs des Wesentlichen — das himmlische Kleinod, welches die Finsternis des Irrtums hinsichtlich des Syllabars beseitigt“ (ein Druck von 26 Blatt im Format 45 × 9 cm; vgl. Laufer, Skizze der mongolischen Literatur, S. 214), und Nr. 1v: „*mongghol üsük-ün yosun-i säitur nomlaksan kelen-ü čimek (kemekdekü orošiba)*“ — „(es liegt vor das Buch unter dem Titel) Der Schmuck der Sprache, der ausführlich die Regeln der mongolischen Rechtschreibung verkündet“ (10 Blatt im Format 43 × 9 cm). In das Tibetische sucht ein ebendort unter Nr. 8 genanntes Schriftchen von nur 2 Blatt einzuführen: „*tübet-ün geigülükči ghučin üsük kiget dūrben egešik-lüge selte (orošiba)*“ — „Zusammenfassung der dreißig erleuchtenden Zeichen (Konsonanten) und der vier klaren Laute (Vokale) des Tibetischen.“ Ja, selbst für das Sanskrit haben die heutigen Tibeter und Mongolen ein Interesse, wie die Titel zweier kleiner Schriftchen beweisen, die der gleiche Katalog unter Nr. 80 und 254 verzeichnet: „*sñags klog t'abs bžugs*“ — „Es liegt vor die (günstige) Gelegenheit des Lobsprechens“, d. h. Zaubersformeln zu rezitieren, die ja nur in der Sanskritsprache wirksam sind (vgl. Lex. 372 unter *sñags*), weshalb Vladimircov diesen Titel auch einfach mit „Kurze Grammatik (Phonetik) der Sanskritsprache“ wiedergibt — und „*enetkek-ün arban jirghughan egešik kiget ghučin dūrben geigülükči üsük-ün gešigün-lüge selte orošiba*“ — „Es liegt vor die Zusammenfassung der Bestandteile der sechzehn Vokale und der vierunddreißig Konsonanten von Indien“. — 1454) Bacot, a. a. O., Préface, S. I. — 1455) A. a. O. — 1456) *sde snod gsum*, Lex. 718. — 1457) Es wird hier am Platze sein, die notwendigsten Angaben über die Einteilung des Pāli-Kanons als der Richtschnur der Anhänger des ursprünglichen Buddhismus, des Hinayāna, zu geben. Er zerfällt in das *Vinaya-piṭaka*, hauptsächlich von der Mönchsdisziplin handelnd, mit den drei Unterabteilungen 1. den beiden *Khandhakā*, enthaltend die zehn Bücher des *Mahāvagga* und die zwölf Bücher des *Cullavagga*, 2. dem *Suttavibhangha* mit dem ältesten Text des bekannten *Pratimokṣasūtra* (Pāli: *pātimokkhasutta*) und 3. den Erläuterungen hierzu, *Parivārapāṭha* genannt. Das *Suttapiṭaka* umfaßt als der zweite Teil des „Dreikorb“ fünf Sammlungen, die als „*Nikāyas*“ bezeichnet werden und Lehrreden enthalten. Es sind das im einzelnen: 1. die Längere Sammlung (*Dīghanikāya*) mit 34 umfangreichen Lehrreden, 2. die Mittlere Sammlung (*Majjhimanikāya*) mit 152 Lehrreden, 3. die gruppenweise geordnete Sammlung (*Samyuttanikāya*), 4. die Angereihte Sammlung (*Anguttaranikāya*), die umfangreichste des ganzen *Suttapiṭaka*, aus elf Büchern bestehend, und schließlich 5. die Kurze Sammlung (*Khuddakanikāya*), die fünfzehn voneinander unabhängige Bücher enthält, unter ihnen auch die *Jātakas*, die 550 Erzählungen von den früheren Existenzen des geschichtlichen Buddha (vollständig ins Deutsche übersetzt von Julius Dutoit, in 7 Bänden). Das *Abhidhammapiṭaka* endlich, der dritte Teil des Pāli-Kanons, behandelt die Metaphysik, die Philosophie und Psychologie des Buddhismus und beleuchtet in sieben Büchern entsprechende Einzelfragen aus diesen Gebieten. (Nach „Verlagskatalog über buddhistische und verwandte Literatur“, Benares-Verlag, München-Neubiberg 1929, S. 1—3; vgl. auch die „Übersicht des Pāli-Kanons“ in „Buddhismus (Buddha und seine Lehre)“ von Prof. Dr. Hermann Beckh, II: Die Lehre; Sammlung Göschen Nr. 770; S. 5. — In dem erwähnten Verlagskatalog sind übrigens auch die in deutscher Sprache vorhandenen Übersetzungen aus dem Pāli-Kanon angegeben.) — 1458) Eine Ausgabe des Pāli-Kanons in siamesischer Schrift veranstaltete in den Jahren 1893/94 anlässlich seines 25jährigen Regierungsjubiläums der damalige Herrscher von Siam, Chulalongkorn Phra Puramindr. Das 39 Bände umfassende Werk (Vinaya in 8, Suttanta in 20, Abhidhamma in

11 Bänden) wurde seiner Zeit ausschließlich an buddhistische Organisationen, große Bibliotheken und wissenschaftliche Institute verschenkt. Der siamesische Titel lautet: *Phra Vinai, Phra Sut, Phra Baramat... nai maṅgalasamaja hên sirirâjasamapti dai 25 pi paripûrana*. Chulalongkorn war auch der Herrscher Siams, der dort die letzte königliche Abschrift des Kanons auf Palmblättern, die sogenannte „Vergoldete Ausgabe“ (siamesisch: *Chabab Thong Thûp*), herstellen ließ (G. Coedès, *The Vajirāṭṭa National Library*, S. 24). — 1459) Über den Kanon bei den Chinesen siehe zur kurzen Orientierung Hackmann, *Der Buddhismus in China, Korea und Japan*, S. 24, 25; für wissenschaftliche Arbeiten kommen in Betracht: Bunyiu Nanjio (1924 noch Rektor der theologischen Hochschule der Shinshû in Kyôto), *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka*, Oxford 1883; J. J. M. de Groot, *Le code du Mahāyāna en Chine*, Amsterdam 1893; Léon Wieger S. J., *Bouddhisme Chinois, Extraits du Tripitaka, des Commentaires, Tracts usw.*, Hsien-Hsien 1910—1913, Vol. I: *Vinaya, Monachisme et Discipline*, und Forke, *Katalog des Pekinger Tripitaka der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Berlin 1916. Allgemein über den Kanon der Buddhisten in Japan (Sanzô), der genau derselbe wie der der Chinesen ist und niemals ins Japanische übersetzt wurde, unterrichtet Haas in „*Der Buddhismus der Japaner*“, S. 233, 234. Genauerer über die japanischen Ausgaben des Tripitaka bei Trautz, *Japanische wissenschaftliche Hilfsmittel usw.*, S. 28—30 des Separatdruckes. Eine seiner Zeit von der *Taishô issai-kyô kankô kwai* in Tokyo veranstaltete neue Ausgabe des Tripitaka, die im ganzen auf 55 Bände in europäischer Aufmachung berechnet ist — bis 1927 waren 33 Bände erschienen —, umfaßt 2633 Werke! Sie enthält außer den chinesischen Übersetzungen aus dem Sanskrit, Pāli und andern indischen Dialekten auch Originalabhandlungen, die in China, Korea und Japan selbst entstanden sind, unter andern die Werke der Gründer der einzelnen japanischen Sekten, erst kürzlich in Tun-huang gefundene Texte, Inschriften, die auf den Buddhismus Bezug haben, Beschreibungen berühmter Klöster und Tempel, Biographien usw. Die Redaktion liegt in den Händen von Prof. Takakusu und Dr. Watanabe. — Über einen in Korea um die Mitte des 13. Jahrhunderts entstandenen, natürlich, chinesischen Kanon, dessen Druckplatten — 86700 an der Zahl! — im Kloster Hainsa im Süden des Landes aufbewahrt werden sollen, siehe: Kolu Li, *Korea und sein Unabhängigkeitskampf gegen den japanischen Imperialismus*. Berlin 1927, S. 4. — 1460) *bkā 'gyur*, Lex. 61. Eine Reihe solcher Honorifica oder Selectiva bei Schmidt, *Grammatik der tibetischen Sprache*, S. 284—296, wo aber leider der Ausdruck für „Wort“ fehlt; dagegen kommt unser *bkā* dort S. 295 in *bkā mč'id mdsad pa*, reden, sich unterreden, vor. Genau denselben Unterschied machen auch die Mongolen, bei denen üge das Wort eines gewöhnlichen Sterblichen, *dsarlik* jenes eines Höherstehenden ist. Dem entsprechend geben sie auch den tibetischen Ausdruck *bkā 'gyur* mit *dsarlik-un orcighulgha*, „Übertragung des Wortes eines Höheren“, in diesem Falle also des Buddha, wieder. — 1461) Sarat Chandra Das in seiner Anm. 1449 genannten Arbeit, S. 41: „During the reign of king Srontsan Gampo and his immediate successors translations of Sanskrit books were occasionally made in Magadha by Tibetan students at Sri Nālandra (Nālanda), but no regular attempt was yet made to translate the sacred books into Tibetan.“ Weiter aber lesen wir auf S. 42: „After the completion of Sam-yea (*bsam yas*, erbaut im Jahre 770 durch Padmasambhava nach dem Muster des berühmten Klosters von Otantapuri) the king (nämlich Tisrong Devtsan, *k'ri sroñ lde/fu/ btsan*, Lex. 171, wo auch seine Verdienste um das religiöse Schrifttum erwähnt sind; regierte wahrscheinlich von 740—786, Schulemann, *Geschichte der Dalai Lamas*, S. 39) invited many Buddhist scholars from Magadha to conduct the work of translating Buddhist sacred scriptures into Tibetan. During the reign of this king and his successors, down to the accension of the apostate Lang Darma to the throne of Tibet, the work of translation was carried on with vigour.“ — 1462) Siehe Kap. XII, Anm. 1066. Auch das von I. J. Schmidt aus dem Tibetischen ins Deutsche übersetzte Sūtra „*Der Weise und der Tor*“ (herausgegeben mit dem Text in 2 Bänden, St. Petersburg 1843, tib. *'dsaṅs [oder mdsaṅs] blun žes bya bai mdo*, Kandschur, *mdo*, Bd. 30, Bl. 165—365) geht auf eine chinesische Vorlage, *Hien-yü-king*, zurück; siehe F. W. K. Müller, *Uigurica III*, S. 3; nach einer Angabe von Beckh, *Verzeichnis*, S. 67, fehlt aber im Berliner Kandschur der in Schmidts Vorlage enthaltene Vermerk: „Scheint eine Über-

setzung aus dem Chinesischen zu sein.“ — 1463) Berthold Laufer, *Descriptive account of the collection of Chinese, Tibetan, Mongol, and Japanese Books in the Newberry Library*. Chicago 1913, S. 8. — 1464) Bei Laufer in der Anm. 1463 angeführten Arbeit, S. 8. — 1465) *’dul ba*, Lex. 686, 687 (skr. *vinaya*); einer dort enthaltenen Angabe zufolge soll Buddha 21000 auf das Vinaya bezügliche Reden gehalten haben, von denen nur 13 Bände ins Tibetische übersetzt worden sind, die eben die Abteilung *’dul ba* des Kandschur bilden. Sie sind hier in 344 Kapitel mit zusammen 104800 Versen (*śloka*) eingeteilt. Jedes Kapitel beginnt mit der das Vinayapitaka ausschließlich kennzeichnenden Anrufungsformel: *t’ams čad mk’yen pa la p’yağ ’ts’al lo*, „Verehrung dem Allwissenden!“ — Für den Berliner Kandschur trifft das nicht in allen Fällen zu. Es finden sich dort auch die Formeln: Verehrung den Drei Kleinodien ... dem jung gewordenen Mañjuśrī ... allen Buddhas und ... den Buddhas, den siegreichen Überwindern“ (Beckh, Verzeichnis, S. 1—5). — 1466) A. a. O. — 1467) A. a. O., S. 9. — 1468) *snar t’añ*, Lex. 770; Stadt und Kloster, südwestlich von Taschilhunpo, in der Provinz Tsang (*gtsañ*). Das Kloster ist eine alte Gründung, hatte namhafte Gelehrte (*mk’as pa*, Lex. 183) und war stark bevölkert. Heute ist es persönliches Eigentum des Taschi Lama. Die Zahl der Mönche des Konvents ist beträchtlich zurückgegangen (Geographie Tibets, S. 16; Palomnik, S. 379, 380). Der Name des Abtes, der hier die bis auf den heutigen Tag erhaltenen Holztafeln für den Druck des Kandschur und Tandschur schneiden ließ, war *snar t’añ rig pai ral gri* (Lex. 770), „das Schwert der Weisheit von Nartang“. — 1469) Derge liegt in Osttibet und wird von Cybikov als „Provinz“ bezeichnet, in der „Geographie Tibets“ *dpon k’ag* (Lex. 793, 137, Vasiljev: Herrschaft) genannt. Cybikov gibt in L. R. II, S. IV, die Schreibweise mit *bde dge*, die „Geographie“ (S. 47) mit *sde dge*; beide sind im Lex. nicht aufgezeichnet. Daneben soll es auch noch die Form *sde deg* geben (Geographie, a. a. O., Anm. 1). An der Spitze des Gebiets steht ein eigner Herrscher. Jedenfalls muß es sich bei der Ausgabe des Kandschur von Derge um eine heterodoxe und nicht um eine der Gelben Kirche handeln, denn die „Geographie“ sagt a. a. O. ausdrücklich: „Obgleich zu den eigenen Klöstern des Herrschers von Derge viele der Ssadscha, der Kardschud und der Njingma gehören, habe ich doch niemals gehört, daß unter seiner Botmäßigkeit Klöster der Gelugpa ständen.“ Im Zusammenhang hiermit sei noch mitgeteilt, daß Cybikov Lhasa, Kumbum und Labrang als Druckorte für Kandschur und Tandschur nicht nennt. Lhasa aber ist von Ščerbatkoj durch Erwähnung einer „Ausgabe von Potala“ bezeugt, für Kumbum spricht Nr. 273 im Verzeichnis von Schmidt-Böhtlingk: Index des Kandjur von *sku ’bum*, unter dem Titel *’rgyal bai bkā ’gyur rin po č’ei dkar č’ag čes bya ba* — „Index des siegreichen (ruhmgekrönten) Kleinods, Kandjur genannt“. Dagegen nennt Cybikov noch als Druckort für beide Enzyklopädien das Kloster Litang (*li t’añ*), während Sarat Chandra Das im Lex. 1213 ausdrücklich hervorhebt, daß hier nur die Blöcke für die 108 Bände des Kandschur vorhanden seien. — 1470) Laufer, a. a. O., S. 7. — 1471) Vgl. Laufer, Skizze der mongolischen Literatur, S. 188, und „Der Erdball“, Jhrg. II, S. 330—331. Die Druckplatten heißen tibetisch gemäß Huth, B. M. II, 165, Tschatschen, *č’a rkyen*, welcher Angabe Huth die Bemerkung „wörtlich etwa: ‚gegenständliche Unterlage‘“ hinzufügt. Wie aber diese beiden Bedeutungen mit „share of destiny, of fate“ im Lex. 402 sub *č’a rkyen* in Einklang zu bringen sind, entzieht sich unserer Kenntnis. — 1472) The National Geographic Magazine, November 1928, S. 602, wo auch die Abb. uns das Innere eines dieser Speicher mit den zahllosen Holzdrucktafeln zeigt. und S. 581: „Choni Lamas printed Sacred Books...“ — 1473) Schmidt, Grammatik der tibetischen Sprache, S. 215, und Schmidt-Böhtlingk, Verzeichnis, Nr. 1—101, S. 3, 4. — 1474) Daher auch im Mongolischen *nomoghotxal* von *nomoghotxaxu*, bezwingen, zur Vernunft bringen; meist aber wird *winai* als Wiedergabe des Sanskritausdrucks gebraucht. — 1475) *šes rab kyi p’a rol tu p’yin pa*, Lex. 1244, mongolisch entweder *bilik* (= skr. *prajñā*, Weisheit) -ün *baramit* (das modifizierte skr. *pāramitā*) oder *bilik-ün činadu kidsaghar-a kürüksen*, die genaue Übersetzung des Sanskritausdrucks. Für das Tibetische gibt es auch die Abkürzung Scher-tschin, *šer p’yin*, Lex. 1242. — 1476) *’bum pa*, Lex. 920, wo aber der uns hier interessierende Ausdruck selbst nicht angeführt ist; mong. *dsaghun mingghan togha-tu*. — 1477) Skr. *śloka*, woher das mong. *šülük* oder *šilük*. — 1478) Skr. *māttaka*, tib. *rgyal bai yum*, mong. *ilaghuksan-u*

eke. — 1479) L. R. II, S. 219. — 1480) Und zwar, weil der Inhalt der Jum in der *Prajñāpāramitā* besteht, die eben die „transzendente“ Weisheit ist, denn *pāramitā* ist = „transcedere“ und *prajñā* — „Weisheit“. — 1481) *sais rgyas p'al po č'e*, verkürzt als *p'al č'en*, im Lex. 822 als *p'al po č'e*. — 1482) *dkon mč'og brtsegs*, Lex. 54: skr. *ratnakūṭa*; einer dortigen Angabe zufolge enthielt das Sanskritoriginal dieses Buches, das von den Namen und Attributen Buddhas handelt, 100 Kapitel, von denen aber nur 49 ins Tibetische übersetzt worden sind (siehe auch Vasiljev, Buddhismus III, S. 107, 128, 137). Aber auch von diesen 49, deren Kommentar übrigens im Tandschur, Bd. 37, enthalten ist (Vasiljev, a. a. O., 137), gibt es in Tibet heute nur sechs, entsprechend den sechs Bänden des *dkon (mč'og) brtsegs* (Beckh, Verzeichnis, S. 16—25). Dagegen ist das ganze Werk von Jñānagupta (589—618) ins Chinesische übersetzt worden. — 1483) *mdo sde*, Lex. 676, mong. *sudur-un aïmak saba*. 1484) *mya ñan las 'das pa*, auch kurz *myaṇ 'das* genannt, Lex. 978 (vgl. Schmidt, Grammatik der tibetischen Sprache, S. 280, unter *myan*), mong. *ghasalang-aca nūkkisen*. — Auch das Lex. nennt, wie Csoma de Kőrös, das Werk „a separate section of the Kahgyur“. — 1485) *rgyud*, Lex. 318, mong. *ündüsün*. — 1486) *gzus 'dus (bsdus)*, Lex. 1107. — 1487) *dri ma med pai od*, Lex. 653, 1118. — 1488) In seiner „Mongolischen Chrestomathie“, Kasan 1836/1837, Bd. I, S. 265. — 1489) Wir geben in der hier folgenden Übersicht — in der gleichen Anordnung wie im Text — zunächst die mongolischen, dann die tibetischen Ausdrücke, von denen uns schon einige bekannt sind:

- |                                      |   |
|--------------------------------------|---|
| 1. ündüsün — rgyud                   | 7. naiman tümen mingghatu — k'ri brgyad |
| 2. olan sudur — mdo mañ              | stoñ pa                                 |
| 3. eke — yum                         | 8. tümen bilik-tü — šes rab k'ri ba     |
| 4. xoyar tümetü — gñis k'ri          | 9. cuxak dabxurlaksan — dkon brtsegs    |
| 5. naiman mingghatu — brgyad stoñ pa | 10. yeke olangk'i — p'al č'en           |
| 6. bilik-ün činadu eldeb dsuil —     | 11. winai — 'dul ba                     |
| šer p'yin sna ts'ogs                 | 12. gharčik — dkar č'ag.                |

— Weitere Unterschiede in der Einteilung des tibetischen Kanons gibt Berthold Laufer in „Die Kanjur-Ausgabe des Kaisers K'ang-hsi“ (Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St-Petersbourg 1909, S. 567—574), besonders S. 570—571. — 1490) L. R. II, S. XXXV. — 1491) *mts'an ñid*, Lex. 1037: „the sign“, the essential characteristic, sometimes even implying the innermost essence of a thing, whilst, on the other hand, it is also used merely for 'mark' in general.“ Deshalb geben die Mongolen auch den Ausdruck durch die beiden Worte *belge činar* wieder, von denen das erste „Merkmal“, das zweite „Wesen, Wesenhaftigkeit“ bedeutet, Skizzen 193, 194, vgl. auch „Archiv für Religionswissenschaft“, Jhrg. 1914, S. 118. Pozdnejev übersetzt den ersten Teil des Ausdrucks in Skizzen, a. a. O., mit „Weisheit“. — 1492) Skizzen 194. — 1493) Siehe: „Archiv für Religionswissenschaft“, Jhrg. 1914, a. a. O.; die hier gemachten Angaben beruhen auf dem Originalprogramm einer solchen Anstalt bei den Kalmüken, die seiner Zeit von dem uns schon bekannten Agvan Dordschi gegründet wurde. Der Name dieser Anstalt, die heute unter dem Sowjetsystem wohl kaum mehr bestehen dürfte, war Tschoiri-Tsanid, ein Ausdruck, in dem wir mit Leichtigkeit das korrekte tibetische *č'os grva mts'an ñid* wiedererkennen. Tschoiri ist also — in der Aussprache der Kalmüken — unser „Tschöra“, „Lehrhof“. — Vgl. ferner L. R. II, S. XXXVI, XXXVII. — Die Lehrbücher einer derartigen Anstalt, und zwar jener, die dem *Yung ho Kung*, dem bekannten Lama-Tempel in Peking, angegliedert war, sollen sich nach einer Angabe von Pander in seiner Abhandlung „Das lamaistische Pantheon“ (Zeitschrift für Ethnologie, Jhrg. 1889, Heft 2) im Besitz des Berliner Museums für Völkerkunde befinden, doch haben Erkundigungen bisher leider zu keinem Ergebnis geführt. — 1494) Der mongolische Text der betreffenden Stelle lautet: *ene cak-aca ekiledsü xamuk amitan-i bodi xutuk-tur dsokiyaxui-aca inakšida; bi kičiyenggüi-ben ülü talbisu kemen xuyak emuskü bolai*. — 1495) Hackmann bezeichnet in „Der Buddhismus in China, Korea und Japan“, S. 19, für die chinesischen Mönche die Weihe zu dieser Stufe, die dort auch näher geschildert ist, mit dem Ausdruck „Initiation als zukünftiger Bodhisattva“. Weitere Einzelheiten siehe bei Gurij, Die Gelübde der chinesischen Buddhisten, in „Arbeiten der Mitglieder der russischen geistlichen Mission in Peking“,



Bd. II. Vgl. ferner Pokotilov, Wu t'ai schan usw., S. 78. Als Stufe zu einer noch weiteren Vervollkommnung gilt Selbstverstümmelung und als Gipfel heldenhaften Bodhisattvatums Verbrennung bei lebendigem Leibe, die nach Hackmann, a. a. O., S. 23, selbst heute noch vorkommen soll. — 1496) Angeführt nach „Buddhistischer Katechismus“, anonym, St. Petersburg 1902, S. III (russisch). — 1497) Die achtzehn Erscheinungsformen der „Leere“, skr. *śūnyatā*, tib. *stoñ pa ñid*, mong. *xoghosun*, sind tibetisch aufgezählt Lex. 552, deutsch in „Anthropos“, Jhrg. 1923/1924, S. 806—809, in der Arbeit von Archimandrit Gurij, Der Buddhismus des Mahāyāna. — 1498) Skizzen 195, 196. — 1499) *č'os grva*, Lex. 430; in Taschilhunpo trägt diese Lehranstalt nach einer Notiz a. a. O. den Namen *grub pai č'os grva*, the school of religious attainments. — 1500) *č'os dge rgan*, Lex. 428, 269; nach letzterer Stelle ist der *dge rgan* „a monk that is made answerable for the moral conduct of another who is placed under his care“; vgl. Palomnik, S. 289. — 1501) „Die Sitte des indischen Mittelalters, den Kampf der rivalisierenden Religionen in öffentlichen Disputationen oder konkurrierenden Predigten an Fürstenhöfen und in berühmten Klöstern auszutragen, machte die genaue Kenntnis der gegnerischen Anschauungen und Argumente zum dringenden Erfordernis jedes hervorragenden Philosophen und Theologen.“ — Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten, von Th. Stcherbatsky (Ščerbatskoj); aus dem Russischen übersetzt von Otto Strauß, München-Neubiberg 1924, S. 255. — 1502) Dieser Gesetzesmantel ist nicht mit der gewöhnlichen Kleidung der Mönche zu verwechseln, welche man richtiger als Robe zu bezeichnen hätte, trotzdem die tibetische und mongolische Benennung, *č'os gos* und *nom-tu debel*, eine Wiedergabe mit „Mantel“ zulassen. Wir haben von diesem Umhang bereits oben, im Kapitel über die Mönche, gesprochen. Cybikov erwähnt dafür in Palomnik, S. 293, den Ausdruck *dagam*, der natürlich tibetisch ist, sich aber, weil nur phonetisch dort angegeben, im Lex. nicht feststellen läßt. Die Silbe *da* dürfte unser *grva*, Lehranstalt, sein. — 1503) Eigenartigerweise war es auch im zaristischen Rußland Sitte, daß bei Promotionen der neue Doktor oder Magister nach wohl bestandem Disput auf den Schultern der Studenten aus dem Festsaal getragen und dabei tüchtig geschaukelt wurden, weshalb man diesen Gebrauch dort auch *kačanie*, „Schaukeln“, nannte. — 1504) Skr. *mālā*, tib. *p'reñ ba*, mong. *erike*. — 1505) Auch die chinesisch-buddhistischen Mönche pflegen die Gebetsschnur um den Hals zu tragen. — 1506) Skizzen 199. — 1507) A. a. O. — 1508) Genauer: „Religionssprache“, tib. *č'os škad*, mong. *nom-un kelen*. — 1509) *don grub rin č'en*; die beiden ersten Silben kommen sehr häufig als Personennamen vor; Lex. 643; dem ganzen Ausdruck entspräche im Skr. *Amoghasiddharatna*. — 1510) *dge bšes*, Lex. 273, skr. *kalyāṇamitra*, mong. *buyun-un sadun*, genau genommen dem skr. *pūṇyamitra* entsprechend; das mong. *buyan* ist eben weiter nichts wie das modifizierte *pūṇya*. — 1511) *dvags po lha rje*, Lex. 614, 1333, bedeutet wörtlich „göttlicher Herr von Dapō“, worunter ein Arzt zu verstehen ist, das Ganze dürfte also kaum ein wirklicher Name sein; die angegebene Schreibung des Namens ist durch Baradijn in Bibl. Buddh. XXII, S. 66, Anm. 6, belegt. Vgl. über diesen Schüler des berühmten Milarāba auch Baradijn, Aus den Legenden Tibets, in „Lebendiges Altertum“, Jhrg. 1912, S. 440, 441 (russisch). An einer andern mir heute nicht mehr erinnerlichen Stelle habe ich die Schreibweise *bdag po lha rje* gefunden. — 1512) Baradijn, Bibl. Buddh. XXII, a. a. O.; Vladimircov, Mongolische Handschriften und Holzdrucke usw., S. 1555, Nr. 78, wo übrigens eine dritte Lesart des Namens, *dag po lha rje*, vorkommt. — 1513) In den Büchern von Frau David-Neel herrscht in bezug auf den Namen Inkonsistenz: in „Mystiques et magiciens“ steht S. 177 Tagpo Lhadji, in „Initiations lamaïques“, S. 209ff. Dapō Lha Djé. In letzterem Buche gibt die gelehrte Verfasserin im Anhang Auszüge aus den Werken des Dapō Lhadsche in Übersetzung, S. 211—228, jedoch nicht aus dem hier von uns wiederholt herangezogenen „Schmuck der Erlösung“. — 1514) Derselbe Lama, der uns aus der Lebensbeschreibung Tsongkhas als Remdaba (*red mdā ba*) Kumāramati bekannt ist. — 1515) Nach Skizzen 197, wo auch der mongolische Text wie folgt angegeben ist: *edüge canit-un nom üdsekci-tür aldar-šiksan yosughar kelecchü-in yosun bolghadsu sonosbai*. — 1516) *rtsa ba lha*, Lex. 1006, 1007, 370, L. R. II, S. XXXVII, Palomnik, S. 289, 290; mong. *tabun ündüsün*. — 1517) Palomnik, a. a. O.; dies Werk, das über „Die Quellen der Erkenntnis“ handelt und seinen Platz im Tan-

dschur, Abteilung *mdo*, Bd. 95, gefunden hat, stammt aus der Feder Dignāgas, ist in Versen geschrieben und besteht aus vier Teilen — Ščerbat'skoj, a. a. O. (Anm. 1501), S. 256. — 1518) Korrekt *yig ča*, Lex. 1134, 378; *ča*, der fünfte Buchstabe des tibetischen Alphabets, figuriert hier mit seinem Zahlenwert; Palomnik, S. 290, L. R. II, S. XXXVII. — 1519) L. R. II, a. a. O. — 1520) *ḍsin gr̥va*, L. R. II, S. XXXV, Lex. 1053, 239. — 1521) *p'ar p'yin gtoñ mo*, Lex. 821, 526; Palomnik, S. 290; „Pāramitā-Entlassung“. — 1522) *dkā bču*, Lex. 50: a Buddhist scholar who has acquired such great proficiency in sacred literature as to be able to interpret the meanings of a term in then different ways. Diese Erklärung deckt sich mit den Angaben Cybikovs in L. R. II, S. XXXVI, insofern, als wir dort die Lesart *dkā bču* finden, der auch das mongolische *arban berke-tü* entspricht. Daneben aber gibt es den gleichfalls Kabtschu gesprochenen Ausdruck *bkā bču* (oder *bkā bču pa*), Lex. 62: on who has observed the then commandments of Buddha. Dazu sagt das Lex. als Erklärung: The title of *bkā bču* is given to a Buddhist monk-scholar who has passed all preliminary examinations for a religious degree. Diese Deutung will uns sachlich für den vorliegenden Fall ebenso annehmbar erscheinen wie die von *dkā bču*. In manchen Klöstern wird der Kabtschu auch *Karamba*, *bkā rams pa*, genannt. Diese Angabe Cybikovs in L. R. II, S. XXXVI, deckt sich auch völlig mit dem, was wir im Lex. 66 unter dem Ausdruck finden: one who has passed the highest examination in Buddhist metaphysics, one who has riched the highest of the 13 classes in the *mts'an n̄id gr̥va ts'an* (entsprechend den 13 Studienjahren, von denen wir gesprochen haben), the metaphysical school in the great monastic establishments of Tibet. — Die Mongolen gebrauchen für *bkā rams pa* nur die Umschriftung *garamba* (Cybikov), die aber von Pozdnejev nicht erwähnt wird. — 1523) *bstan 'gyur*, Lex. 560: very few of the Tanyur treatises belong to Tibetan authorship; the are mostly translations into Tibetan from Chinese and Sanskrit texts. — Der Ausdruck bedeutet wörtlich „Übersetzung der Erklärungen“, doch werden unter diesen „Erklärungen“ auch die Sāstras der buddhistischen Literatur verstanden, die eben Lehrschriften sind, weswegen wir im Text auch diesen Ausdruck gebraucht haben. — 1524) *rgyud*, mong. *ündüsün*. — 1525) Im Sanskrit *kālacakra*, tib. korrekt *dus kyi 'k'or lo*, Lex. 632, mong. *cak-un kürde*. — 1526) Siehe darüber die Angaben in Anmerkung 800 des Kapitels über Tsongkhapa. — 1527) *rab 'byams pa*, Lex. 1169: a diploma resembling in a manner the degree of Doctor of Divinity which the Buddhist priesthood confers on monk students of sacred literature. Mong. *maši ketüreksen*, „einer, der außerordentlich weit vorwärtsgekommen ist“, also keine Übersetzung des tibetischen Ausdrucks. — 1528) *rdo rams pa*, im Lex. nicht erwähnt, auch nicht unter den Zusammensetzungen mit *rams*, 1170; dagegen findet sich der Titel ohne weitere Angaben in L. R. II, S. XXXVI und Skizzen 202; siehe auch Palomnik, S. 195, 291, 292. — 1529) *ts'ogs rams pa*, L. R. II, a. a. O., gleichfalls nicht im Lex. Vielleicht steht der Titel in irgendeiner Weise zu *ts'ogs 'k'or*, sacrificial offerings arranged in a circle as an oblation, oder *ts'ogs mč'od*, prescribed religious ceremony, beide Lex. 1033, in Beziehung und nicht zum einfachen *ts'ogs*, Versammlung. — 1530) *lha rams pa*, auch nur bei Cybikov und Pozdnejev. — 1531) *sman rams pa*, L. R. II, S. XXXVII. — 1532) *šnags rams pa*, a. a. O., und Skizzen 202; ebenso Lex. 1170: doctor in mysticism.

## Anmerkungen zu Kapitel XVIII.

1533) N. V. Kirilov, Die gegenwärtige Bedeutung der tibetischen Medizin als eines Teiles der lamaischen Lehre; in „Bote für Sozialhygienie, gerichtliche und praktische Medizin“, Bd. XV, Heft 2, Teil 2, S. 95—121, St. Petersburg 1892 (russisch). H. Laufer urteilt über die Abhandlung in seinen „Beiträgen“, I, S. 9: „Kirilov macht eine Reihe von Mitteilungen über die tibetische Medizin, die sich bei andern Autoren dieses Gebietes nicht finden, weshalb diese Arbeit nur mit Vorsicht gebraucht werden darf.“ — 1534) Sie stehen alle in der Abteilung *rgyud*, in Beckhs „Verzeichnis usw.“, S. 107 ff., und zwar: Bd. 14, Nr. 33: erhabene, alle Krankheiten



lindernde Zauberspruch, 34: Krankheiten lindernde Zauberspruch, 35: erhabene, das Fieber besänftigende Zauberspruch, 36: Fieber lindernde Zauberspruch, 37: Augenkrankheit linderndes Sūtra (*miḡ nad rab tu ži bar byed pai mdo*), 38: Blattern lindernde Zauberspruch, 39: das die Krankheit *arśa* (Hämorrhoiden — tib. *gžān 'brum*, Lex. 1077: piles, hemorrhoids — bei Beckh steht versehentlich *gžān*) beschwichtigende Sūtra (im Lex., a. a. O.: *gzuñs, dhārañi*), 51: das Aussprechen eines Zaubers über ein Arzneimittel bei dessen Verabreichung, 73: Linderung von Geschwülsten, 85: Beschwichtigung von Gift, 89: die den Schmerz des Feuers lindernde Zauberspruch, 90: die Krankheiten der Galle vertreibender Spruch (*śnags, mantra*), 91: Krankheiten des Schleimes vertreibender Zauberspruch, 92: die Krankheit der Auszehrung vertreibender Spruch, 93: erhabene, der Übertragung von Seuchen durch Lebewesen wehrende Zauberspruch, 94: das aus der *Mahāśūnyatā* („große Leere“ — ein Sūtra im Kandschur, *mdo*, Bd. 27, Nr. 5: *mdo č'en po stoñ pa ñid č'en po žes bya ba*, Beckh, S. 61) entnommene Aussprechen von Zaubersprüchen über Arzneimittel, 95: das Aussprechen von Zaubersprüchen über Arzneimittel im Augenblick ihrer Verabreichung (vgl. 51), 108: die erhabene Essenz der *Mahāmayūri* (d. h. der großen Pfauenmutter; der Pfau aber steht in gewissen Beziehungen zu den Giften, bzw. reagiert auf sie: „Wenn man vergiftete Speise im Feuer verbrennt, so gleicht ihr Rauch der Färbung des Pfauenhalses; ihre Flamme kreist an ein und derselben Stelle; wenn ein Pfau sie sieht, so freut er sich“ — „*xoora-tu idegen-i ghaldur tülebesü utaghan inu toghos-un xogholai metü bolun . . . düle inu nigen-e üülün . . . toghos üdsebesü bayasxui*“ — *Rašīyan-u Jirüken*, Ed. Pozdnejev, S. 220, 221), ferner Bd. 15, Nr. 11: die erhabene Wiedergewinnung der Kraft, Sūtra, 18: die erhabene Läuterung des Auges, Zauberspruch, 63: die von allen Krankheiten befreiende Zauberspruch des erhabenen Mahākāla, 70: der Ursprung des Nektars des unsterblichen Lebens, Zauberspruch, Bd. 18, Nr. 18: die erhabene vierfache innere Wesenheit der Bereitung des Lebenselixiers, Zauberspruch, Bd. 21, Nr. 6: die der großen Gewinnung der Essenz aller fünf Lebenselixiere nahe höchste Wesenheit — und 7: das Elixier des unsterblichen Lebens. Dazu käme dann noch aus Bd. 4 (Beckh, S. 80), Nr. 19: das ruhmreiche mystische Elixier, mit dem Sanskrittitel „das ruhmreiche Geheimnis des Unsterblichkeitsnektars“. Alle diese, gewissermaßen „kanonischen“ Bannsprüche gegen Krankheiten und Formeln bei der Herstellung und Verabreichung von Arzneien sind kurz und nehmen oft nur wenige Zeilen im Kandschur ein. Einige derselben, und zwar die Nummern 33, 36—39, 85, 90, 91 und 93, scheinen mit entsprechenden „Mantras“ identisch zu sein, die in Bibl. Buddh. XXII, S. 48, 49 genannt, aber nicht tibetisch bezeichnet sind. Außerdem finden sich hier auch noch andere, für die wir im Verzeichnis des Kandschur keine Anhaltspunkte haben, wie bei Magenkatarrh, Sodbrennen, Wundenvernarbung usw. — 1535) G. Huth, Verzeichnis der im tibetischen Tanjur, Abteilung mDo (Sūtra), Bd. 117—124, enthaltenen Werke: Sitzungsberichte der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1895, S. 267 bis 286, und desselben Verfassers „Nachträgliche Ergebnisse bezüglich der chronologischen Ansetzung der Werke im tibetischen Tanjur, mDo, 117—124“ in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, Bd. 49, Jhrg. 1895, S. 279—284. — 1536) So sind an den Verfasser in letzter Zeit einige der pharmazeutischen Industrie nahestehende Herren mit dem Ersuchen herangetreten, ihnen Angaben über die Verwendung pflanzlicher Stoffe bei den Tibetern machen zu wollen, und zwar in der ausgesprochenen Absicht, diese Angaben in größerem Maßstabe praktisch auszuwerten. Im Zusammenhang hiermit verdient auch Erwähnung, daß nach einer freundlichen Mitteilung von dem derzeitigen Berliner Vertreter des Unterrichtsministeriums der Mongolischen Volksrepublik, Herrn Ischi-Dordschi, seine vorgesetzte heimatische Behörde im Jahre 1928 aus Deutschland eine Anfrage erhielt, deren Urheber sich nach den mit „Lukutate“ in der lamaistischen Medizin erzielten Heilerfolgen erkundigte. — 1537) Es sind die folgenden Bücher: a) P. A. Badmajev, Über das System der ärztlichen Wissenschaft Tibets, Lieferung I, St. Petersburg 1898, V und III und XXXVI und 234 und XXXV. — Von diesem Buche, das in mancher Hinsicht allerdings zu wünschen übrigläßt, haben wir bezüglich mancher geschichtlichen Angaben über die Heilkunde Tibets mit Dank Gebrauch machen können. Im übrigen aber trifft darauf zu, was H. Laufer, der das Buch nur nach einem Referat im „Globus“ (Jhrg. 1899, Bd. 75, S. 294) kennt („Beiträge“, I, S. 10), sagt. Wenn auch P. A. Badmajev es

versteht, die Wissenschaftlichkeit seiner Arbeit — aber in sehr bescheidenen Worten — zu unterstreichen, kommt es ihm, wie das auch bei H. Laufer, a. a. O., mitgeteilt ist, doch darauf an, sein schon damals, 1898, recht blühendes Petersburger „tibetisches Ambulatorium“ in empfehlende Erinnerung zu bringen. Dies Unternehmen hat besonders in den Kriegsjahren Schule gemacht, und es gehörte damals zum guten Ton gewisser Kreise der Aristokratie, zu den Klienten Badmajevs zu zählen. Nach einer brieflichen Mitteilung von Prof. Cybikov gehörte zu den ständigen Besuchern des Ambulatoriums auch der damalige Minister Protopopov. Von den dem Buche beigegebenen statistischen Tabellen für die Jahre 1875—1897 weist die letzte 10844 Besucher auf, an die 179293 Pulver zur Verteilung gelangten. Inhaltlich ist das Buch eine Übersetzung des Dschuddschi, von dem in diesem Kapitel ausführlicher die Rede sein wird. Die gleiche tibetische Bezeichnung figuriert auch im Titel der zweiten Ausgabe: b) „Haupthandbuch der ärztlichen Wissenschaft Tibets, Dschud-Dschi (nach der russischen Vorlage transkribiert: *žud-ši*), in neuer Übersetzung von P. A. Badmajev mit seiner Einführung, welche die Grundlagen der tibetischen ärztlichen Wissenschaft erklärt“, St. Petersburg 1903, 159 S. in stellenweise recht engem Druck. Diese Ausgabe enthält keine statistischen Tabellen über den Besuch des Ambulatoriums. c) Ist die schon wiederholt an andern Stellen unseres Buches angeführte Arbeit von Prof. A. Pozdnejev: „Lehrbuch der tibetischen Medizin — *bdud rtsi sniñ po yan lag brgyad pa gsañ ba man nağ gi gyud — rašiyan-u jirūken naiṃam gešigütü nighuca ubadis-un ündüsün*, Bd. I, Aus dem Mongolischen und Tibetischen (ins Russische) übersetzt, St. Petersburg 1908, VIII und 425 S. Links der mongolische Text, rechts die russische Übertragung. Der Titel lautet in deutscher Übersetzung „Das Wesen der Heilkunde — die Grundlagen der achtegliedrigen geheimnisvollen Instruktionen“ (Instruktion ist skr. *upadeśa*, tib. *man nağ*, Lex. 953, mong. *ubadis*). Auch die Preussische Staatsbibliothek besitzt seit dem vorigen Jahre einen mongolischen Holzdruk dieses wichtigen Werkes. An vierter Stelle, d), wäre zu erwähnen ein Buch des derzeitigen etatmäßigen Gelong (aber nicht „Staatsgelong“, wie bei Schulemann, Geschichte der Dalai Lamas, S. 70, Anm. 40, zu lesen ist!) des Kosakenheeres, Dambo Uljanov, das die russische Übersetzung eines Abschnittes aus einem lamaistischen medizinischen Werke bringt. Leider ist es uns bisher nicht gelungen, dieses Buches habhaft zu werden. Darin dürfte aber kein sonderlicher Nachteil liegen, da nach einem Urteil des russischen Akademikers Sergej von Oldenburg („Nachrichten der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften“, Bd. XXI, 1904, S. I, II) „der von dem Lama Uljanov übersetzte Abschnitt von der tibetischen Medizin keine genügende Vorstellung gibt“ (ebendort heißt es übrigens auch: „Das Buch des Arztes Badmajev hat keine wissenschaftliche Bedeutung“). Der Name Uljanov ist richtiger, wie das auch Grünwedel („Der Weg nach Šambhala“, S. 4, Anm. 1) tut, Ulijanov zu schreiben, da das Wort ohne Zweifel mit *uliyasan*, Pappel, zusammenhängt; vgl. den Stadtnamen Ulijassutai. — 1538) Wir zitieren den ersten Teil hier als „Beiträge I“, den zweiten, der sich in der Pagination an den ersten fortlaufend mit 45—90 anschließt, mit „Beiträge II“. Auch sei hier noch eine genauere Inhaltsangabe dieses zweiten Teils gegeben: Diagnostik, Allgemeine Therapie, Pharmakologie und Pharmazie mit den Abschnitten: 1. die animalischen Medikamente, 2. die mineralischen und chemischen Arzneimittel, 3. die Heilmittel des Pflanzenreiches (der inhaltlich naturgemäß reichste Abschnitt, S. 56—72), Balneologisches, Chirurgie, Veterinär-Medizinisches, Religiöses und Schamanisches in der lamaischen Heilkunde (wozu noch die Abhandlung von Reinhold Müller, Die Krankheits- und Heilgottheiten des Lamaismus, in „Anthropos“, Bd. XXII, Jhrg. 1927, S. 956—991, heranzuziehen ist) und sympathetische Vorstellungen. Daran schließt sich als Probe der medizinischen Literatur des Tandschur eine Übersetzung der Abhandlung „Über das Elixier Sarveśvara, welches alle Krankheiten bezwingt und die Körperkräfte vermehrt“. Einige Bestandteile des hier erwähnten „Heilmittels“ kommen übrigens auch in einem Kapitel des Dschuddschi vor, das davon handelt, „Wie man ohne Krankheiten und gesund lebt“ (*ebečin ügei eregöl oro-šixui*). — 1539) Verlag Urban & Schwarzenberg, Berlin/Wien 1913, 324 S. 4°, autographiert; sämtliche Ausdrücke in Tibetisch, Mongolisch und Chinesisch sind hier dankenswerterweise in Originallegenden gegeben (wenn auch manchmal in mangelhafter Schrift: die sklavische Wiedergabe der heute ganz ungebräuchlichen mongolischen Zeichen für *a*, *e* und *n* am Ende — in der

S. 17—19 abgedruckten Vorrede — läßt darauf schließen, daß der Kopist mit der mongolischen Schrift nur ganz oberflächlich vertraut war, von einigen Fehlern ganz zu schweigen; bei den Kopien aus Pozdnejevs Lehrbuch fehlen in Hübotters Arbeit diese Endbuchstaben ganz und gar, ganz einfach, weil sie in der mit modernen mongolischen Lettern in der Petersburger Akademiedruckerei hergestellten Ausgabe nicht vorkommen. Warum ist denn die eben erwähnte mongolische Vorrede nicht auch umschrieben wiedergegeben, wie die tibetische auf S. 19?). Der tibetische Titel der Hübotters Arbeit zugrunde liegenden Schrift lautet: *smān min bod dān rgyai škād śan sbyor ba bžugs* (so — anscheinend vergessen!) (Auf S. 21 steht statt *sbyor*, wie richtig auf dem Umschlag, *sbyas*), d. h. „Es liegt vor die Vereinigung der Namen der Heilmittel in tibetischer und chinesischer Sprache“ (*śan sbyor*, Lex. 1230, *rgya* steht hier statt *rgya nag*, China, Lex. 305). Im mongolischen Titel „*em-ün nere tübet kitat xadamal orošiba*“ ist *xadamal* „Niederschrift“ vom Verbum *xadaxu*, eigentlich „anhften, festdrücken“. Auf das Mißgeschick, das Hübötter bei der Feststellung des Verfassers der von ihm bearbeiteten Schrift widerfahren ist, hat schon Berthold Laufer in „T'oung Pao“, Bd. XVII, Jhrg. 1916, S. 441, hingewiesen: „The well known Sanskrit formula of blessing, *maṅgalam kurvantu* (vgl. Lex. 952), is taken by Hübötter for the name of the author. The editor of the work was mGon po skyabs, a teacher of the Tibetan School (*bod kyi slob grva*) of Peking, and well known to us from his participation in the translating of Chinese-Buddhist books from Chinese into Tibetan, which were embodied in the Kanjur. He seems to have lived during the K'an-hi period, and probably still under the reign of Yün-č'en.“ — 1540) Sino-Iranica: Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran, with special reference to the History of Cultivated Plants and Products; Chicago 1919, IV und 446 S. — 1541) Filchner, Om mani padme hum, S. 62. — 1542) Da ja, wie wir im vorhergehenden Kapitel gesehen haben, der Text jeder Seite in eine Holztafel umgekehrt eingeschnitten wird. — 1543) A. a. O., S. 188. — 1544) Einige Angaben über die Persönlichkeit P. A. Badmajevs, der es übrigens in seinen beiden, oben Anm. 1537 genannten Büchern nicht unterläßt, den Leser mit seiner Herkunft in einem langen, indirekt bis auf Tschinggis Chān (1154 bis 1227) hinuntergehenden Stammbaum bekannt zu machen, finden sich in der Monatsschrift „Der Fels“ (Frankfurt a. M.), Jhrg. 20 (1925/26), Heft 8, in der Arbeit von W. A. Unkrig, „Zur Ossendowski-Frage“. Badmajev stand übrigens in nahen Beziehungen zum russischen Kaiserhause, und zwar insofern, als er aller Wahrscheinlichkeit nach auch den ewig kränklichen Thronfolger nach lamaistischem Heilverfahren behandelt hat. Während der Revolution verschwand der tibetische Arzt auf geheimnisvolle Weise schleunigst aus Petrograd über die finnische Grenze. Er soll heute noch in Warschau leben. Einige Mitteilungen über ihn, untermischt mit allerhand wirren Angaben, bringt auch die 1925 von der Frankfurter Societäts-Druckerei G. m. b. H. herausgegebene Schrift „Um Ferdinand Ossendowski . . . Zur Authentizität, Prüfer und Zeugen, Nachwort“, S. 79—81, wo Badmajev herangezogen wird, um die Behauptungen Ossendowskis in dessen phantastischen Büchern zu erhärten. Wer sich für den Wert dieser „Behauptungen“ interessiert, sei auf die oben angeführte Arbeit im „Fels“ hingewiesen. — 1545) Badmajev I (worunter wir das Anm. 1537 unter „a“ angeführte Buch verstehen), S. 33. 34. — 1546) „The *βῆτοποι* (the gatherers of plants) are chiefly represented in China by Buddhist priests; they live in the temples which abound in the mountains there and are usually well acquainted with medicinal and other plants.“ — 1547) Eine bisher unbekannte Beleuchtung erfahren die Beziehungen zwischen Schamane und Krankheit in einer 1919 in den „Gelehrten Denkschriften der Historisch-Philologischen Fakultät zu Vladivostok“ erschienenen Arbeit von Prof. S. M. Širokogorov unter dem Titel „Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen“. Eine deutsche Übersetzung dieser wertvollen, 60 Seiten engen Drucks umfassenden Abhandlung beabsichtigt, soweit wir unterrichtet sind, Wilhelm Stötzner in der „Zeitschrift für Ethnologie“ im Zusammenhang mit den Ergebnissen eigener Forschungen an Ort und Stelle zu veröffentlichen. — 1548) Siehe z. B. 3. Mose, Kap. 13 und 14, wo zunächst die Kennzeichen von Aussatz, Brandmal und Grind an Menschen und Kleidern bis ins kleinste angegeben sind und gesagt ist, in welchem Falle der Priester den Betroffenen für rein oder unrein zu erklären hat. Kapitel 14 handelt dann von den entsprechenden praktischen Maßnahmen für die

Kranken und ihre Behausungen, wie auch von den fälligen Opfern, worin wiederum das religiöse Moment zur Geltung kommt. Dazu vergleiche man Kapitel 15 über das Verfahren bei menschlichen Unreinheitszuständen natürlichen Ursprungs. — Auch einigen Prägungen des Christentums sind verwandte Anschauungen nicht fremd. So herrscht z. B. in Abessinien „der Glaube, daß ein dem begehrenden Priester dargebrachter Handkuß reinigend wirke, weshalb denn mit diesem Zeichen der Verehrung nirgend gekargt wird. Der heilige Hauch des Abuna (des Oberhauptes der Kirche) läßt sich mit wenigen Stücken Salz erkaufen. Er soll große Wirkungen üben.“ (Hartmann, Prof. Dr. R., Abessinien und die übrigen Gebiete der Ostküste Afrikas, Leipzig-Prag 1883, S. 115.) Stark ist in Abessinien auch der Gebrauch von Amuletten, die natürlich vorher durch den Priester geweiht werden, verbreitet. Sie haben die Form von Rollen, die am oberen Ende irgendwelche bildlichen Darstellungen tragen, und sind im übrigen ganz und gar mit kurzen, formelhaften Aussprüchen bedeckt, die, genau wie die lamaistischen Dhāraṇīs, den Träger gegen verschiedene Krankheiten und sonstige Wechselfälle im Leben schützen. Auch in ihrer äußeren Gestalt und Größe ähneln diese abessinischen Zauberröllchen stark gewissen Ausführungen der bei den Tibetern üblichen. Vergleiche die Abbildung einer solchen abessinischen Pergamentrolle als Talisman in „Atlantis“, Jhrg. 1930, Heft 12, S. 734, wo aber durch ein Versehen die Unterschrift an die falsche Stelle geraten ist. In Griechenland bekreuzt — um auch ein Beispiel aus der orthodoxen Kirche anzuführen — der Priester den Kranken mit einer kleinen Lanze, die sonst im vorbereitenden Teil des orthodoxen Meßgottesdienstes gebraucht wird; die kurzen Begleitgebeten tragen in einem 1924 in Athen veröffentlichten „Liturgikon“ die Überschrift „(Gebet) wenn der Priester mit der heiligen Lanzette (die Schmerzensstelle der Krankheit) bekreuzt“ (Εὐχή, όταν σταυροῖ ὁ ἱερεὺς μετὰ τῆς ἁγίας λόγχης). Auch die Erscheinungen der heute in gewissen Kreisen angewandten Gesundheitsbeterei und der „Christian Science“ sowie der „Weißenbergianer“ gehören unter diese Rubrik. In einer Nummer des Jahrgangs 1930 der von den letzteren herausgegebenen Zeitung „Der Weiße Berg“ äußerte sich ihr Redakteur Franz Kursowsky dahin, daß „die Heilmethoden der Anhänger Weißenbergs einen Bestandteil ihrer Glaubenslehre bildeten“. — 1549) Skizzen 163. — 1550) Beiträge II, S. 50. Ebendort (Zeile 5) wird übrigens erwähnt, daß die von Rehmann im Jahre 1811 veröffentlichte „Beschreibung einer tibetanischen Handapotheke“ 60 Arzneidrogen zum Gegenstand gehabt habe. Uns will diese Zahl nicht zufällig erscheinen: weist doch eine erst vor wenigen Jahren in den Besitz des Pharmakologischen Instituts der Universität Heidelberg gelangte Sammlung von lamaistischen Medikamenten die gleiche Anzahl auf. Zudem stammt auch diese Apotheke aus derselben Gegend an der sibirisch-mongolischen Grenze, wo Rehmann die seinige erworben hatte. Möglicherweise bildet ihre Zusammenstellung aus 60 Medikamenten geradezu einen Grundstock, eine Art eisernen Bestand, den jeder lamaistische Arzt unbedingt haben muß. — 1551) Neben diesen Kräuter- oder überhaupt Arzneibüchern gibt es auch eine andere Art von Schriften, die wir gewissermaßen als eine Art „Arzneimittelkatalog mit vorausgeschickten Gebrauchsanweisungen“ bezeichnen könnten. Auf ein solches Buch machte uns in liebenswürdiger Weise Herr Dr. Hans Findeisen aufmerksam, der es unter den älteren Beständen des Berliner Museums für Völkerkunde fand. Die 66 Blatt im Format 27 × 14 cm umfassende Schrift ist in Peking gedruckt und in chinesischer Manier geheftet. Auf dem Umschlag steht der Titel in Mongolisch: „bügün-e tusalaxu eldeb dsüil em-ün nairalgha orošibai“ — „Es liegt vor die Zusammenstellung von Heilmitteln verschiedener Art, die in allem nützlich sind“. Von einer tibetischen Beschriftung sind nur die Worte „kun p'an sna ts'ogs sman... žugs so“ erhalten geblieben. Der chinesische Titel lautet: *P'u-chi-tsa-fang*, was laut einer freundlichen Mitteilung von Dr. John Heffer „Vermischte Anweisung zur allgemeinen Errettung“ bedeutet. Nach einer kurzen chinesischen Notiz am Schlusse ist das Buch im Jahre 1873 gedruckt. Es enthält auf Blatt 1–49 in mongolischer Sprache Angaben über die Leiden: des Kopfes, der Augen, der Zähne, der Nase, des Mundes, der Zunge, des Kehlkopfs, Frauenkrankheiten, Krankheiten von Säuglingen und (größeren) Kindern, äußere Wunden, Schnittwunden und Beschädigungen der Knochen und des Fleisches, Mittel, die das Fleisch wachsen lassen, Bißwunden von Hunden, Schlangen usw., notwendige Heilmittel, die verschiedene Gifte usw. lösen, Epidemien und endlich allerhand Er-

krankungen der „sechs Gefäße“ (in der lamaistischen Anatomie die sog. „hohlen inneren Organe“, tib. *snod*, Lex. 771: receptacle, mong. *saba*, d. h. Magen, Dickdarm, Dünndarm, Harnblase, Gallenblase, Spermatiblaste). Daran schließt sich eine Aufzählung von 194 Heilmitteln, deren Namen fast durchgängig in vier Sprachen: Tibetisch, Mongolisch, Chinesisch und Mandschu angegeben sind. — 1552) Korrekt: *dbañ p'jug*, Lex. 909: mighty (nebenbei bemerkt die Bezeichnung für die Gottheit Indra), ein in der lamaistischen Welt sehr häufiger Name. — 1553) Diese russischen Eintragungen scheinen aber von fremder Hand zu sein. Außerdem dürfte noch jemand anders die fertige Handschrift durchgesehen haben, da wir bei einigen Illustrationen die Bemerkung „*ülü üdsekdebei*“ („ist nicht gesehen worden“) finden. Sonst aber sind keine Verbesserungen oder Änderungen im Text festzustellen. — 1554) Vgl. „Der Weltkreis“, Zeitschrift der „Vereinigung für Volkerkunde und verwandte Wissenschaften, Berlin“, Jhrg. 1929, Nr. 2, S. 26—28. — 1555) Skizzen 163. — 1556) Badmajev I, S. 29, 31, wo wir S. 28 auch unter anderem aus einem Bericht des Prof. Grigorjev erfahren, daß A. A. Badmajev „im Heidentum“, d. h. als Lama, den Namen Ssultim trug und später bei seiner Taufe Alexander genannt wurde (Ssultim ist korrekt *ts'ul k'rim*s, Lex. 1029: religious or moral behaviour). A. a. O., S. 30, heißt es in einer auf Allerhöchsten Befehl im Jahre 1860 erlassenen Instruktion: „Der Lama Badmajev ist verpflichtet: 1. mit seinen Mitteln Kranke zu heilen, die von tuberkulöser Schwindsucht in allen Stadien ihrer Entwicklung befallen sind; 2. seine Mittel an Krebskranken zu versuchen, doch soll sowohl die eine wie die andere Behandlung unter der Kontrolle der Hospitalärzte erfolgen; 3. wenn der Vorrat der von ihm mitgebrachten Heilmittel zur Neige geht, ist er gehalten, rechtzeitig davon Meldung zu machen, damit es unter Mitwirkung des Grafen Muravjev-Amurskij möglich gemacht werde, auf dem Wege des Eildienstes solche herbeizuschaffen.“ — Bezeichnend ist, daß bei den Mongolen und Kalmüken der Krebs (als Leiden natürlich) *xulughana ebetčin*, d. h. wörtlich „Mäusekrankheit“, also „nagendes Leiden“, genannt wird (*Rasiyan-u Jiriken*, S. 250, 262; Pozdnejev, Kalmükisch-Russisches Wörterbuch, S. 103). Als Heilmittel dagegen werden *mu men*, Lex. 968, Lapis lazuli (Hübötter, S. 51) und *tsi tra ka*, Lex. 998: eine Spezies *Ricinus communis*, nach Pozdnejev: *Capsicum annuum* L., gebraucht. — 1557) Leider steht uns das Buch von Labbé zur Zeit nicht zur Verfügung, so daß wir auf eine genaue Stellenangabe verzichten müssen. — 1558) Eine Reihe solcher eigenartiger Heilmittel, die aus Substanzen tierischer Herkunft bestehen, sind verzeichnet bei Hübötter, S. 197—206, darunter auch Kot und Urin von verschiedenen Tieren und sogar von Menschen. Aber auch Gesunde trinken den Urin der von ihnen besonders verehrten und in höherem Range stehenden Lamen: So weiß Frau A. D. Kornakova in ihrem Aufsatz „Ein Besuch beim Chubilghan-Bakschi Doltsung-Gegen“ (russisch, St. Petersburg 1905, S. 63) zu berichten, daß während einer Pause bei einer religiösen Zeremonie, der die Verfasserin selbst beiwohnte, die Gläubigen mit dem amtierenden verehrten Lama, der ein Chubilghan, also eine Wiedergeburt, ein Tulku, war, die Behausung verließen und mit gefüllten Tassen zurückkehrten, aus denen sie zu trinken begannen. Der Lama aber sagte zur Berichterstatterin: „Nun, haben Sie gesehen, wie man mich verehrt?“ — Übrigens kommt das nicht nur bei den Anhängern des Lamaismus vor: der Ethnograph J. Talko Hryniewicz erzählt in seinen „Lecznictwa ludowe na Rusi południowej“ („Volksheilmittel in Südrußland“), Krakau 1893, daß die Jüdinnen in der Ortschaft Talne, Kreis Uman, Gouvernement Kiew, um kräftigere Geburtswehen herbeizuführen, den Urin ihres Çaddiq (des „Gerechten“) zu trinken pflegten. Die Çaddiqim aber sind die Führer der sog. Chassidim, jener religiösen Schwärmer des Ostjudentums, die wir auch schon im Anfang des Kapitels über die religiösen Tänze erwähnen durften. Diese Çaddiqim gleichen in mancher Beziehung den Magiern des Lamaismus. Sie sind Wundertäter mittels des Gottesnamens (deshalb auch hebräisch *ba'alē šem*, „Herren, Meister des Namens“, genannt). „Als praktische Auswirkung ihrer Frömmigkeit, ihres Glaubens und Festhaltens an dem Übersinnlichen pflegten die meisten dieser Wundermänner auch Heilkuren unter Hersagen hebräischer Bibelworte und unter Beschwörungen und Anrufungen von Geistern zu vollbringen, wie auch Amulette zur Austreibung böser Geister und zur Heilung von Krankheiten... anzufertigen und unter ihren Anhängern zu verteilen“ (Rabbiner Dr. J. Günzig, Die „Wundermänner“ im jüdischen Volke, Antwerpen 1921, S. 15). Man sieht, auch bei den

Chassidim, die übrigens seit der Zuwanderung ostjüdischer Elemente nach dem Kriege westwärts auch in Berlin eine Gemeinde haben, sind alle Faktoren und Akzidentien vorhanden, die der Lamaismus in seinen *sñags pa*, seinen Beschwörungsformeln und seiner vermeintlichen Beeinflussung von Krankheiten, besitzt und auswertet. — 1559) Nach Badmajev, I, S. 1 ff. — 1560) *gser t'ub*, Lex. 1311, „der Gold-Mächtige“, skr. *Kanakamuni*, mong. *altan čidakči*, Name des zweiten Buddha der gegenwärtigen Weltperiode oder Kalpa; Abb. siehe Grünwedel, Mythologie, S. 9. — 1561) Nach der von Badmajev gebrachten Umschriftung, die im ganzen Buche von Fehlern und Widersprüchen wimmelt, nicht festzustellen. Wahrscheinlich soll die erste Silbe, da die Mongolen tibetisches *z* als scharfes *s* zu sprechen pflegen, *bzañ* sein, so daß wir *bzañ po lha*, Lex. 1109, 1331, zu lesen hätten, „der göttliche Gute“, skr. *bhadradeva*, mong. *sain tengri*. — 1562) Bei Badmajev phonetisch Njurba, korrekt *myur pa*, Lex. 979, der eilig Dahinstürmende, dem auch das mong. *türgen* entspricht, skr. *prajāpati*, der „Herr der Geschöpfe“ in der Religion der Veden. — 1563) Tib. *t'a skar*, Lex. 563, Name einer Konstellation, der 27. indischen Mondstation oder Rosselenkerin (daher auch *aśvayujau*), dargestellt durch eine reitende Frau, und gleichzeitig Name der Göttin dieser Konstellation; mong. *ašowani*. — 1564) Lex. 995, skr. *caraka*; bei Badmajev wird dies Sammelwerk „Saraga-Dyb-Shad“ genannt, was zweifellos *tsa ra ka sgrub brgyad* ist, also: „die acht Vollendungen, Überarbeitungen des Caraka.“ — 1565) *rgyud bži*, im Lex. nicht erwähnt; mong. *dürben ündüsün*. Aus der Kollektion Cybikov im Asiatischen Museum zu St. Petersburg ist unter Nr. 28 ein Werk unter dem Titel *smān gyi rgyud bži*, also „Die vier Wurzeln der Heilwissenschaft“, in einem aus Lhasa stammenden Bande von 364 Blatt bekannt. — 1566) *gžon nu gdon drug*, Lex. 1083: *Kumāra* the son of Mahādeva who is possessed of six faces, mong. *dsalaghu jirghughan nighur-tu*. — 1567) *ts'o byed gžon nu*, Lex. 1045; nach einer dortigen Angabe soll er König Bimbisāra ärztlich behandelt haben; mong. *dsalaghu otoči* (oder *otači*). — 1568) A. a. O., S. 3. — 1569) Vgl. Beiträge II, S. 76, Anm. 1; hiernach aber war er der uneheliche Sohn eines gewissen Abhaya und Enkel des Königs Bimbisāra. Sein indischer Name war *Jivaka*. Die Kunst des Schädelöffnens, worunter Laufer Trepanation vermutet, hatte Tsodsched Dschonnu nach derselben Angabe in *Takṣaśilā* studiert. Diese geographische Bezeichnung wird nach einer Fußnote bei Vasiljev, Buddhismus III, S. 51, mit einer andern in Vergleich gesetzt, *Takṣaśira*, was „abgeschnittener Kopf“ bedeutet. — 1570) *rgyal bai k'ab* oder *rgyal poi k'ab*, Lex. 311, 139: Königsschloß. — 1571) *lhan t'abs*, Lex. 1337, 571: gemeinsame oder anschließende Methode; vergleiche dazu auch den Titel in Schmidt-Böhntlingk, Verzeichnis, S. 26 unter Nr. 8, wo *lhan t'abs* mit „Ergänzung“ übersetzt ist. — 1572) So Badmajev, I, S. 7, korrekt *gyu t'og yon tan mgon po*, Lex. 1152, 1153; nach einer dortigen Angabe soll er dreimal von Tibet aus Indien aufgesucht haben, um in dem berühmten Kloster Nālanda medizinische Werke zu studieren. Weiter weiß Chandra Das von einem 149 Blatt umfassenden Blockdruck in der Staatsbibliothek von Lhasa zu berichten, der eine Biographie des berühmten Arztes enthält. Danach soll er 125 Jahre gelebt haben. Von Göttern und Dämonen erhielt er eine Unmenge von Edelsteinen und besonders Türkisen, die sie auf dem Dache seines Hauses niederlegten, weshalb er auch den Namen *gyu t'og pa*, d. h. der Mann mit dem Türkisendach, bekam. Cybikov hat aus Lhasa ein zweibändiges Werk von je 376 und 149 Blatt mitgebracht, das den Titel *gyu t'og č'os skor*, „Literatur über Jutog“, trägt. Möglicherweise ist der 2. Band dieses Werkes mit der von Das erwähnten Biographie in der Staatsbibliothek von Lhasa identisch. — 1573) Hier also der Name einer geschichtlichen Persönlichkeit. Sonst haben wir Vairocana bereits als Gestalt des Pantheons kennengelernt. Genauer wird der hier in Rede Stehende als Pagur Vairocana oder Paigu Vairocana bezeichnet, weil er von einer Insel namens *Paigudvīpa*, tib. *pa yi gui glin* (nicht im Lex.; siehe Grünwedel, Weg nach Sāmbhala, S. 22), stammte. Die Mongolen nennen ihn *wirudsana*. Siehe auch: Grünwedel, Mythologie, S. 57, und B. Laufer, Der Roman einer tibetischen Königin, Leipzig 1911, S. 16. — 1574) Badmajev, I, S. 6, 7. Von den bisher uns zugänglichen Büchern des Dschudschu enthält aber nur das letzte, allerdings umfangreiche, Kapitel des 2. Buches magische Formeln, dafür aber in großer Anzahl. Dies Kapitel handelt von der Persönlichkeit des Arztes. — 1575) A. a. O., S. 7. — 1576) Badmajev, I, a. a. O.: „Aus dem Leibe des Neugeborenen



gingen fünf Weise hervor, die ihn segneten. Dann besuchten ihn acht himmlische Feen, Schutzgöttinnen der medizinischen Wissenschaften, und vollzogen an ihm den Ritus der Waschung. Da zeigte sich ein Regenbogen, und vom Himmel waren harmonische Klänge zu hören, allenthalben machte sich ein aromatischer Geruch bemerkbar, und ein Regen von Blüten rauschte hernieder.“ Mit einem Wort, es zeigten sich auch hier die gleichen Erscheinungen wie bei der Geburt Buddhas und so mancher andern Heiligen der lamaistischen Kirche. — 1577) Beiträge II, S. 45, 46. — 1578) Das bereits Anm. 1574 hervorgehobene und mit zahlreichen Dhāraṇīs durchsetzte Kapitel mit dem mongolischen Titel „*anaghakči emči*“, „der heilende Arzt“. — 1579) Badmajev, I, S. 9; nach Prof. Vasiljevs Berechnung war Jutogba II. im Jahre 811 25 Jahre alt. — 1580) Einige verstreute Notizen über solche Atlanten finden sich in Pozdnejevs Ausgabe des „*Rašijan-u Jiriken*“. Es handelt sich bei diesen Tafelwerken, wenn wir sie so nennen dürfen, gewöhnlich um Darstellungen des gesunden und kranken Menschen, der Tätigkeiten, der Nahrungsmittel usw. unter dem Bilde eines Baumes, dessen Wurzeln, Stamm, Äste, Zweige und Blätter entsprechende Beschriftungen in logischem Aufbau tragen. Uns sind bisher erst drei solcher Tafeln näher bekannt geworden. — 1581) So nach der Schreibung bei Badmajev, I, S. 12, wiedergegeben, doch lassen sich Klöster mit diesen oder auch nur annähernd lautenden Namen weder in der „*Geographie Tibets*“ noch in andern Quellen feststellen. In ersterer ist allerdings S. 54 ein Kloster Dschamba-bum-ling, *’byams pa ’bum gliṅ*, d. h. „Stätte der hunderttausend Maitreyas“ (Darstellungen des Maitreya), in Amdo erwähnt, und es ist vielleicht angängig, Dschamba bei Badmajev als Abkürzung dafür aufzufassen. Ssurkar scheint, da tibetisches *z* meist von den Mongolen als scharfes *s* ausgesprochen wird, zur *dkar*, Lex. 1096, 50, „weißer Winkel“, zu sein. — 1582) Skizzen; danach Beiträge I, S. 16, 17. — 1583) A. a. O. — 1584) So hatte einst Sven Hedin dem Taschi Lama eine Apotheke und Instrumente, darunter auch eine Morphiumspritze, als Geschenk überreicht: „Zwei Mönche aus der Medizinischen Fakultät wurden dann mehrere Tage hintereinander in mein Lager geschickt, um all den Inhalt der verschiedenen Tabloiddosen und die Anwendung der verschiedenen Medikamente tibetisch aufzuschreiben.“ — Sven Hedin, Mein Besuch beim Taschi Lama, in „Die Woche“, Jhrg. 1909, Nr. 47, S. 2015 (nach dem Buche „*Transhimalaja*“). — 1585) *rin č’en*, Lex. 1183, „großes Kleinod“, sehr häufiger Name bei den Lamaisten, der auch in dem geläufigen Titel des Taschi Lama, *paṅ č’en rin po č’e*, vorkommt. — 1586) Ein Gruppenbild von 34 dieser jungen Leute ist der für die nächste Anmerkung in Frage kommenden Abhandlung beigegeben. — 1587) W. A. Unkrig, Das Programm des Gelehrten Comités der Mongolischen Volksrepublik, in „Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen in Berlin“, Jhrg. XXXII, 1929, Abteilung I, Ostasiatische Studien, S. 71—129; die hier angeführte Stelle S. 107. — 1588) Beiträge I, S. 12; tib. 1. *rtsa rgyud*, Lex. 1006, 2. *bšad pai rgyud*, Lex. 1252, 3. *man naḡ rgyud*, Lex. 953, und 4. *p’yi mai rgyud*, Lex. 835. — 1589) Man vergleiche, was in Anm. 1564 über Caraka gesagt ist. — 1590) Die Gase sind tib. *rluṅ*, Lex. 1196, *rluṅ mo srog* oder *srog rluṅ*, Lex. 1296, skr. *vāyu* oder *vāta*, mong. *kei* oder *kii*; das Lex. unterscheidet 1196, 1197 fünf Manifestationen des *rluṅ* als 1. *srog ’dsin*, die Atmung, 2. *gyen rgyu*, die Fähigkeit der Sprache, 3. *k’yab byed*, die Ursache der Muskelbewegung, 4. *me mñam*, die Ursache der Digestion und Assimilation (eigentlich „dem Feuer ähnlich“, womit der Faktor bezeichnet werden soll, der die Nahrungsstoffe zur Verbrennung gelangen läßt, so daß die dabei frei werdenden Kräfte und Substanzen den Organismus durchdringen und sich seinen Aufbaustoffen angleichen; die Mongolen geben daher den Ausdruck mit *ghal oruxu*, „Eintreten des Feuers“, wieder) und schließlich 5. *t’ur sel*, genau genommen: nach unten wegwerfen, d. h. Fortschaffung der Exkremente, Lex. 583: *that which clears the downward passage, a purgation*, daher auch bei den Mongolen einfach *arilghakči*, „der Reinigende (Faktor)“. Die Galle heißt tib. *mk’ris pa*, Lex. 185, skr. *pitta*, mong. *šira*, wörtlich „gelb“; daneben kommt bei den Mongolen auch noch *cücün*, kalm. *cösön*, vor; Kovalevskij vermerkt in seinem „*Dictionnaire mongol-russe-français*“ für Galle auch noch den tibetischen Ausdruck *so p’o*, der sich aber anderweitig nicht feststellen läßt. Der Schleim ist tib. *bad kan*, Lex. 864, skr. *praseka*, mong. *badgan*. — Vergleiche auch die Abhandlung von Prof. Julius Jolly, „*Medizin und Naturwissenschaften in Indien*“, in dem Sammelwerk „*Das Licht des Ostens*“, S. 216—230,

besonders S. 217. Am Schluß dieser Arbeit ist weitere einschlägige Literatur angegeben. Vergleichsweise empfiehlt sich auch in demselben Sammelwerk das Studium der Arbeit von Prof. G. Olpp, „Medizin und Naturwissenschaften in China“, S. 489—504, um so mehr, weil, wie schon gesagt, die Tibeter manches in ihrer Heilwissenschaft von den Chinesen entlehnt haben. — 1591) Die folgenden Ausführungen stützen sich auf die Ausgabe des „Rašīyan-u Jirūken“ von Prof. Pozdnejev, S. 30—33. — 1592) Hier sei auf die Einteilung der Gase und ihre Benennung in Anm. 1590 zurückverwiesen. Mongolisch werden sie wie folgt charakterisiert: *amin barikči*, Leben verleihend, *degekši gūikči*, nach oben eilend, *tügemel üiledükči*, Fülle schaffend, *ghal oruxu* und *arilghakči*; die beiden letzten Ausdrücke sind schon oben in der Anmerkung wörtlich übersetzt. — 1593) Badmajej, I, in der nicht paginierten Vorrede — 1594) Pozdnejev starb nach einer brieflichen Mitteilung seines heute noch in Leningrad lebenden Bruders Dimitrij, der dort Professor der japanischen Sprache und Literatur ist, am 17. September 1920 in Rostov am Don. — 1595) Diese Anrufung lautet in deutscher Übersetzung: „Vor dem Siegreichen, völlig Vorübergegangenen, dem Tathāgata, dem Besieger der Feinde (Arhat), dem in Wahrheit Vollendeten, dem Lama der Ärzte, dem mit dem Glanze des Lasur Ausgestatteten, dem Herrscher, dem Buddha, bringe ich Verehrung dar. — Vor dem Siegreichen, dem völlig Dahingegangenen, der durch Erbarmen das Wohl der Lebewesen wirkt, der durch das bloße Hören seines Namens aus dem Leid eines bösen Schicksals befreit und die Krankheiten der Drei Gifte tilgt, vor dem Lama der Ärzte, der im Lichte des Lasur erstrahlt, verneige ich mich.“ — 1596) Vgl. oben, Anm. 1580. — 1597) So werden hier z. B. Fische genannt, die in Tibet und der Mongolei kein Eingeborener ist. Sie bilden dagegen im indischen Haushalt ein wichtiges Nahrungsmittel. — 1598) Die lamaistische Medizin teilt, auf indischer Überlieferung fußend, ihre Heilmittel dem Geschmack nach in sechs Gruppen ein, und zwar in süße, *mīar ba* (tib.), *amtatu* (mong.), sauer, *skyur ba*, *isküleng*, bitter, *kʼa ba*, *ghašighun*, brennend oder ätzend, *ska ba*, *xalaghun* (eigentlich „heiß“), herbe oder adstringierende, *tsʼa ba*, *ekegün*, und salzige, *lan tsʼva ba*, *dabasun*. Sie werden mit einem gemeinsamen Ausdruck als die „Sechs Arten im Geschmack“, *ro la drug ste*, mong. *jirghughan dsüil amtan*, bezeichnet. Der Begriff ist mit dem Buddhismus auch in andere Länder gewandert, und wir finden ihn z. B. bei den Japanern als *roku mi* wieder (Lange, Thesaurus Japonicus, Bd. I, Berlin 1913, S. 416). Die oben angegebenen tibetischen Bezeichnungen der Geschmacksarten nach Lex. 1192, unter *ro*, doch sei für eine Nachprüfung darauf aufmerksam gemacht, daß wir an Hand der mongolischen Ausdrücke für *ska ba* und *tsʼa ba* zu andern Übersetzungen wie Chandra Das gekommen sind. — 1599) Die wirksamen Eigenschaften der Heilmittel sind folgende siebzehn, tib. *yon tan* (Lex. 1148, skr. *guṇa*, good quality, excellence, taste, effect, virtue, valuable properties, c. g. the virtues of plants, was uns hier besonders interessiert), mong. *erdm* genannt: weich, schwer, warm, fettig, stark, kalt, betäubend, kühlend, geschmeidig, flüssig, trocken, matt, brennend, leicht, scharf, herb, beweglich. Wie man sieht, finden sich einige dieser Eigenschaften schon unter den Geschmacksarten. Zu diesen letzteren sei hier noch nachgetragen, daß die chinesische Medizin nur fünf kennt: sauer, salzig, süß, bitter und scharf (Hübötter, S. 24). Wahrscheinlich haben sich die Chinesen auf diese Zahl beschränkt, damit so auch die Geschmacksarten eins der bekannten „Fünfersysteme“ bilden könnten, die in der Weltanschauung des Reiches der Mitte ja eine große Rolle spielen (vgl. Forke, Die mittlere und neuere Zeit der chinesischen Philosophie, in „Das Licht des Ostens“, S. 381). Jedenfalls stehen Zugeständnisse in dieser Richtung nicht vereinzelt da (siehe: Hauer, Das Tsʼien-tze-wên usw. in „Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, Jhrg. XXVIII, 1925, Ostasiatische Studien, S. 23 des Sonderabdrucks). — 1600) Es sind dort 55 Instrumente dargestellt. In den Anmerkungen zu diesem Kapitel beruft sich Pozdnejev wiederholt auf ein dem Titel nach nicht näher bezeichnetes medizinisches Buch, das zu den „Gesammelten Werken“ (*gsun ʼbum*) eines gewissen Ārya Paṇḍita gehört, von dem wir dort gleichfalls nichts erfahren. Diesem Buche ist auch ein Atlas mit Abbildungen medizinischer Instrumente beigegeben. Leider haben wir zur Zeit nicht die Möglichkeit, die von Pozdnejev veröffentlichten Abbildungen mit den Tafeln zu vergleichen, die den Gegenstand der Arbeit des Paṇḍita Śaradā Prasād Banerji, „A note on the illustrations of the surgical instruments of Tibet“, bilden (in „Journal of the



Buddhist Text Society of India“, Calcutta 1894, Bd. II, Teil III, mit 3 Tafeln). Die Originale dieser Tafeln hatte Sarat Chandra Das 1882 aus Lhasa mitgebracht. — **1601)** Vgl. Anm. 1538. — **1602)** Text und russische Übersetzung bei Pozdnejev, a. a. O., S. 166—177. Der genaue, wie immer in den lamaistischen Büchern, am Ende stehende Titel dieses Kapitels lautet wörtlich: „Das den täglichen bestandigen Wandel sehen lassende dreizehnte Kapitel“ (*edür-büri ürgülji yabudal-i üdsegülksen arban ghutaghar bülük*). Hier sei auch der Genauigkeit halber bemerkt, daß in unserer deutschen Wiedergabe ein kleiner Abschnitt, der von sexuellen Momenten handelt, ausgelassen worden ist. — **1603)** Der Ausdruck entspricht dem tib. *sems bskyed* oder *t'ugs bskyed*, Lex. 1277 bzw. 578, und ist an ersterer Stelle einfach mit „Idee“ wiedergegeben. *sems* ist Seele, Geist, Intellekt und ähnliches. *bskyed (pa)* nach Lex. 122: production. — **1604)** Tibetisch rekonstruiert *rig pai mts'an nīd*, aber im Lex. als stehender Ausdruck nicht vorhanden. — **1605)** „Meister“ ist im Originaltext *arši*, das aus skr. *ṛṣi* entstanden ist; tib. *drañ sroñ*, Lex. 649 = *rig byed klog pa*: a reciter of sacred hymns, an inspired sage; originally the authors or rather seers of the Vedic hymns; a saint; an anchorite. — **1606)** Die Tibeter und Mongolen kennen nur ungesalzene Butter. Auch bei der Landbevölkerung Rußlands ist es nicht üblich, die Butter zu salzen. Gesalzene Butter heißt in Rußland „finnländische Butter“. — **1607)** Wir haben hier „Maulbeerbaum“ nach einer Aufzeichnung hinzugesetzt, auf deren Herkunft wir uns leider nicht mehr besinnen können. Im mongolischen Text steht *šira modon*, gelber Baum, was aber auch Pozdnejev nicht erklärt. In seinem Kalmükisch-Russischen Wörterbuch finden wir dafür S. 166 gleichfalls „Maulbeerbaum“. Das mong. *šira modon* setzt ein tib. *šin ser* voraus, das aber Lex. 1237 als the yellow tree, berbery angegeben ist. — **1608)** Was darunter zu verstehen sei, ist jedoch nicht gesagt, auch sonst nicht festzustellen. — **1609)** Diese Stelle haben wir schon im Kapitel über das Mönchtum, S. 206, angeführt und dort auch gehörigen Orts die nötigen Erläuterungen zu den Begriffen Bandi und Bonbo (oder Bönbö) gegeben. — **1610)** Mong. *amitan*, tib. *sems čan*, Lex. 1277. — **1611)** *k'a ba čan yod pa*, genau: schneebehaftet und -besitzend, Lex. 131, 1147.

## Anmerkungen zum Anhang.

**1612)** Palomnik, S. 284. Diese Verbände heißen tibetisch Khamtsan, *k'ams ts'an*, Lex. 142; this term is applied to the quarters in a monastery reserved for the accommodation of the monks of a particular section or of some special community or those coming from one particular locality; mong. *āimak*; sie zerfallen nach Cybikov in kleinere, Mitsan genannte Gruppen. — **1613)** Palomnik, S. 32. — **1614)** Fo ist Wiedergabe der ersten Silbe des Sanskritwortes Buddha, in alter Zeit Bud gesprochen, doch bezeichnen die Chinesen Gautama Buddha meist als *Shih-kia-mu-ni* = *Sākyamuni*. Der Buddha-Glaube heißt dort Fo-kiao, auch Fo-fa, „Buddha-Lehre“. — „Kultstätte“ ist chin. *sze*, sowohl den einzelnen buddhistischen Tempel als auch das Kloster bezeichnend. — **1615)** „Das lamaistische Pantheon“ in „Zeitschrift für Ethnologie“, Jhrg. 1889, eine auch heute noch nicht veraltete Arbeit, die viele wertvolle Wiedergaben aus einer Kandschur-Ausgabe des Jahres 1410 enthält. Nur muß für Panders Angaben die Bemerkung Grünwedels beachtet werden: «Les noms sont misérablement orthographiés et demandent à être revus.» — **1616)** Die chinesischen Kaiser werden nicht mit ihrem Namen bezeichnet, sondern man benennt ihre Regierungsperiode mit einem Ausdruck, der gewissermaßen die Losung der betreffenden Herrscher bei ihrer Thronbesteigung enthält. Die Periode K'ien-lung währte von 1736 bis 1796; der Begriff bedeutet ungefähr „Göttlicher Schutz“ oder „Schutz des Himmels“, von den Tibetern mit Lhätšong, *lhas skyon*, B.M. II, S. 290, von den Mongolen mit *tegri-in tetküksen* wiedergegeben. — **1617)** „Das lamaistische Mönchtum in Peking geht mit raschen Schritten dem Verfall entgegen, während der chinesische Buddhismus zweifellos aufzuleben beginnt, und diese Belebung nimmt vom Süden her ihren Ausgang“ (aus einem persönlichen Briefe

von Prof. Vladimircov, datiert vom 6. November 1927). Diese Angaben werden für die jüngste Zeit noch besonders bestätigt von dem zur Zeit in Peking weilenden Prof. F. Lessing in seinem Aufsatz „Yung-Ho-Gung, Der große Lama-Tempel in Peking“ in „Der Welt-Spiegel“, Jhrg. 1931, Nr. 30, S. 10, 11. Über den allmählichen Rückgang der Bedeutung des Lamaismus in Peking seit dem Sturz der Mandschu-Dynastie siehe auch: Jean Bouchot, *Le Temple des Lamas, Pékin 1923, Introduction.* — 1618) Diese Präexistenzen des *lāñ skya rol pai rdo rje* sind nach einem im Berliner Museum für Völkerkunde aufbewahrten Album ihrer Portraits aufgezählt in Grünwedel, *Mythologie*, S. 210, Anm. 62. Pozdnejev erwähnt Skizzen 306 die „Gesammelten Werke (*gsuñ 'bum*) des Tschangtscha-Chutuktu.“ — 1619) L. R. I, S. XII. — 1620) Beide Wörter, Amdo und Tangut, sind im tibetischen Lexikon nicht nachzuweisen, trotzdem sich das Wort Amdo in tibetischen Texten findet (z. B. in B. M. I., S. 196, Zeile 13); der Begriff Tangut aber kommt in mongolischen Büchern häufig vor. Das Gebiet, das man unter dem geographischen Begriff Amdo versteht, nennt der Tibeter in den Originalbeschreibungen seines Landes im Zusammenhang mit der Provinz Kham meist „Do-Kham“ (*mdo k'ams*, Lex. 675: *mdo* and *k'ams*, indicates Amdo, the province of Tibet S. E. of Kōkō Nor [*kōkō* ist dialektisch statt des korrekten *kūke*, statt Nor schreiben wir Nōr, weil das Wort aus *naghur* kontrahiert ist], and Kham) (*Geographie Tibets*, S. 11). Das Wort Kham bedeutet „Reich, Territorium“ (*k'ams*, Lex. 141), für Do, geschrieben mDo, aber findet man im Wörterbuch (ebenda 675) die Bezeichnung: „der niedere Teil eines Tals, wo es in die Ebene übergeht“, ferner „die Stelle, an der ein Tal in ein anderes übergeht“ und ähnliches. Andererseits hat aber das Wort Tang (*t'añ*, ebenda 568; im Mongolischen entspricht *tala*, so daß z. B. die bekannte „Sternen-Steppe“ mong. *odon tala*, tib. *skar mai t'añ* genannt wird) die Bedeutung „Steppe, Ebene“. Beide Ausdrücke bezeichnen somit Bodenformationen desselben Charakters. Aus dem tibetischen mDo ist nach mongolischen Lautgesetzen für die Aussprache von Fremdwörtern, die mit zwei Konsonanten beginnen, Amdo zur Bezeichnung des Landes geworden. Tang aber hat bei den Mongolen außer der erwähnten Bedeutung noch die von „gewöhnlich, ungebildet“ (Pozdnejev, *Kalmükisch-Russisches Wörterbuch*, S. 179, in der dort angegebenen Schreibung *tangghad*; wenn wir hier das Kalmükische zur Stütze heranziehen, so darf das nicht befremden: haben doch gerade die Ölöt, ein bedeutender Kalmükienstamm, lange Zeit mit den Tanguten in erbitterter Fehde gelegen). An Tang ist zur Bezeichnung des Volkes die Pluralendung -ut angehängt, so daß die Tanguten damit von den Mongolen als ein Volk hingestellt werden, auf das sie von oben herabschauen. Doch hat dieser Versuch einer Etymologie — das sei ausdrücklich unterstrichen — nur in bezug auf jenen vorherrschenden Teil der Bevölkerung Geltung, der in den Ebenen eine primitive Landwirtschaft betreibt oder mit seinen Herden von Weidetrift zu Weidetrift zieht. — 1621) A. a. O., S. 37: *ene nomuudūgi cughāra tangghudār angxarana*. — 1622) Chara, *xara*, in der Grundbedeutung „schwarz“, ist mongolisch; mit *xara kümün*, „schwarze Menschen“, bezeichnet man bei den Mongolen das gewöhnliche Volk im Gegensatz zu den Lamen, die *šira kümün*, „gelbe Menschen“, genannt werden. Auch spricht man von einem *xara yasun*, wörtlich „schwarzen Knochen“, und einem *caghan yasun*, „weißen Knochen“, worunter man wieder das einfache Volk und die Aristokratie versteht. Erinnern wir uns auch daran, daß der Lamaismus „zehn schwarze Sünden“ (*arban xara nigul*) kennt! — 1623) Baradijn, *Reise nach Labrang* (in „Mitteilungen der Kaiserlich Russischen Geographischen Gesellschaft“, Bd. XLIV, 1908). Dieser Arbeit sind für das vorliegende Kapitel auch noch einige andere Angaben entnommen worden. — 1624) Gewohnheitsrecht und Tradition scheinen bei den Völkern des lamaistischen Kulturkreises eine größere Rolle zu spielen als schriftliche Gesetze. Letztere sind natürlich auch vorhanden und scheinen sogar recht umfangreich zu sein, doch werden sie ängstlich vor Fremden behütet. Majskij teilt in seinem Buche „Die heutige Mongolei“ mit, daß die mongolische Regierung damit beschäftigt sei, ihre schriftlich niedergelegten Gesetze zu sammeln und zu drucken. Das ganze Werk ist auf 64 (1) Bände veranlagt, von denen bis 1920 acht erschienen waren. Sie werden aber streng geheimgehalten und sind nur den Angehörigen des Richterstandes zugänglich. — 1625) Lex. 895, 729. — 1626) Reise des Bāsa Bakschi, S. 169, Anm. 45. Veranlassung hat für Pozdnejev zu diesem Exkurs der im kalmükischen Text stehende Ausdruck *xara banak*

gegeben (S. 43). Warum *P. bannak* (mit zwei *n*) umschrieben, ist nicht einzusehen, da die kalmükische Vorlage dazu keinen Grund bietet. — 1627) *Tsaidam* ist tibetisch *ts'va*, Lex. 1019, Salz, und *'dam*, ebenda 679, Sumpf, Morast. — 1628) *alak naghur*, der bunte See (auch der umliegende Bezirk trägt diesen Namen — Reise des Bāsa Bakschi, S. 252, im Register); *tosu(n) naghur*, der fettige See, so genannt wegen der fetten Weideflächen an den Ufern. — 1629) Diese Arik- oder Arki-Tibeter oder, genauer, -Tanguten scheinen einen Stamm der bekannten Ngolog (*mgo log* bei Vasiljev) zu bilden, wie aus einer Anmerkung in der *Geographie Tibets*, S. 48, hervorgeht. Vasiljev schreibt dort: „Wie man mir während meines Aufenthalts in Peking sagte, werden alle Räuber, die Karawanen aus Peking, Kuke Choto und der Mongolei in den nördlichen Steppen Tibets überfallen und sich sogar bis Kaschmir wagen, Ngolog genannt. Der verstorbene Przewalskij bezeichnet sie richtig als Arik, die etwas weiter nach Osten zu wohnen. Vielleicht aber haben heute (1895) diese Arik über die Ngolog die Oberhand gewonnen und, was Handwerk und Stand anbetrifft, ihre Stelle eingenommen.“ Im Lex. 1346 werden sie friedlicher charakterisiert: „*a rig* name of a country of nomad herdsman situated to the west of Amdo.“ — 1630) Diese Jogur, über deren Namen, *yo gur*, das Lex. 1143 weiter nichts zu sagen weiß als wie „name of a country“, sind identisch mit den Uiguren, die ihrerseits wieder von einigen mongolischen Geschichtsschreibern als ein tangutischer Volksstamm aufgefaßt werden: *uighur ulus kemebesü tere cak-tur tangghut ulus-i uighur kemeksen bolai*: „was aber die Uiguren anbetrifft, so nannte man zu jener Zeit (d. h. unter der Regierung des Chaissan oder Chaschan, der den Titel Kuluk Chān — *külük xaghan* — trug, eines Urenkels des Kaisers Chubilai, ganz zu Beginn des 14. Jahrhunderts; Chaissan starb 1311 an Trunksucht und Auszehrung) das tangutische Volk Uiguren“ (nach „*Jirüken-ü tolta-in tailburi*“ in A. Pozdnejevs „Mongolischer Chrestomathie“, St. Petersburg 1900, S. 360). — Einen umfangreichen Beitrag zur Kenntnis des in mancher Beziehung immer noch so rätselhaften Volkes mit seiner hohen Kultur gibt Dimitrij Pozdnejev in seinem russischen Buche „Historische Skizze der Uiguren (nach chinesischen Quellen)“, St. Petersburg 1899, LXIII und 153 und 4 Tafelbilder. Auch in der heutigen Mongolei hat man noch ein Interesse an den Uiguren, wie ein kleines Schriftchen „*Uighur ulus-un xuriyangghui teüke*“ (Kurze Geschichte des uigurischen Volkes) aus der Feder des bekannten finnländischen Gelehrten G. J. Ramstedt beweist, das vor etwa fünf Jahren in Urga veröffentlicht worden ist. — 1631) *Ölöt*, mong. *ügelet*, wahrscheinlich mit *ülügei*, „Wiege, Kinderkorb“, zusammenhängend, ist der Name für einen der sechs Stämme, die das Volk der Dschungarei-Kalmüken oder Oirat bildeten. Oirat aber ist eine Selbstbezeichnung der Kalmüken. Die eigene Überlieferung des Volkes spricht zwar stets von den „vier Oirat“ (*dörben oirat*), die nach verschiedenen historischen Quellen aus vier verschiedenen Stämmen sich zusammensetzen, doch soll diese Bezeichnung auf einem Mißverständnis beruhen, dem wir hier nicht weiter nachgehen können (vgl. G. J. Grumm-Grzimajlo, *Die Westmongolei und das Land von Urjanchai*, Bd. II, Leningrad 1926, S. 562—570, wo auch reichliche Literaturangaben gemacht sind). Die sechs Stämme der Oirat sind nach Pozdnejev in Reise des Bāsa Bakschi, S. 175, Anm. 47: *Ölöt*, Choschout, Tschoross, Dörböt, Choit und Torghout. — 1632) Wahrscheinlich *g.yag ken rdo*, Jak-Skelett-Stein, Lex. 1149, 32, 702. — 1633) *Ga* ist möglicherweise *dkā*, Schwierigkeit, Leiden, Mühen (auf der Reise), Lex. 50. — 1634) Die *Ga'u*, von denen der Mann auf dem Bilde 184 ein großes Exemplar trägt, werden im Lex. 215 unter *gau* definiert als: a little box or case; when containing a talisman or amulet, it is worn suspended round the neck. Die *Ga'u* sind meist aus Bronze, aber auch edlen Metallen bestehende Kapseln von oft recht ansehnlichen Ausmaßen. Sie lassen sich vorn öffnen und bergen im Innern bald kleine Götter- und Heiligenbildnisse, bald zusammengerollte Streifen mit Bannformeln, die gegen verschiedene Krankheiten und Wechselfälle des Lebens wirksam sind. Seltener findet man in ihnen wirkliche Reliquien in Gestalt von Knochen- und Aschenresten berühmter Lamen oder auch kleine Stückchen von ihrer Kleidung. Gerade die Stoffetzen erfreuen sich einer tiefen religiösen Verehrung und werden auch häufig im Innern der Kultfiguren eingeschlossen (vgl. Bibl. Buddh. XXII, S. 58, 59, 60 und besonders S. 65, 66). Sehr schöne *Ga'u* habe ich von meinem ersten Aufenthalt in Kumbum mit heimgebracht (1903/05); siehe: Filchner, *Das Kloster Kumbum usw.*, Tafel Nr. 39.

wo auf dem Deckel der Kapsel deutlich das mystische Namtschuwangdan sichtbar ist. Weiter vergleiche man zur Sache: Forstmann, Himatschal, S. 274, 275, und die Abb. auf der Tafel zwischen S. 208/209. — 1635) *nag č'u k'a*, Schwarzwassermündung; klingt oft wie nga-tschu-ka; siehe die Schilderung in Filchner, Om mani padme hum, S. 220ff. — 1636) Entweder *sa ri*, Ortsberg, Lex. 1263, 1172, oder, was wahrscheinlicher ist, *sa ris*, örtliches Zeichen, Figur, Lex. 1185. Es wird besser sein, sich an diese letztere Deutung zu halten, da ich stets deutlich die Aussprache *Ssarii* gehört habe, was ein schriftliches *ris* voraussetzt. — 1637) Korrekt geschrieben *la dvags*, Lex. 1201: also called *mar yul la dvags*, Ladak, province in the valley of the Indus between *mñā ris* and Balti, inhabited by Tibetans and formerly belonging to Tibet. Nach der „Geographie Tibets“, S. 3, gehört Ladakh zu den drei oberen Kreisen von Ngari (*mñā ri*). In der Schreibweise mit einem, im Tibetischen nicht vorhandenen *h* am Schluß sind wir Dr. H. A. Francke gefolgt, der als bester Kenner der Gegend dazu seine triftigen Gründe gehabt haben muß. — 1638) Von der „Verehrung der Obös“, in der mongolischen Umgangssprache *Obōnoi takilgha* (lit. obogha-in takilgha) genannt (Skizzen 403), haben wir schon vorübergehend gesprochen. Diesen Riten liegt der Glaube zugrunde, daß in jedem der drei Sommer- und der drei Herbstmonate ein „himmlischer Herrscher der Drachen“, ein Geist, auf die Erde niedersteige. Dieser Geister gibt es eine ganze Reihe, die in den Bäumen wohnen, im Wasser hausen, die Berge beherrschen und im Brausen des Windes dahineilen. Ihr oberster Gebieter wird der „weiße Herrscher der Drachen“ (*caghan luus-un xaghan tengri*) genannt. Diese Geistwesen verursachen die Krankheiten bei Menschen und Vieh, alles Unheil und alle Schäden, welche die Naturerscheinungen mit sich bringen. Um all dem nach Möglichkeit zu entgehen, werden die Obös errichtet, deren äußere Erscheinung uns bereits bekannt ist. Sie sind also die primitiven Kultbauten des Glaubens an die Geister der Natur. Und wenn der Lamaismus es sich auch angelegen sein ließ, bei seinen Missionserfolgen die Kultfiguren des Schamanentums, die sog. *Ongghot* (Plural von *ongghon*) auszurotten (siehe: B. M. II, S. 220; Laufer, Skizze der mongolischen Literatur, S. 252), konnte er doch des alten Brauchs der Verehrung der Obös nicht Herr werden. Es gibt von diesen Riten der Verehrung drei Arten, je nachdem, ob es sich um Obös für die Kinder, für die erwachsenen Laien oder für die Lamen handelt. Letztere nehmen denn auch an diesen Feiern tätigen Anteil, indem sie eigens dafür verfaßte Gebete sprechen, die dem Ganzen einen buddhistischen Anstrich geben sollen. Bemerkenswert dabei ist, daß die Lamen, wenn sie ihr eigens *Obonoi takilgha* begehen, sich schon nicht mit einem einzelnen Steinhäufen begnügen, in dem die Zweige mit den bekannten Mani-Wimpeln stecken, sondern deren an einer Stelle dreizehn errichten. Diese Steinhäufen sind so angeordnet, daß um den größten in der Mitte des ganzen Gebildes vier andere, nach den Haupthimmelsrichtungen orientiert, liegen. Jeder dieser vier Häufen ist zu beiden Seiten wieder von zwei kleineren flankiert. Das ganze Arrangement ist also weiter nichts als eine Nachbildung des buddhistischen kosmologischen Baus mit dem Berge Meru im Mittelpunkt, Skizzen 404. — 1639) *Dalagha* ist in einem uns nicht weiter bekannten burjatischen Dialekt die Aussprache des schriftmongolischen *tailgha*, „Opfer“, und zwar blutiges Opfer, im Gegensatz zu *takil*, dem buddhistischen Opfer. Mehrere dieser *tailgha* sind sehr ausführlich geschildert von Garma Sandschejew (der Name ist entstanden aus skr. *karma* und tib. *sañs rgyas*, gesprochen Ssangdschä, Buddha), Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten, in Anthropos, Jhrg. XXII, 1927, S. 576—613, 933—955, Jhrg. XXIII, 1928, S. 538 bis 560, 967—986. — 1640) Bei den eigentlichen Tibetern heißt der Herd oder Ofen *t'ab*, Lex. 570; das Wort ist uns schon als Bestandteil des Namens der großen Klosterküche von Kumbum (Karte Nr. 21) bekannt. Eine ausführliche Beschreibung der Herdeinrichtung in Zentraltibet, die viele gemeinsame Züge mit der unsrigen bei den Tanguten hat, gibt Cybikov mit zwei Skizzen in Palomnik, S. 153, 154. — 1641) Dieser Einrichtung sind noch besondere schmale und hohe Holzgefäße zuzuzählen, die mit einer Art Stampfe oder Kolben ausgerüstet sind und zur Mischung von heißem Tee mit Butter dienen. Sie werden *Domo* oder *Dongmo* genannt; Palomnik, S. 155, 156, Lex. *doñ mo* oder *ldoñ mo*, in Ladakh nach Lex. 223 *gur gur*. — 1642) Tib. *ʼfag*, Mühle, Mühlenstein, Lex. 605; mong. *tegerem* und *tegerem čilaghun*. — 1643) *rtsam pa*, Lex. 1009; in der Definition von Baradijn in Bibl. Buddh. XXII, S. 78, Anm. 3: „Mehl aus

geröstetem Getreide, vorwiegend von Gerste oder Weizen. Tsamba ist das nationale tibetische „Brot“. Von Tsamba ernähren sich alle Tibeter, angefangen vom Dalai Lama, bis herab zum letzten einfachen Mann aus dem Volke. Man genießt das Tsamba in Form von Grütze.“ — 1644) Dialektische Aussprache von *bod*, Tibet, Lex. 878, als Abkürzung von *bod yul* oder *bod kyi yul*, das Tibeterland. — 1645) Vergleiche auch Filchner, Über die menschlichen Abgänge und ihr Schicksal, in „Kleine Mitteilungen der Preussischen Landesanstalt für Wasser-, Boden- und Lufthygiene in Berlin-Dahlem, Jhrg. VII, S. 86, 87, und K. Thumm, Wasserhygienisches, Abfallstoffe, Gesundheitsschädlinge und Verwandtes aus China und im besonderen aus Tibet. Nach Wilhelm Filchner, ebenda, S. 80—86, besonders S. 84. — 1646) *bzo rdo*, handwerksmäßig hergestellter Stein, Lex. 1111, 702. — 1647) Wahrscheinlich *č'an glin skor*, Lex. 407, 257, 95, was etwa bedeutet: einsame Stätte der Zurückziehung, wo es Tschang, das tibetische nationale Gerstenbier, gibt. — 1648) *gtsaŋ po*, Lex. 1000. Dieser Name fehlt merkwürdigerweise in der langen Liste von 62 Flüssen „both real and mythical which occur in the sacred books of Tibet and according to Buddhist geography“ im Lex. 413, 414. — 1649) Ähnlich gebaute und ebenso in Bewegung versetzte Kreisel findet man zum „Zwirnen“ beispielsweise auch bei der Landbevölkerung des nordrussischen Gouvernements Kostroma. — 1650) Stätten, an denen Vieh geschlachtet wird, gehören übrigens zu den „fünf verbotenen Orten“, die der Lamaismus kennt: die Weinschenke, das Bordell, die Räuberhöhle (wir würden heute sagen: Kaschemme), der Palast der Herrscher und das Schlachthaus; L. R. II, S. 258. Diese Stätten zu meiden, wird auch von Tsongkhapa im *Lam rim č'en po* besonders eingeschärft. Die Gegenwart aber, und auch die in Kumbum, beweist, daß es die Anhänger des großen Reformators damit nicht immer so genau nehmen, wovon ich oft genug Zeuge war. Es sind sogar Fälle bekannt, in denen Raubüberfälle auf Veranlassung von Lamen oder unter deren höchst eigener Führung unternommen worden sind. — 1651) *dkar bčud gsum*, Lex. 51: the triple white elixir, i. e., the cream from the milk of the female (was wohl selbstverständlich sein dürfte!) yak, ewe, and cow. Genauer entspricht den Verhältnissen der andere Ausdruck, *dkar gsum*, ebenda 52: the three white things, viz., curd, milk, and butter. — 1652) Mong. *ghurban caghan idegen* oder einfach *ghurban caghan*, die wörtliche Wiedergabe des tib. *dkar gsum*; diese „drei weißen Speisen“ heißen mongolisch in der im Text gegebenen Reihenfolge: *tarak*, *agharaghul* und *xurughut*. Eine andere Aufzählung nennt dagegen: *sün* (frische Milch), *tosun* (Butter) und *agharaghul*. — 1653) A. a. O. in der Ausgabe von Pozdnejev, S. 202—205. — 1654) Vier Exemplare sind abgebildet in unserm Buche „Das Kloster Kumbum“, Tafel 28 und 29. Eine davon weist am Fuße chinesische Beschriftung auf, wie wir das öfter bei lamaistischen Kultgeräten, besonders in den chinesischen Grenzgebieten finden. Tibetisch werden diese Butterlampen *mar me* genannt, Skizzen 92, Lex. 954; nach letzterer Angabe bezeichnet aber *mar me* ganz allgemein den Behälter oder das Gerät, ohne Rücksicht auf den Brennstoff. Lämpchen, die, mit Öl gespeist, vor den Darstellungen der Gottheiten und Heiligen in den Tempeln brennen, werden *mč'od me*, „Opferfeuer“, genannt, Lex., a. a. O. sub *mar nag*, das dann Brennstoff bedeutet, wörtlich „schwarze Butter“. *mar* ist im Tibetischen aber nicht nur Butter, sondern auch Öl. Ebenso verhält es sich im Mongolischen mit *tosun*, im Tatarischen mit *mai* und sogar im Russischen mit *masło*. Alle diese Sprachen benötigen daher eines besonderen Eigenschaftsworts, um genau auszudrücken, ob Butter oder Öl gemeint sei. — 1655) Diese Flecken werden mongolisch *enggeske* genannt, ein Wort, dem unbedingt *üngge*, „Farbe“, zugrunde liegt; *üngge* aber dient zur Wiedergabe des Sanskritausdrucks *varṇa*, der gleichfalls „Farbe“, dann aber die bekannten indischen „Kasten“ bedeutet, deren Angehörige sich je nach der Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Klasse mit bestimmten farbigen Zeichen im Gesicht und am Oberkörper versehen. Diese farbigen Zeichen lassen also rein äußerlich den Stand ihres Trägers erkennen. Es liegt folglich der Gedanke nahe, daß wir in den *enggeske*-Flecken der mongolischen Fürstinnen und Damen des Adels durch den Buddhismus ins ferne „Land der Gräser“ getragene Spuren altindischen Gebrauchs vor uns haben. — 1656) Der tibetische Name dafür ist *č'an*, womit überhaupt jedes gegorene Getränk bezeichnet werden kann. Die einzelnen Sorten sind aufgezählt Lex. 407. — 1657) *arza*, Pozdnejev, Kalmükisch-Russisches Wörterbuch, S. 14; *tarasun* oder *darasun*, ebenda 212, einfach als „Brannt-

wein“ notiert; Bimbajev, Mongolisch-Russisches Wörterbuch, S. 150, gibt das Wort merkwürdigerweise mit „Reisbranntwein“ wieder; eine dreifache Destillation liefert ein verheerendes Getränk, das *xordsa* genannt wird, Bimbajev, S. 73. — 1658) *airak* ist, trotzdem es in den Wörterbüchern in der angegebenen Bedeutung angeführt wird (Bimbajev, S. 1, bei Pozdnejev, S. 1, sogar nur: gesäuerte Milch), ganz allgemein jedes gegorene Getränk; europäisches Bier nennen die Mongolen *šira airak*, also „gelbes alkoholhaltiges Getränk“. Bezüglich der Herstellung siehe: Pallas, Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften in einem ausführlichen Auszuge. Erster Teil. Frankfurt und Leipzig 1779, S. 205—208, dazu Tafel 3. — 1659) Tib. *ja*, Lex. 447, Wiedergabe des chinesischen *tscha*, bei den Mongolen *cai*, woher die Russen das Wort als *tschai* übernommen haben. Der Ziegeltee, von dem hier des weiteren die Rede ist, wird mong. *čilaghun cai*, wörtlich „Steintee“ genannt, da die heute mit Maschinen hergestellten Platten, die in ihrem Aussehen Schokolade ähneln, steinhart sind. Das bereits mit Butter und Salz gemischte, fertige Getränk heißt tib. *ja sbyor*, Lex., ebenda. — 1660) Tib. *ja mč'od*, Lex., a. a. O.: libation of tea, bei den Mongolen *cai-in takil*. — 1661) Tib. *t'a ma k'a*, Lex. 565, mong. *tamaki*, entstanden aus dem russischen *tabak*, da die Mongolen mit dem Tabak aus Rußland bekannt geworden sind. Die Anhängung von *i* erwies sich (ähnlich wie bei *araki*, *ariki*, „Arak“) als notwendig, um das Wort vom mong. *tabak* zu unterscheiden, was „Schüssel, Teller“ bedeutet. Vgl. auch Anthropol., Bd. XXIII, Jhrg. 1928, S. 543, unter dem Wort *tamaki*. — 1662) Sven Hedin, Tsangpo Lamas Wallfahrt, 2, Die Nomaden, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1923, S. 37, wo gepulverter Jakdung als Beimischung erwähnt wird, um den Tabak kräftiger zu machen. — 1663) Lex. 565, wo das Gewächs als „Teufelsdroge“ bezeichnet wird. — 1664) Skizzen 411. — 1665) Ihre Titel sind in Anm. 837 angegeben. — 1666) So nach Palomnik, S. 166, wo das Wort aber auch nur lautlich wiedergegeben ist. Ich persönlich habe stets *Tranka* sprechen hören. Im Lex. ist nur einmal, aber nicht an der gehörigen Stelle, sondern unter *k'a*, S. 123, *tañ-ka* zu finden. Eine Zusammensetzung, die das in Osttibet deutlich vernehmbare *r* rechtfertigt, wäre *grāns k'a* (Lex. 241), da auch *grva pa* wie *Trapa* in Amdo gesprochen wird, während die Tibeter von Lhasa dafür wieder *tapa* sagen (Lex. 239, wo auch diese Aussprache direkt angegeben ist). *grāns* aber bedeutet Zahl (a. a. O.), während *k'a* als Teilungspartikel, wie Lex. 123 angegeben ist, dienen könnte. Nahe liegt auch eine Zusammenstellung mit *t'am ga*, Lex. 572, oder *dam k'a*, ebenda 618, Ausdrücke, die nach ersterer Stelle auf *t'a ma ga* zurückgehen. Dies aber ist wiederum das mong. *tamagha*, das sich in der tibetischen Sprache Bürgerrecht erworben hat (wiederholt z. B. in B. M. vorkommend) und heute Siegel, Stempel bedeutet, während ursprünglich darunter Eigentumszeichen verstanden wurden (in letzterer Beziehung vgl. die Tafelbeilage in J. G. Granö, Über die geographische Verbreitung und die Formen der Altertümer in der Nordwestmongolei, Helsingfors 1912). — 1667) Reise des Bāsa Bakschi, S. 197, Anm. 63, deren Inhalt auch für unsere weiteren Ausführungen zum Teil die Unterlage geliefert hat. — 1668) Palomnik, S. 166—168. — 1669) Die folgenden Angaben fußen größtenteils auf den Erörterungen von Pozdnejev in den Anmerkungen zur Reise des Bāsa Bakschi, a. a. O. in unserer Anm. 1667 und auf Mitteilungen von Cybikov in Palomnik, vergleiche vorige Anm. Dazu vergleiche man Dr. J. Hans, Geld und Gold in Asien, Wien 1930, und zwar für China S. 122—137, für Tibet S. 141—142 (nach unsren Angaben). Eine umfassende Wertung dieses Buches, das leider die geschichtlichen Verhältnisse des Währungswesens zu wenig berücksichtigt, habe ich in der II. Handelsbeilage der „Berliner Börsen-Zeitung“ Nr. 546 vom 22. November 1930 gegeben. — 1670) *dgā ldan p'o brañ mč'og las rnam rgyal*, Lex. 264, 436, 758 usw.: „völliger Sieg aus dem erhabenen Regierungspalaste von Galdan.“ — 1671) Tib. *rab byuñ*, Lex. 1168. — 1672) Siehe am Schluß von Kapitel I. — 1673) *k'a gañ* bestätigt durch Lex. 123. — 1674) *skar ma lña*, ebenda 86, 370. — 1675) *byed gčad*, ebenda 891, 385: *gčad pa* = *gtub pa*: cut into pieces. — 1676) *žo gañ*, a. a. O. 1076, 123 (sub *k'a gañ*); nach ersterer Stelle entspricht *žo* auch einer indischen Münzgewichtseinheit. — 1677) Abb. solcher zerschnittenen Münzen in Palomnik, S. 169. — 1678) Ebenda S. 170. — 1679) Ebenda. — 1680) Z. B. *gnam du gšegs pa*, Lex. 748, 1250: nach der himmlischen Sphäre sich aufmachen, *gšegs pa*, ebenda: dahingegangen, vollendet (*gšegs pa* kommt bekanntlich auch in dem Buddha-Epitheton *de bžin gšegs pa*, skr. *tathāgata*,



mong. *tegünčilen ireksen*, der also Dahingegangene, vor), *ži bar gšęgs pa*, ebenda 1069: in Frieden heimgehen, *žin la p'yeb pa*, ebenda 107: zur Wonne eingehen, *sku noņs pa*, ebenda 88, 744: Leibesummer, während der gewöhnliche Ausdruck für Sterben und Tod *'gum pa* lautet (Lex. 290); ebenso zahlreich sind diese euphemistischen Umschreibungen im Mongolischen: *ügei bolxu*: nicht sein (tib. *med par 'gyur ba*, Lex. 973, 293), *ünggerekü*: durchqueren, vorübergehen, zu Ende gehen (tib. *dsu ba*, *dsur ba*, ebenda 1054, 1055), *yegütkü*: übersiedeln usw. — 1681) Nach einer liebenswürdigen persönlichen Mitteilung von Herrn Ischi-Dordschi (= tib. *ye šes rdo rje*), dem derzeitigen Vertreter des Mongolischen Unterrichtsministeriums in Berlin. Chinesen und Japaner haben bekanntlich eigene posthume Namen. — 1682) Hier sei es uns gestattet, noch nachträglich eine Bemerkung zu *suburghan*, der mongolischen Bezeichnung für *mā'od rten*, zu geben. Wir sind der Ansicht, daß dieses Wort tibetischen Ursprungs ist, und vermuten in ihm eine Umschriftung entweder von *spur sgam*, Lex. 800, und Schmidt, Grammatik der tibetischen Sprache, 292: Sarg, oder *spur k'an*, ebenda, house for keeping dead bodies (or rather in most cases, the place of cremation). Aus beiden Worten kann recht wohl das „mongolische“ *suburghan* entstanden sein. (Ebenso scheint es sich auch mit *jirtincü*, Welt, Universum, zu verhalten, das u. E. weiter nichts ist wie *'jig rten*, Lex. 455, und die Zahl *bču*, also die bekannten, den Kosmos bildenden „zehn Weltgegenden“, denen wir auf Schritt und Tritt im buddhistischen Schrifttum begegnen). Über die Herkunft der beiden inkriminierten Worte im Uigurischen können wir, mit dieser Materie zu wenig vertraut, nichts sagen, doch ist es nicht ausgeschlossen, daß sie aus dem Tibetischen dorthin gelangt sind. Gibt doch auch F. W. K. Müller den Übergang von Worten aus dem Tibetischen ins Uigurische zu (Ein uigurisch-lamaistisches Zauberritual aus den Turfanfunden, Berlin, Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 1828, XXIV, S. 381, Anm. 1). Die beiden hier in Rede stehenden Ausdrücke begegnen in den uigurischen Texten als *suburgan* und *yirtincü* (*yirtünčü*) (z. B.: F. W. K. Müller, Uigurica III, 21, 7). — 1683) Der Ausdruck ist nach Pozdnejev in Reise des Bāsa Bakschi, S. 130, Anm. 14. übernommen, wo sich auch die Wiedergabe in tibetischen Buchstaben als *ri lu* findet. Es muß das aber auf einem Versehen beruhen, denn wir konnten über Bibl. Buddh. XXII, S. 64, Anm. 1, feststellen, daß die richtige Orthographie *ril bu* ist, die wir auch in Lex. 1185 bestätigt finden: ebenso schreibt das Mongolisch-Russische Wörterbuch von Bimbajev, S. 201, *rilbu*. — 1684) Dieser Ansicht widerspricht Prof. Pozdnejev. Dafür spricht allerdings eine Angabe von Frau Kornakov in „Arbeiten der Abteilung Troicko-Savsk-Kjachta der Kaiserlich Russischen Geographischen Gesellschaft“, Bd. VII, Jhrg. 1904, Heft 3, S. 64, wo von solchen Pillen, hergestellt aus den Exkrementen des Chutuktu von Urga, die Rede ist. In Bibl. Buddh. XXII, a. a. O. (vorige Anm.) aber sind *ril bu* erwähnt: „getränkt mit dem reinen Urin des *rje rin po č'e* (d. h. Tsongkhapa)“ (*gtsaņ č'ab ril bu*, vgl. Lex. 1000 — Urin ist sonst *č'ab gsaņ*, ebenda 409). — 1685) Ein schönes großes Modell solch eines „Turmes des Schweigens“, Geschenk eines Parsen, besitzt das Berliner Museum für Völkerkunde. Die Türme heißen „*dachma*“. — 1686) Siehe das Kapitel „Mönchstum des Lamaismus“. — 1687) Ein, wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben, in erster Linie für den Gebrauch der Ärzte bestimmtes Buch. — 1688) Der vollständige Titel dieses Werkes lautet in einer von Cybikov aus Lhasa mitgebrachten Ausgabe von 633 Blatt: *skar rtsis kyi bstan bčos baidūr dkar po*, d. h. „Der weiße Lapislazuli, ein Kommentar (*bstan bčos*, Lex. 560) für die Berechnung der Gestirne“. Grünwedel, dem zwei andere, umfangreichere Ausgaben dieses Werkes — eine davon mit über 1000 Blatt — vorgelegen haben, veröffentlichte daraus ein Kapitel „Die Sternschnuppen des Vaidūrya dkar po“, und zwar wegen der teilweise recht anstößigen Stellen mit einer lateinischen Übersetzung, in der „Festschrift für Eduard Seler“, Stuttgart 1922, S. 129—146. Zwei andere tibetische Schriften, die sich mit dem Inhalt des *Vaidūrya dkar po* befassen, sind erwähnt im Verzeichnis von Schmidt-Böhlingk unter Nr. 472 und 473. Ein ähnliches Buch ist „Der Rost fortschaffende Vaidūrya, ein Kommentar zur Berechnung der Gestirne“ (*skar rtsis kyi bstan bčos baidūr g.yā sel*), in einem gleichfalls von Cybikov in Lhasa erworbenen Exemplar 473 Blatt umfassend. — 1689) Diese Haltung wird für die Leiche absichtlich geschaffen, da doch auch Buddha so von der Erde geschieden ist. Deshalb wird auch sein Tod stets entsprechend dargestellt. Besonders der südliche Bud-

dhismus kennt eine ganze Reihe von zum Teil riesigen bildhauerischen Darstellungen des „Eingehens in das Nirvāṇa“, wie z. B. in einem Grottentempel auf Ceylon (siehe: Bettany und Douglas, Die großen Religionen des Orients, russische Ausgabe, Moskau 1899, S. 181), wo wir die Figur des sterbenden Buddha auf einem riesigen Altar sehen. In Pegu, Birma, findet sich eine andere 60 m lange Skulptur (von Hesse-Wartegg, Die Wunder der Welt). Auch in China soll es solche Riesenstatuen aus alter Zeit geben, während für den Lamaismus Darstellungen des sterbenden Buddha als Figuren unsers Wissens bisher nicht nachgewiesen worden sind. Die Pose hat auch eine eigene Bezeichnung, der „Schlaf oder das Lager des Löwen“, tib. *señ gei ñal ba*, Lex. 1274, 478, mong. *arsalang-un kebtelge*. In Tsongkhpas „Stufenweg zum Heil“ wird sogar der Rat erteilt, sich in dieser Stellung niederzulegen, wahrscheinlich, um bei plötzlichem Tode so einzuschlummern wie einst der Buddha. — 1690) In der mongolischen Aussprache, da nach Skizzen 469 angeführt; tib. *dar lōg*, Lex. 620. — 1691) Skizzen ebenda. — 1692) In andern Fällen findet man solch eine Darstellung auch auf einem Brettchen mit einem Schutzdach darüber. Diese Ausführung erinnert sehr an unsere „Marterln“ im Gebirge. — 1693) Die uns schon bekannten Kangling, *rkañ gliñ*, Lex. 73: a trumpet made of the human thigh-bone used in temples; also in travelling to keep off evil-spirits; mongolisch werden sie *čimügen būriye*, Markknochen-Blasinstrument, genannt. — 1694) Diese Kegelchen, deren Namen ich nicht erfahren konnte, ähneln sehr den *ts'a ts'a*, Lex. 1019, die gewöhnlich aus reinem Lehm geformt werden und schmucklos sind, höchstens einige rohe, ornamentale Linien zeigen. Manchmal werden sie auch in besonderen hölzernen Pressen oder Stempeln hergestellt, in die Figuren von Gottheiten und Embleme eingeschnitten sind (Bimbajev, Mongolisch-Russisches Wörterbuch, S. 172). Diese Kegelchen findet man oft in großer Anzahl auf den Gesimsen und Vorsprüngen der großen Tschorten, von denen sie gewissermaßen Miniaturgebilde sind, wenn auch in sehr gedrungener und abgeplatteter Form. Im Sanskrit heißen sie *sañcaka* (Edelsteinmine, S. 24, Anm. 2, wo auch noch die tibetische Form *sā ts'a* angegeben ist, die ihrerseits in Lex. 1264 wieder als *ts'a ts'a* miniature images of Buddha and Boddhisattvas [von Chandra Das gesperrt] and also Chaityas [= *stūpa*, *mč'od rten*] cast in moulds“ beschrieben werden). Sind diese Kegelchen oder Figuren von der Hand eines im Rufe der Heiligkeit stehenden Lamas mit Hilfe der oben erwähnten Stempel gefertigt, so heißen sie *tschagtsa*, *p'yag ts'a*, Bibl. Buddh. XXII, S. 59, Anm. 1, von *p'yag*, Bezeichnung für „Hand“ bei hochgestellten Personen (Schmidt, Grammatik der tibetischen Sprache, 287, Lex. 830). — 1695) Palomnik, S. 303, vollständiger *yer pa lha ri*, Lex. 1143: name of a sacred mountain in Yerpa about ten miles from and to east of Lhasa. Von der Zerstückelungsplatte für die Leichen ist dort aber nicht die Rede. Die „Geographie Tibets“ erwähnt die Örtlichkeit nicht, dafür aber eine Grotte *g.yer ba zla ba p'ug*, in der Padmasambhava religiöse Betrachtungen angestellt haben soll; a. a. O., S. 28. — 1696) Diese in der lamaistischen Welt sehr gebräuchlichen Bewirtungen der Geistlichkeit mit Tee heißen *mañ ja*, Lex. 952: wörtlich: viel Tee oder Tee für viele: tea given to the assembled monks on the occasion of a religious service. Die Mongolen sagen dafür *mandsa* oder *mandsa*. — 1697) Palomnik, S. 350, ebenda 351 eine Abb. des Steins; *p'a boñ k'a*, Lex. 816: name of a monastery situated on a huge rock north of Lhasa; *p'a boñ* aber ist ein großer Felsblock, in diesem Falle also der tafelförmige Stein für das Zerschneiden der Leichen, der dem Kloster den Namen gegeben hat. — 1698) Palomnik, S. 350. — 1699) Angeführt nach der Übersetzung in Skizzen 471. — 1700) Mit diesen „27 Sternbildern“ sind die Konstellationen bezeichnet, die der Mond nacheinander zu durchlaufen hat und die nach den astrologischen Anschauungen aller Völker auf das Menschenleben von ausschlaggebendem Einfluß sind. Sie heißen bei den indischen Astrologen *nakṣatra*, tib. *rgyu skar*, Lex. 316, „die ursächlichen Sterne“. Ihre Sanskritnamen im einzelnen (für 28 Konstellationen, da in späterer Zeit der Genauigkeit wegen noch eine hinzugefügt wurde) findet der Leser in „Das Licht des Ostens“, S. 234, im Rahmen der Abhandlung von L. Woitsch: „Über die Astronomie der Inder.“ Die tibetischen Bezeichnungen der *nakṣatra* oder „Mondhäuser“, wie sie auch genannt werden, sind aufgezählt Lex., a. a. O., die chinesischen mit Angabe der betreffenden Sternbilder in europäischer Bezeichnung bei E. Hauer in „Das Ts'ien-tzë-wën“ in „Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen



zu Berlin“, Jhrg. XXVIII, Abt. 1, S. 18. Wer sich für den Stern glauben der Inder interessiert, der ja im Lamaismus sein Abbild hat, sei verwiesen auf: „Das große Buch der Nativitätslehre (*Bṛhat Jātaka*) des Varāha Mihira.“ Nach der englischen Übersetzung von N. Chidambaram Iyer ins Deutsche übersetzt und bearbeitet von Wilhelm Wulff, Hamburg 1915, 199 S., 2 Tafeln und mehrere Figuren, meist Horoskope. — **1701**) Diese Silbe, korrekt *p'at* geschrieben, findet sich am Schluß mancher mystischen Formeln, z. B. Huth, Die Inschriften von Tsaghan Baisin, S. 6. Im Lex. 819 finden wir die Erklärung: is a very powerful and efficacious ejaculation used in mantras for the destruction and suppression of evil spirit (was auch für unsern Text zutrifft „das Glück des ‚Pat‘, das vor dem Herrn des Todes, den bösen Geistern und den übrigen bewahrt“) ...rationally *p'at* is the classification of things according to their primary nature. — **1702**) Tib. *gnod sbyin* (nach Grünwedel), Lex. 754: Gottheiten und Dämonen, die besonders auf Bergpässen hausen. — **1703**) Nämlich: *Vipaśyī*, *Krakucchanda*, *Sikhī*, *Kanakamuni*, *Viśvabhū* und *Kāśyapa*, denen wir schon früher begegnet sind. — **1704**) Vollständiger *glud ts'ab*, Lex. 259, eine Art Loskaufopfer, das bösen Geistern dargebracht wird; mong. *dsolik*. — **1705**) Skizzen 473. — **1706**) Also die Lehre vom Bardo, die wir wiederholt und ausführlich behandelt haben. Eine ausführliche Darstellung der lamaistischen Anschauungen über den „Zwischenzustand“ vermittelt das Buch von W. J. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead; or the after-death experiences on the Bardo Plane*, according to Lama Kazi Dawa-Samdup's English rendering. London 1927.

# REGISTER

- Abendandachten** 260. 388.  
**Abendland, Abendländer** 25. 197.  
 227. 244. 302. 309. 342. 362.  
**Aberglauben** 366. 371. 383. 392.  
**Abhidharma** 349. 358.  
**Abhidharmapiṭaka** 343.  
 „Absolvent d. Kursus d. Lehre“ 360.  
**Abt, Äbte** 17. 182. 192. 214. 219. 222.  
 264. 266. 324. 333. 347. 361. 381.  
**Abzweigungen, häretische** 197.  
**Ācārya** 109. 312.  
**Ācāryatantra** 251.  
 „acht Friedhöfe“ 5.  
 „acht glückbringende Zeichen“ 21.  
 288. 296. 398.  
 „acht große Söhne Buddhas“ 106.  
 „Acht Sippen Na“ 379.  
**acht Stufen der Gelübde** 199.  
**Acht Tschorten** 159. 162. 164. 301.  
 304.  
 „achtzehn Apostel“ 311.  
**Ackerbau** 269. 302. 378. 380.  
**Adelsstand** 394.  
**Adi- oder Ur-Buddha** 140.  
**Adler** 402.  
**Adschia Tsang** 237.  
**Affe** 142. 145. 366.  
**Aga oder Agha** 174. 332. 366.  
**Agaru** 215.  
**Agenden, götterdienstliche** 241. 351.  
**Agwan Dordschi oder Dordschijev**  
 5. 9. 80. 175. 234.  
**Agwan Dschamjang Wangdschal** 140.  
**Agwan Dsondui** 8. 93. 333. 358.  
**Agwan Lodö** 190.  
**Agwan Losang Dschamtso** 229.  
**Agwan Lowsang** 17.  
**Ahnenverehrung** 111.  
**Airak** 394.  
**Alak-nör** 379.  
**Ala-schan** 318.  
**Alchimie** 360.  
**Allahabad** 182.  
 „allwissendes Zepter, das dem Mañ-  
 juśrī ein Lächeln entlockt“ 333.
- Almosen** 201. 225. 261. 271. 375.  
 384.  
**Almosenschale** 19. 23. 77. 185.  
 198. 204 f. 211.  
**Alphabet, tibetisches** 202. 342.  
**Altan Süme** 28.  
**Altar** 21. 23. 87. 241. 249. 264.  
 267. 273. 278. 280. 288. 296.  
**Altertumskunde, mittel- und ost-  
 asiatische** 344.  
 „Älteste“ 311.  
**Amban für Tibet** 303.  
**Amdo-Gebiet** 3. 10. 29. 39. 130.  
 162. 175. 181. 188. 190. 279.  
 310. 346. 358. 368. 376 ff.  
**Amitābha** 57. 67. 262.  
**Amitāyus** 78.  
**Amśuvarman** 19.  
**Amtshandlungen** 200. 208. 212 f.  
 248.  
**Amtssiegel** 219.  
**Amulett** 147. 149 f. 372.  
**Anachoreten** 2. 223.  
**Ananda** 216.  
**Ānandapiṇḍa** 276.  
**Anāthapiṇḍa** 18.  
**Anatomie** 363 ff. 370.  
 „Angehöriger der Tugend“ 357.  
**Anhänger Buddhas, chinesische,  
 japanische** 311.  
**Annales du Musée Guimet, Paris**  
 182.  
**Antilope** 10. 142. 145.  
**Anurādhapura** 4.  
**Anuttarayogatantra** 177. 251.  
**Anzug der Dobdob** 216.  
**Anzug der „Feindinnen der Men-  
 schen“** 320.  
**Anzug, götterdienstlicher** 356.  
**Apotheke, tibetische** 365. 369.  
**Apsis** 12.  
**Aquarelltechnik** 286.  
**Arapacana** 178.  
**A-ra-wa tsi-na** 178.  
**Arban Erke-tü** 160.
- „Argam“ 329.  
**Arhat** 203. 313.  
**Ariabalo** 57.  
**Arik- oder Arki-Tibeter** 379.  
**Aristokratie, kirchliche** 235.  
**Arjopa** 225. 274.  
**Armring** 381.  
**Arsa** 394.  
**Arterie** 161.  
**Āryadeva** 176.  
**Arzneien** 263. 362. 365 f. 369. 375.  
**Arzt der Himmlischen** 367.  
**Ärzte** 217. 363. 367 ff.  
**Asanga** 176.  
**Asche** 43. 48. 392. 396. 400.  
**Asiatic Society of Bengal** 174.  
**Asiatisches Museum, St. Peters-  
 burg** 3. 172. 336.  
**Askese, Asketen** 4. 55. 182. 196.  
 210. 224 f. 333.  
**Aśoka** 24.  
**Astrologie** 9. 209. 217. 238. 240 f.  
 351. 359 f. 400 f.  
**Asuras** 14. 55.  
**Āsvini** 367.  
**Atheismus** 243 ff.  
**Äther** 280.  
**Athos** 219.  
**Atiśa** 11. 49. 140. 172. 182. 191 ff.  
**Atiyoga-Typus** 182.  
**Atlanten, medizinische** 368. 372.  
**Atsaras** 311 f. 319 ff. 323. 329 ff.  
**Atschia** 152.  
**Atschia-Towa** 152.  
**Aufnahmefähigkeit der Sinnes-  
 organe** 373.  
**Auge, drittes** 19. 322.  
**Aureolen** 163.  
**Ausdünstung der Maters** 305.  
**Aussatz, Ausschlag** 302. 365.  
 „Aussetzung unter freiem Himmel“  
 400 ff.  
**Ausspülen des Mundes** 185.  
**auswärtige Angelegenheiten des  
 Klosters** 219.

autochthone Gottheiten 229. 233. 377  
 Autonome Burjatisch-Mongolische  
 Räte-Republik 332.  
 Avalokiteśvara 57. 62. 69. 77. 78.  
 87f. 229. 246. 252. 367.  
 Ayuschi-Buddha 239.

Bacot, Jacques 342.  
 Badang 37. 41. 52. 59. 74. 85. 87.  
 90. 121. 151. 285.  
 Badmajev, A. A. 366.  
 Badmajev, P. A. 364. 366ff.  
 bagha bodhi mür-ün dserge 191.  
 Baikal 364.  
 Bajaderentänze 307.  
 Bakschi 313.  
 Baldachine 36. 43. 45. 104. 285. 299.  
 327ff.  
 Bali, Balin oder Baling 291f.  
 Balsamierung 240ff.  
 Balsa-Tiwsun 19.  
 Banag 378f. 385.  
 Bande oder Bandi 206. 374.  
 Banner 112.  
 Bannformeln und -sprüche 8ff. 18.  
 68. 161. 212. 246. 251f. 265ff.  
 292. 304. 347. 403.  
 Banykkokssum 379.  
 Bär 146. 388.  
 Baradijn, Badsar 3. 9. 16f. 177. 181.  
 189f. 227. 245f. 270. 279. 332f.  
 336. 340. 357. 384.  
 Bardo oder Barmado 248. 315f. 322.  
 Barett 52. 104. 122. 185f. 212. 218.  
 354.  
 Bāsa Bakschi 38. 231. 234. 377.  
 Basar in Lussar 303.  
 Baßstimme 216. 254. 335.  
 Batu aktschinar 311.  
 „Bau der kostbaren Juwelen“ 347.  
 Baulogen 6.  
 Heilige Bäume 28. 47. 59. 65. 99.  
 132f. 136. 167. 169. 285. 300.  
 Beamte 130. 220.  
 Bechar 230.  
 Beckenschläge 329f.  
 Beckh, Dr. Hermann 345.  
 Befestigungswerke 29.  
 Beglückwünschungen 209.  
 „Begnadete“ 307.  
 Begrüßungsförmlichkeiten 331.  
 Begtse 330.  
 Behar 39. 182.  
 Behausungen der Lamen 160.  
 Beichte, Beichtvater 2. 210f. 222.  
 „Beiträge zur Kenntnis der tibe-  
 tischen Medizin“ 362.

Bekenntnis, christliches 278. 291.  
 307.  
 Bekenntnisse des Glaubens 250. 262.  
 „belebte Wesen“ 374.  
 Belgrad 341.  
 Bell, Sir Charles 274.  
 Benares 182.  
 Bengalen 192. 313.  
 Berlin 308. 339. 346. 369.  
 Berliner Museum für Völkerkunde  
 24.  
 Berliner Staatsbibliothek 345.  
 Berührung der Erde 113.  
 Beschützer 13. 15f. der Lehre, der  
 Religion, des Glaubens 145. 250.  
 283. 311.  
 Beschwörungsformeln, -methoden  
 217. 224. 348. 360. 362.  
 beseelte Wesen 249.  
 „Besieger der Feinde“ 277.  
 Besprengung mit Wasser 185.  
 Bestattung eines Toten 248. 399ff.  
 Betrachtungen 223.  
 Betragen der Mönche 214f. 353ff.  
 Bett 388.  
 Bettelmönche, Betteln 165. 198.  
 225. 302.  
 Bettelnapf 302.  
 Bevölkerungszahl der Klöster 376.  
 Bewegungen, rhythmische 320.  
 Bewirten der Geistlichkeit 403.  
 Bhadrakalpa 103.  
 Bhairava 61.  
 Bhairava-Tantra 177.  
 Bhaiṣajya-Devī 69.  
 Bhaiṣajya-Guru 68f.  
 Bhavacakra 14. 60. 151.  
 Bhikṣu 199. 201.  
 Bhutan 183. 308. 346.  
 Bibel 307. 343.  
 Bigtse 250.  
 Bilder 68. 85. 96. 100. 134. 142.  
 220. 286. 301f.  
 Bilderverehrer 244.  
 Bimbisāra 367.  
 Biographien 173f. 177f. 180. 186.  
 189f. 237. 310. 357.  
 Birma 6, 197f. 340. 343.  
 Bishamon 113.  
 Bittgebete 266.  
 Biwakplätze 301.  
 Blase der Tschorten 36. 159. 162.  
 163ff. 217.  
 Blasebalg 385f.  
 Blauer See 69.  
 Bleichsteiner, Dr. 308.  
 Blinde 302.

Blumen und Blumenschmuck 19. 64.  
 76f. 89. 102. 111. 135. 146. 149.  
 154. 163. 205f. 244. 273. 282. 289.  
 292. 296. 300. 312. 330.  
 Blumentempel 113f. 124. 128. 131.  
 133. 136f. 140.  
 Blumentempel: Klassiker-Halle  
 136f. 1451 301. 305.  
 Blumentempel-Sütra-Halle 141.  
 Blut 264, 330, 365. 370. 383. 392.  
 Bo-bi Fu-jeh 76ff.  
 Bo-bi-tien-huang 76.  
 Bobi 76.  
 Bodhi 4f. 8. 38. 84. 198f. 239f.  
 263. 266. 350. 375.  
 Bodhisattvas 5. 17. 19f. 58. 74. 76.  
 81. 88. 112f. 122. 189ff. 193. 197.  
 229. 233. 246. 252. 261. 268. 283.  
 287ff. 297. 300. 326. 350.  
 Boerschmann, Prof. E. 6.  
 Bogdo 179.  
 Bogdo-in Dsam 141.  
 Böhrling 273.  
 Bolschewismus 9.  
 Bon (Bön) 17. 165. 181. 206. 224.  
 298. 301. 368. 374.  
 Botanik 364.  
 Brā (bras) 7. 161.  
 Bräbung 80. 232ff. 271. 398.  
 Brahma 18. 367.  
 brañ 379.  
 Brandopfer 317.  
 brang 76.  
 Brantwein 148. 241.  
 Brechmittel 373.  
 Brennstoff 387. 395.  
 Bretschneider 364.  
 Brigung oder Brikhung 183f.  
 Brockhaus, F. A. 274.  
 Bromton 182. 191.  
 Bronze 141. 147. 150. 265.  
 Brotkorn 251. 392.  
 Brücke 65. 127.  
 Brug 183.  
 Brugbar 183.  
 Brugnäd 183.  
 Brugpa 183f.  
 Brunnen 257f.  
 Brustlatz 395.  
 Buchar 9.  
 Buchdrucker 217.  
 Bücher 19. 41. 81. 171. 175. 212.  
 245. 300f. 342. 350.  
 Bücher, astrologische 400.  
 Bücher, heilige 167.  
 Bücher, liturgische 121.  
 Bücher, medizinische 68. 391.

- Bücherverzeichnisse aus den tibetischen Klöstern 340.  
 Buchreligion 249. 307. 343.  
 Büchsenmacher 303.  
 Buchstaben, tibetische 296.  
 Buddha 2. 8. 11. 19. 69. 103. 154. 172f. 177ff. 197. 201. 209. 216. 223. 227f. 239f. 244ff. 250. 262f. 267. 272. 275f. 283. 286. 291. 299f. 316. 326. 343f. 366f. 396.  
 Buddhaḍḍakīnī 234.  
 Buddha-Darstellungen 40. 135. 162f. 187. 267. 273.  
 Buddhagayā 6.  
 Buddhahaltung 149. 318. 352. 355.  
 Buddha-Jünger 198. 367.  
 Buddha, lebender 75. 227f.  
 Buddha, Lebensbeschreibung des 275. 345.  
 Buddha-Lehre 5. 191. 296.  
 Buddha, Reich des 63.  
 Buddhas 23. 68. 158. 217. 249. 252. 287. 350.  
 Buddha Śākyamuni 172. 179. 199. 251. 271.  
 Buddhas der drei Zeiten 205. 260.  
 Buddhas der zehn Lande 314.  
 Buddha-Söhne 284.  
 Buddhazustand 228. 247. 283. 312.  
 Buddhismus 1. 2. 9. 14. 18. 58. 68. 79. 99. 110f. 140. 171f. 179. 182. 184f. 196ff. 216. 222ff. 227ff. 233. 235. 243ff. 247. 249. 267. 308. 312f. 317. 319. 338ff. 344f. 351. 357. 384. 390. 396.  
 Buddhismus, chinesischer 79. 87. 112. 311f.  
 Buddhismus in Deutschland 339.  
 Buddhismus, höhere Dogmatik 349.  
 Buddhismus, Geschichte 6.  
 Buddhismus, indischer 204. 340.  
 Buddhismus, japanischer 87. 113. 311.  
 Buddhismus, südlicher 350.  
 Buddhisten 76. 106. 111. 243. 342.  
 Buddhisten, orthodoxe 315.  
 Budi 61.  
 Büffel 142. 145. 147.  
 Bühne 310.  
 'bum 187.  
 Bumba 7. 21. 109. 264. 296. 347.  
 Bumkhang 47. 159. 166f.  
 Burchan 316.  
 Bürgermeister, erster 213.  
 Burjaten 10. 16. 174. 186. 236. 255. 274. 308. 361. 364. 366. 376. 384.  
 Buße 185. 209. 266. 270f. 388.  
 Buton 144. 177. 341.  
 Butten 257f. 389.  
 Butter 91. 113. 133. 216. 218. 222. 228. 240. 256f. 264. 273f. 277. 281. 286. 288. 292. 295. 297. 300. 373. 380. 383. 386. 393f. 400.  
 Butterfest 32. 91. 94. 142. 170. 216. 249. 251. 269f. 274. 277ff. 281. 284f. 290ff. 298. 301. 303. 328.  
 Butterkunstwerke 85. 274. 281. 283. 283f. 289ff. 296ff. 301.  
 Butterlämpchen 40ff. 52. 61. 90. 110. 123. 133ff. 146. 149f. 169. 217. 222. 149. 255. 272f. 274. 278. 281f. 290. 296f. 301. 328. 387. 394.  
 Butterttee 257. 353.  
 Caitya 4. 18. 246.  
 Cakra 54.  
 Cakrasamvara-Tantra 177.  
 Cakravartin 21f. 276. 329.  
 Calcutta 339.  
 Canda 276.  
 Candrakīrti 176.  
 Ceylon 4. 6. 197f. 339. 343.  
 Castrén, Alexander 363.  
 Cha 211.  
 Chalcha-Mongolen 236.  
 Chara Choto 340.  
 Charakteristik, Normalisierung, Definition, Quintessenz 349.  
 Chara-Tanguten 377.  
 Chassidim 307.  
 „Chez les Lamas de Sibérie“ 366.  
 Chiang ching yüan 103.  
 Chicago 345. 363.  
 China, Chinesen 6. 11. 15. 58. 79f. 87f. 101. 103. 111. 124. 167f. 181. 183. 197. 231. 238. 240f. 286. 298. 308. 311. 318. 339f. 343. 345f. 364. 366. 379f. 385. 391. 393. 395. 397. 399.  
 ching 79.  
 Chin t'ing t'ang 28.  
 Chin wa sze 28.  
 Chirurgie 61. 363. 367. 370.  
 Chi-wa 130.  
 Chokimai 314.  
 Chongschim bodhisato 57f.  
 Chongschim Bodhisattva 195.  
 Chor des Klerus 217.  
 Chorin-Burjaten 365.  
 Choto mandal 24.  
 Christentum 196f. 202. 269f. 280. 338. 343.  
 Christus 307. 343.  
 Chroniken 279.  
 Chubilghan-u Beje 227.  
 Churul 79.  
 Chutuktu 229. 237. 369.  
 Cintāmaṇi-Kleynod 22. 35. 61. 70.  
 Citipati 314.  
 Cloisonné-Broschen 381.  
 Csoma de Kőrös 347. 359.  
 Cybikov 3. 36. 38. 48. 53. 91. 93. 100. 124. 132. 148. 173f. 177. 181. 189. 194. 214. 216. 220f. 230. 232f. 234. 270f. 274. 282f. 302. 347. 358. 360f. 370. 396ff. 403.  
 Dagoba 4.  
 Dagpo Lhadsche 357.  
 Dagsched 20. 326.  
 ḍākīnī 324.  
 Dalagha 384.  
 Dalai Lama 3. 24. 57. 79f. 91. 152. 194. 202. 213. 216. 229. 233f. 237. 245. 340. 391. 397f. 401. 403.  
 Damaru 12. 225.  
 Damkha 397.  
 Dämonen 4. 8. 17. 60. 145. 148. 195. 208. 224. 228ff. 233f. 250. 252. 261. 276. 292ff. 304ff. 308. 310. 317. 317. 322. 324. 403.  
 Danbi Donme 10. 21.  
 Danksagung an die Buddhas 267.  
 Danschik- oder Dangsuk-Mandal 239.  
 Dao-Tai 279.  
 Darachatsche 175.  
 „Darbringung der Waschung“ 266.  
 Darstellungen, tanzkultische 307.  
 Darstellungen, theatralische 308.  
 Dartsog oder Dartsok 170. 401.  
 Das, Sarat Chandra 160. 177ff. 178. 182. 184. 199. 201. 215. 270. 309. 313. 315. 341. 367. 396.  
 David-Neel, Alexandra 125. 177. 180. 191. 221. 245. 252. 270. 274. 317. 357.  
 Debel 212.  
 Deckelschläger 254.  
 Dejang 17. 152f. 158.  
 Dekan 81. 361.  
 Demon (Buchtitel) 190.  
 „Demon Dancers“ 311.  
 Demtschi 218f.  
 Demtschog 39. 63.  
 Deng-Lung 157. 285.  
 Denodsum 343f.  
 Derge 181f. 345.  
 Destillation 394.  
 Deutsches Japan-Institut, Berlin 6.  
 Devapāla 19.  
 Deva 18.

Devī 250.  
 Devotionen 33. 246.  
 Dhāraṇī 10. 68. 186. 233. 246. 267 f.  
 273. 278. 328. 348. 359. 372.  
 Dharmacakra 52. 80. 82 f. 156.  
 Dharmakāya 5. 272.  
 Dharmakīrti 176.  
 Dharmarāja 15. 250.  
 dhātu 63.  
 Dhṛtarāṣṭra 13. 113.  
 Dhyāna 121. 211. 271.  
 Dhyānibodhisattva 37. 57. 264.  
 Dhyānibuddha 51. 280. 287.  
 Diademe 187.  
 Diagnose 363. 369.  
 Diamant-Sau 229.  
 Diamantsitz 51.  
 „Dickbauch-Maitreya“ 311 f.  
 „Dictionary of the World Curren-  
 cies“ 399.  
 Diebstahl 203. 374. 388.  
 Dienst am Toten 401.  
 Digug 61.  
 Dimamedbai Öd 348.  
 Dingri Langgor 183.  
 Dingwa 204.  
 Dīpaṃkaraśrījñāna 192.  
 Dīpaṃkara 47. 52. 59. 285.  
 Diskussionen und Disputationen 68.  
 93. 312. 351 f. 338. 355. 357 ff.  
 Disun-sundi 89.  
 Disziplinaraufsicht 13.  
 Do 359.  
 Dobdob 216.  
 Dogmatik 314. 349. 358.  
 Dogpa 220.  
 Döhring, Karl 6.  
 Dokschi 20. 250. 326.  
 Dolch 293. 330. 382 f.  
 Dolkar 235.  
 Dolma 235.  
 Dolshang 235.  
 Dombi 89.  
 Dombiheruka 89.  
 Dondub-Rintschen 175.  
 Donir 218.  
 Donkalmiken 274.  
 Donnerkeil 19. 61 f. 183 f. 234. 254.  
 276. 322.  
 Dön-Tschöd 282 f.  
 Doppeltrommel 225.  
 Doramba 361.  
 Dörböten 236 f.  
 Dordsche 12. 85. 233. 240. 254. 300.  
 Dordsche-legpa 149.  
 Dordsche-Pagmo 110. 229. 235.  
 Dordsche-tegpa 233.

Dordschetschang 62.  
 Dordschi Dandschinow 397.  
 Dorleg 39. 337.  
 Dörren von Fleisch 392.  
 Do-tschöd 47. 113. 133.  
 Drachen 12. 35. 51. 54. 60. 67. 97.  
 100. 102. 104 f. 107 f. 126. 128. 144.  
 155. 158. 273. 287. 289. 330. 366.  
 Drei Elemente des Daseins des  
 Buddha 245. 246.  
 Drei Erhabene Kostbarkeiten oder  
 Drei Kleinodien 179. 199 f. 203.  
 239. 246 f. 261 f. 266. 324. 403 f.  
 „Dreikorb“ 343.  
 Drei Sonnen 172 f.  
 Dreizack 99. 110. 224.  
 Drilbu 12. 255.  
 Druckverfahren, lamaistisches 188.  
 229. 279. 346.  
 dsad pa 4.  
 Dsaghuratu 315.  
 Dsasak-Lama 218.  
 Dschagar-nä tschen dschad 5.  
 Dschalbai Jum 347.  
 Dschaltsab 51.  
 Dschaltsabdsche 172.  
 Dschaltsan 11. 14. 37. 41. 65. 67. 70.  
 80. 82. 112 f. 120. 127. 131. 139.  
 143. 156. 259.  
 Dschama 128. 217. 256 f. 259. 292.  
 317. 328. 331 f.  
 Dschamba 48 f. 77.  
 Dschambal (Dschampal) 110.  
 Dschambal Njingbo 283.  
 Dschamdschang Bodhisattva 178.  
 Dschamdschang-Schadpa 190.  
 Dschamgon 39.  
 Dschamjang-kunsig 106. 110.  
 Dschamjang Schadpa 8. 93. 279.  
 333 ff. 358.  
 Dschampal 106.  
 Dschamssrang 265 f. 330.  
 Dchanba 368.  
 Dschangtschub-Od 192.  
 Dscharung Khaschor 5. 166.  
 Dschatschen tschöddschud 191.  
 Dscha-Tschöd 282 f.  
 Dschatschung 175.  
 Dschebtsunba 93.  
 dsched 183.  
 Dschedtschad 398.  
 Dschemba Fo 49.  
 Dsche-rin-po-tsche 51.  
 Dschigdsched 61 ff. 65. 79. 177. 250.  
 Dschigmed Namkka 272. 283.  
 „Dschii tschödpa“ 282.  
 Dschilkhor 23.

Dschinsseg 317.  
 Dscho, Dscho-Tempel 47 ff. 52 ff.  
 56 ff. 69. 94. 185. 187.  
 Dschobo 56.  
 Dschodbon 287.  
 Dscho-khang 49.  
 Dschomonang oder Dschonang 183.  
 229. 311.  
 Dschonnu Dongdug 367.  
 Dschowo Atiša 175. 192.  
 Dschowo-dsche 192.  
 Dschowo Midschod-dordsche 19.  
 Dschud 233 f. 251. 360. 347.  
 Dschudba-Amne 336 f.  
 Dschud-khang 114. 124. 126 f. 148.  
 Dschud-mäd 124.  
 Dschudschi 367 ff. 371.  
 Dschugdo 215.  
 Dschug-mar (hyug dmar) 281. 295.  
 Dschugpa 110.  
 Dschungatschbödba 274.  
 Dsinda 358. 360.  
 Dsoddang s. Gandschir  
 Dsogtschen 182.  
 dsokiyal 4.  
 Dsula-in Chural 273.  
 Dsün 392.  
 Dsungarei 236. 308.  
 Dugpa 183.  
 Duftopfer 89.  
 Duinkhor 140.  
 „Duk-dschuba“ 328.  
 „Duk dschu tsa shi“ 328.  
 Dukhang 13. 15 f. 83.  
 Duldui 58.  
 Dulwa 345. 347.  
 Dundub Rintschen 357.  
 Dundu Churul 231.  
 Dung 158. 385. 393. 396.  
 Dunganen 53. 152.  
 Dungkung 16.  
 Durtod dagpo 63. 110. 314.  
 Düsang 270.  
 Dutreuil de Rhins 399.  
 Düttschi Khorlo 360.  
 Dvīpa 203 f. 262.  
 Ebesün-ü Oron 375.  
 Edelstein 94. 109. 214. 260. 287.  
 297. 300.  
 Egetschi Degüü 250.  
 Ehe 339. 382 f. 394.  
 Ehrengäste 318.  
 Ehren, göttliche 242.  
 Ehrenpfote 153. 324.  
 Ehrentafel 50.  
 Ehrwürdiger, Hochwürdiger 206.

Eid 336.  
 Einäscherung 400.  
 Einsiedler 2. 223. 237. 326. 333 ff.  
     335 f. 403.  
 Ekstase 307. 321.  
 Elefanten 4. 13. 44. 263. 288. 296 f.  
     323.  
 Elefanten-Kleinod 22.  
 Embleme 11. 120. 394.  
 Emigranten, kalmükische 341.  
 Emschi 69.  
 Energie, weibliche 20. 61. 63.  
 Enthaltbarkeit 372. 397.  
 Entsaugungen, vierzig 185.  
 Enzyklopädien 103. 233.  
 Erbfolge 237.  
 Erdeni-Dsu 194.  
 Erlik tonilghan Üiledüchtschi 250.  
 Erh-lo-jeh (Erh-lo-ye) 130 f. 219.  
 Ernährungsweise der Tibeter 390.  
 Ernte 218. 378.  
 Erstlingsweihe 223.  
 Esoterik 196 f.  
 Esrua 250.  
 Essen und Trinken 222. 358.  
 Essnapf 380. 389. 395.  
 Ethik 190. 201. 335. 338. 348. 360.  
     375.  
 Evans-Wentz 315.  
 Examinatoren 352. 354 f.  
 Exerzitien 356.  
 Exkrement 366. 388. 400.  
  
**Fabeln** 61. 132. 149.  
**Faden des Glücks** 21.  
**Fahnen** 37. 74. 151. 278. 288. 304 f.  
**Fakultäten** 140. 194. 213. 351. 359.  
     361.  
**Fakultät der Meditationen** 114.  
**Fakultät, medizinische** 69. 348. 361.  
**Fakultät der Mystik** 127.  
**Fakultät, philosophische** 214. 348.  
     357.  
**Fakultät für kanonische Schriften**  
     348.  
**„Falle“** 293.  
**Falschgeld** 398.  
**Familienleben** 382. 387 f. 402 ff.  
**Familie des Reformators** 238.  
**Fantze** 40.  
**Farbenkombinationen** 32. 160 f. 241.  
     280.  
**Fasten** 199. 223. 270. 351.  
**Fa t'ang** 79.  
**Feen** 17. 233 f. 283. 292.  
**Feer, L.** 345.  
**Fegefeuer** 315.

**Feiern, kultische** 217. 270. 326.  
**„Feier der Pāramitā“** 358.  
**Feiertage** 248 f. 269 f. 302.  
**„Feinde des Glaubens“** 314. 317.  
     326. 330.  
**Feldarbeiten** 218.  
**Felle** 146. 386 f.  
**Feng-Yu-hsiang** 279.  
**Fenster, blinde** 34. 65. 82. 115.  
     120. 126. 131. 139. 153. 156.  
**Festlichkeiten** 151. 221. 272. 303.  
     305. 393 f.  
**Festschrift für Potanin** 332.  
**Fest-Verharrende** 311.  
**Fetischismus** 245.  
**Fett** 241. 370. 373. 392 ff.  
**Feudalherren, geistliche** 218.  
**Feuer** 92. 161. 385. 388.  
**Feuer-Drachen-Jahr** 275.  
**Feuerwerk** 170. 273.  
**feurige Henne** 174.  
**Fieberscheinungen** 373.  
**Field Museum** 363.  
**Figuren, indische** 308.  
**Filzjurten, -zelte** 237. 378.  
**Findeisen, Dr. Hans** 365.  
**Fisch** 21. 87. 108. 269. 286.  
**Fische der Seligkeit und des Vor-**  
     **teils** 87.  
**Fischmuster** 117. 150.  
**Fleisch, Fleischnahrung** 220. 256.  
     301 f. 373. 380. 390 ff.  
**„Fleisch und Blut der verhaßten**  
     **Feinde“** 266.  
**Fleischwerdung** 181. 186.  
**Fliederart** 37.  
**Flöte, Flötenspieler** 255. 290. 297.  
**Fo-Kultstätten** 377.  
**„Folge oder Herkunft der dog-**  
     **matischen Prinzipien Buddhas“**  
     180.  
**Foucaux** 345.  
**Fragen an den Gelong-Kandidaten**  
     211.  
**Frage- und Antwortspiel** 353 f.  
**Francke, Prof. A. H.** 172. 182.  
     229. 270.  
**Frauentracht** 221. 370. 380 ff. 394.  
**Frau, himmlische** 250.  
**Frau mit dem weißen Schirm** 278.  
**Frauen-Kleinod** 22.  
**Frauenkloster** 229.  
**Fresken** 81.  
**Freudenhimmel** 181.  
**Freund der Tugend** 179. 193. 374.  
**Friedhof** 242. 401.  
**Frisuren** 380 f. 394.

**Frömmigkeit** 278.  
**Frühlingsfest** 302.  
**Fu-jeh** 75 f. 89.  
**„Fundamentaleigenschaft, Wesen“**  
     349.  
**„fünf Elemente“** 280.  
**Fünf-Gipfel-Berg** 76.  
**fünf Könige** 149. 232.  
**fünf Pfade** 248.  
**fünf plötzliche Krankheiten** 373.  
**„Fünf Schriften“** 358.  
**fünf Schutzgottheiten** 109.  
**„fünf Sternchen“** 398.  
**fünf sündhafte Taten** 200.  
**Fünf-Terrassen-Berg** 166.  
**fünf Vorschriften** 201.  
**„Fünf Wurzeln“** 358.  
**„Furchtbare“, vgl. Gottheiten.**  
**Fußbekleidung** 319.  
  
**Gabelflinten** 146.  
**Gaben, irdische** 282.  
**Gabenherren** 2. 79. 198. 200. 208.  
     213. 221 f. 248. 256. 308.  
**Gabet** 175.  
**Gabtschu** 174.  
**Gabun** 213.  
**Gadong** 233.  
**Gagdsche** 272.  
**Galdan** 80. 179. 181. 183. 189. 402.  
**Galdan Jul** 283.  
**Galerie** 94 ff. 104. 116. 123. 301.  
     318. 352. 355.  
**Galle** 370. 373. 393.  
**Galsang Tubdan-wangtschug** 333.  
**Gandharva** 18.  
**Gandschir** 11. 35. 56. 60. 66. 70. 80.  
     82 f. 95. 98. 102. 107. 115. 120.  
     127 f. 131 f. 134. 137. 140. 144. 158.  
**Ganges (Gaigā)** 341.  
**gar-tscham** 311.  
**Garba** 221.  
**Garmanga** 398.  
**Gärungsprodukte** 394.  
**Gase** 370. 373. 393.  
**Gatschen Gakolma** 18.  
**Gattenwahl** 382.  
**Gattin, mystische** 224.  
**Gattinnen der Gompas** 320 f.  
**Gautama siehe Buddha.**  
**Gautier, H.** 27.  
**Gazellen** 11. 391.  
**dGe-lan** 372.  
**Gebetbuch** 254.  
**Gebete** 165. 180. 189. 207 f. 222.  
     241. 249. 251. 266 f. 273. 275. 302.  
     310. 351. 353. 355. 387 f. 402 ff.

- Gebetsbretter 31. 33f. 40. 107ff. 167. 247. 281.
- Gebetsfahnen und -wimpel 45. 58. 75. 85ff. 112. 131. 135. 144. 146. 151. 167. 170. 221. 387. 389.
- Gebetsglöckchen 49.
- Gebetshalle, Große 253.
- Gebetsmasten 278.
- Gebetsmühlen 52. 54ff. 59f. 93f. 93f. 96ff. 101. 104f. 112. 138. 141. 143. 156. 158. 165f. 246. 260. 278. 375. 401.
- Gebetspapiere 169.
- Gebetssschärpen 135.
- Gebetsschnur 33. 43. 52. 64. 154. 165. 199. 212. 235. 246. 253. 297. 320. 325. 352. 355.
- Gebetstafeln 52.
- Gebetsstetten 54. 105.
- Gebetstuch 66. 126. 139. 143.
- Gebetszepter 251.
- Gebetszylinder 55. 158. 165.
- Gebiet über das Leben 265.
- Gebkö 13. 90. 207. 215ff. 219. 253ff. 287. 289. 299. 321. 355.
- Gebräuche, indische religiöse 291.
- Gebräuche, schamanistische 384.
- Geburt eines Kindes 248. 383. 394.
- Gedächtnisfeiern 272. 404.
- Gedenkstein, -tafel 18. 133. 141.
- Gefährt der Zauberformeln 233.
- Gegenfrage 353.
- Geheimunterricht der Ärzte 368.
- Geik 216. 219. 256ff.
- Geister 208. 218. 292. 305. 324. 387. 403.
- Geisterbeschwörer 225.
- Geisterkönig 230.
- Geistliche, niedere 208.
- Geistlicher, inkarnierter 333.
- Geistlichkeit, lamaistische 196. 201.
- Gekor-Lama 215.
- Gelbe Kirche 41. 60. 76. 80. 104. 172ff. 177. 179ff. 182. 184. 186. 190f. 193f. 201f. 216. 223ff. 229. 234. 247. 250f. 264. 272. 277. 311. 348. 357. 360f. 376f. 393.
- Gelber Fluß 231. 379.
- Gelber Mann 186.
- Gelbmützen 172. 177. 186. 310.
- Geld 113. 354. 393. 397f.
- Geleg Palsang 173.
- Gelehrte 171. 217. 220. 313. 333. 336. 342. 357.
- Gelehrtenwettreffen 351.
- Gelong 157. 176. 185. 200ff. 210ff. 218. 222. 241. 271. 279. 349. 354. 358. 366.
- Gelongma 235.
- Gelübde 185. 198f. 200f. 206. 208ff. 213. 222. 235. 239. 253. 265f. 291f. 316. 324. 328. 351. 358.
- Gelugpa-Lehre, -Kirche siehe Gelbe Kirche.
- Gemälde 109. 134. 141. 287.
- Gendun 201.
- Genien 124. 261. 263f. 277. 292.
- Genii loci 17. 86.
- Genjen bzw. Genjenma 199. 202.
- Geographie Tibets 39. 172.
- Georgi, A. 202.
- Geräte, kultische 2f. 141. 212. 222. 251. 303.
- Gerste 264. 281. 291f. 386. 392ff.
- Gerstenbier und -wein 393f.
- Gerüst 288. 290.
- Gesammelte Werke 187ff. 193. 249. 309. 314. 336. 396.
- Gesänge 331. 336.
- Gescheftschaft-Tschorten 162.
- Geschichte des Buddhismus in der Mongolei 172. 174. 181. 272. 279. 360.
- „Geschichte der Weihehandlung“ 10.
- Geschmacksempfindung 370. 372.
- Gesetze der Tanguten 378.
- Gesetze, weltliche 222.
- „Gesetzesbanner der Westlichen Religion“ 45.
- „Gesetzes-Hof“ 351.
- Gesetzesmantel 204. 352.
- Gesetzeslama 217. 359.
- Gesetzes- oder Religions-Halle 79.
- Gesetzes- oder Religionshüter 17.
- Gesetzes- oder Religions-Zelle bzw. -Winkel 93.
- Geskö 215.
- Gesundheitslehre 362. 374. 392f.
- Gesundheitspolizei 388.
- Getränke, berauschende 185. 394.
- Getsul 185. 208ff. 211f. 271. 331. 349. 358.
- Gewalt, magische 295.
- Gewandung, geistliche 184f. 204. 210f. 319. 349.
- Gewissenserforschung 271.
- Gherzi, E. 27.
- Gift 370. 397.
- Glasfenster 145. 285f. 381.
- Glaskugeln 45. 91. 135. 148. 150. 218.
- Gliederung, hierarchische 199.
- Gliedmaßen, menschliche 293.
- Glöckchen 19. 31f. 117. 138. 143f. 212. 240. 251f. 260. 264. 266. 282. 288.
- Glocken 35. 50. 56. 112. 116. 129. 141. 143. 168. 170.
- Glockenberg 168ff.
- Glockenturm 26.
- Glückszeichen 35.
- Glückwünsche 205. 211. 240.
- Golddach-Tempel 25. 28f. 34. 36. 39f. 43. 46ff. 52f. 65. 121. 133. 148. 167. 176. 259. 281. 284f. 299ff. 304. 317. 384.
- Goldschrift 67.
- Golstunskij 189.
- Gombo-Dordsche 334ff.
- Gombo-Dordschei-Tscham 332.
- Gompa 218.
- Gompo (Gonpo) 16. 62f. 250. 316. 321ff.
- Gong 147. 217.
- Gonkar 250.
- Gonkhang 13. 15.
- Gonlung 181.
- Gonpo-tschagdugpa 62.
- Gontschog Danba-Rabdschä 279.
- Gontschog Dschigmed-Wangbo 279.
- Gorocanā 23.
- Gott des Reichtums 113.
- Gott des Todes 266. 329.
- Gott der Unterwelt 278.
- Gott der Weisheit 15. 57. 110.
- Götter, vorbuddhistische 115. 123.
- Götter- und Dämonen-Phantasmagorie 226.
- Götterdarstellungen 3. 15. 19. 51. 67. 69. 76. 109. 144. 167. 241f. 249. 292. 387. 402.
- Götterdienste 10. 13. 23. 79. 84. 86. 106. 143. 185. 207ff. 210. 212f. 215ff. 220. 234. 237. 240. 243. 246. 249ff. 254f. 259f. 263f. 270. 272. 275. 277f. 282. 324f. 327. 341. 348f. 351. 355f.
- „Götterhaus des festen Fußes“ 80. 132.
- Götterhimmel, Götterparadies 51. 172.
- Götterhöhlen 296.
- „Götterland“ 340.
- Götter-Versamlungs-Tempel (Halle) 93f. 104ff. 109. 280. 284. 318.
- Götterwelt, brahmanische 235.



Gottes- oder Götterhaus 10. 16.  
106. 278. 296.  
Gottheit des langen Lebens 78.  
Gottheiten 12. 15. 17. 20. 38. 51. 57.  
60. 62. 69. 78. 86. 88. 110. 113.  
123f. 140. 147ff. 167f. 172. 179.  
182. 197. 208. 217. 228. 230. 233ff.  
237. 246. 249ff. 264ff. 278. 286f.  
291f. 296. 305. 310. 316f. 319.  
322ff. 326. 329ff. 340. 346. 394.  
397. 401. 404.  
Gottheiten mit gütigem Antlitz  
20. 292.  
Gottheiten, autochthone 140. 147.  
149. 233.  
Gottheiten, dämonische 148. 197.  
Gottheiten, furchtbare 20. 51. 60.  
62. 110. 148. 208. 250f. 264ff. 278.  
286f. 292f. 316f. 319. 323f. 330f.  
404.  
Göttin 62. 234. 237. 246.  
Gräberstraßen, chinesische 48.  
Grabstätten 162. 166.  
Grade, gelehrte 338. 357ff.  
Grade, höhere, der übersinnlichen  
Weisheit 183.  
Grammatik 202. 341f. 359.  
Gr̥dhrakūṭapavata 5.  
Grenard 399.  
Grenzländer, chinesisch-tibetische  
332.  
griechisch-orientalische Kirche 219.  
„Großer Schwarzer“ 62. 123. 250.  
316.  
der „Große Zweite“ 75.  
Großlamen 237. 321.  
Grundbegriffe der buddhistischen  
Lehre 358.  
„Grundlagen der achthgliedrigen ge-  
heimnisvollen Instruktionen“ 371.  
Grundregel des Daseins 372.  
Grundsteinlegung 9.  
Grundverbote, fünf 199.  
Grüne Tārā 19. 235f.  
Grünwedel, A. 3. 140. 160. 198.  
237. 309.  
Guhyasamāja-Tantra 177.  
Guṇaprabha 9.  
Guntang Danbi-donne 336.  
Guru 68.  
Guschri Tschödsche 335.  
„guter Herr, der Vollstrecker einer  
Strafe“ 316.  
gtsug lha k'añ 105.  
Haartracht 77. 122. 204. 223. 318.  
373. 380ff.

Hain, Heiliger 93. 113.  
Hain von Lumbinī 4.  
Hakenkreuze 256.  
Hakennoten 255.  
Halbmond 36. 105. 162. 165.  
Haltung, moralische, der Mönche  
184.  
Händeklatschen 264. 319. 353ff.  
Handel, Händler 27. 218. 333. 385.  
389f. 394.  
Handlungen, kultische 148. 215.  
218. 246. 270. 278. 282. 293. 404.  
Handstellungen 69.  
Handschriften und Holzdrucke 172.  
Hängebilder 286.  
Häretiker 205.  
Häuptlinge 378.  
Hauptsütras der Mönchsdisziplin 176.  
Hauptteil des Tanzes 321.  
Haupttorma 299.  
Hauptversammlungsraum 181.  
Haus, Wohnung, Jurte 379.  
Hausaltäre 394.  
Haus der autochthonen Götter 137.  
145.  
Hauskapellen und -tempel 9.  
Hauskapläne 208. 223.  
Haus oder Tempel der Mystik 124.  
Haus- oder Tempel-Opfer 113.  
Haus- und Zelt-Geistliche 220.  
Haus der Tänze 318.  
Hausidol 388f.  
Hayagriva 250f. 278.  
Hayden, Sir Henry 400.  
Hayward, H. D. 298.  
Hedin, Sven von 10. 396.  
Heilgottheiten des Lamaismus 68.  
Heilige 7. 12. 17. 20. 22. 38. 41f.  
52. 76. 78. 151. 172f. 179. 181.  
184. 187. 191. 200. 237. 242.  
249. 261. 270. 286. 310. 316.  
329. 340.  
„Heilige und Hexer“ 252.  
Heiligendienst 272.  
Heiligenfiguren 88f. 273.  
Heiligenkalender 270.  
Heiliger Stein 132.  
Heilkunde 68f. 225. 362ff. 367ff.  
375. 393. 396.  
Heilmittel 10. 48. 69. 77. 242. 282.  
363ff. 369. 372f. 391. 393.  
Heiratslustige 382f.  
Heizmaterial 386.  
Hellebarden 143. 147. 151.  
Henker 203. 265.  
Herd 128f.  
Herden 223. 387.

Herkunft, niedere 203.  
„Herr, Großer kostbarer“ 51ff.  
„Herr der Gaben“ 351.  
„Herr der Lehre, der Religion“  
232. 329.  
„Herr des Todes“ 110. 403.  
„Herren des kalten Hains“ 314.  
„Herren des Leichenackers“ 314.  
319.  
Herrscher, der wilde 250.  
Herrscher der Drachen 404.  
Herrscher des Hades 327.  
„Herrscher über Krankheit und  
Tod“ 316.  
Herrscher der sieben Planeten 403.  
Herrscher der Taten 232.  
Herrscher des Todes und der Un-  
terwelt 60.  
„Herrscher der Wunschgebete für  
einen heiligen und guten Wan-  
del“ 264.  
Hevajra-Fakultät 16.  
Hierarchie des Lamaismus 202.  
Hilfsdisziplinen der buddhistischen  
Wissenschaften 176.  
Hilfsmittel zum Fortschaffen von  
Unreinheit und Lasterhaftigkeit  
314.  
Himmelsbewohner 262. 277. 324.  
366. 403f.  
Himmelsjungfrau 265. 278.  
Hinayāna 6. 197. 233. 339. 343f.  
349f.  
Hindernisse, achtzigtausend 403.  
Hingabe irdischer Dinge 282.  
Hinwerfen 248.  
Hirsch 132. 146. 330.  
Hirschkuh 52. 66. 71. 83. 120. 127.  
300.  
Hirten 208. 220. 223. 318. 380. 383.  
Hochschulen 351.  
Hoch-Tibet und Bewohner 383f.  
389. 391.  
Hochzeit 395.  
Hof der Gelehrsamkeit 113. 319.  
Hof der Sūtra-Erklärung 103.  
Höhlen 243.  
Höllen 14. 141. 197. 209. 251. 273.  
315. 326.  
Höltker, P. Georg 339.  
Hornmuschel 21. 23.  
Horoskop 161. 220. 248. 401.  
Hsiau-dja-toa 78.  
Hua-miao 141.  
Huang-ho 237. 377. 379.  
Hua-sze 132.  
Hua sze ching t'ang 140.

Hübotter, Prof. Dr. med. et phil. 363.  
Huc 175.  
Huhn 14.  
Hui-hui 333. 377.  
Hunde 91. 129. 146. 169. 301. 305. 387 ff. 402.  
„hundert Opfer“ 282.  
hunderttausend Bilder 171.  
„Hunderttausendige“ 347.  
hunderttausend Lehren des Pantchen Tschödsche 187.  
hunderttausend Lehrendes Tschangdscha Chutuktu 188.  
Hungergeister 14. 55. 251. 273.  
Hum 55.  
Huo Fu 227.  
Hut, breitrandiger 147. 149. 185. 212. 302.  
Hüter des Feldes 63.  
Hüter der Lehre 61. 63. 145. 230 ff.  
Hüter der mystischen Geheimnisse 186.  
„Hüter der Stätte“ 328.  
Huth, G. 172. 174. 181. 189. 194. 279. 360.  
Hwaschang (Hoschang) 311 f. 320. 327. 330 f.  
Hymnen 88. 172. 194 f. 239. 249. 253. 255. 263. 273. 278. 328.  
Igttscha 358.  
Ikeda, Dr. C. 340.  
Ikonographen 217.  
„Inbegriff der zehn Fähigkeiten“ 280. 296.  
Indien 5 f. 24. 38. 180 f. 192. 224. 229. 313. 329. 340 f. 343. 390. 393. 399. 403.  
Individualismus, abendländischer 226.  
Indra 12. 18 f. 276. 367.  
Indravarmā 276.  
Inhaber des ersten Sitzes 152.  
Initiationen 191.  
„Initiations lamaïques“ 177. 180.  
Inkarnationen 75. 171 f. 201. 227 ff. 233 ff. 237 f. 240. 260. 318. 333. 352 f. 356. 400.  
Inschriften 32. 34. 50. 66 f. 71. 83. 85. 89. 95 f. 108. 118. 121. 135. 139. 141. 143 f. 153 f. 156 ff. 162. 164 f.  
Instrumente, ärztliche 364. 372.  
Iran 400.  
Irrlehrer 275 f.  
Ischi-Dordschi 369.

Islam 111. 196. 319. 340. 377.  
Īśvara 11. 250. 276 ff.  
Īśvaradhara 276.  
Iteschelev 13.  
Jab-Jum 20.  
Jahr, zyklisches 404.  
Jahresmerkmale 404.  
Jahreszeiten 269. 311.  
Jahrmarkt 301.  
Jakgendo 380.  
Jaks 288. 301. 303. 321 f. 330 f. 381. 385 ff. 389. 391 ff. 395.  
Jambudvīpa 262.  
Jambu-Fluß 21.  
Jamen 304.  
Jangtse-kiang 377. 399.  
Japan, Japaner 15. 76. 87. 111. 197. 286. 308. 311. 317. 339 f. 343. 345. 397.  
Jarlung Namdschal 176.  
Jarnā, Jarnā Kālen 270 ff. 275.  
Jartschöd 271.  
Jäschke 222.  
Jeke Chara 62. 250.  
Jeke Chural 79.  
Jeke Tarnitschi 230.  
Jerba-Lha 402.  
Jidam 63.  
Jige dug 55.  
Jina 248.  
Jinaputra 283 f.  
Jōdo-Schulen 339.  
Joguren 379.  
„Journal Asiatique“ 342.  
„Journal of the Asiatic Society of Bengal“ 184.  
Journey through Mongolia and Tibet 379.  
Juan schi k'ai 80.  
Jüdische Feste und Riten 111. 269. 399.  
Juichimen-Kwannon 58.  
Jum 63. 351.  
Jutogba Jondongonbo I. u. II. 367 f.  
Juwelen speiende Ratte 113.  
Kabtschu 359. 361.  
Kabum 187.  
Kadampa 182 f. 191. 193. 310.  
Kadampa gongma 182.  
Kadampa Njing 182.  
Kadampa ssarpa 182.  
Kadampa-Schule 176. 191.  
Kadschud(-pa) 180. 182. 184. 311.  
K'ai-feng-fu 111.  
Kālacakra 16. 140.

Kaldan Dschamtso 80.  
Kalender 269 f. 272.  
Kalmüken 5 f. 10. 79. 173 f. 186. 188. 206. 236. 296. 303. 308. 341. 376. 394.  
Kalog 222.  
Kalsang 103.  
Kamalaśīla 312.  
Kambo-Bakschi 231.  
Kambodscha 340.  
Kamel 242. 303.  
Kanakamuni 250.  
Kandschur 41. 103. 176 f. 206. 215. 233. 251. 344 ff. 349. 351. 358 ff. 362.  
K'ang 158. 220.  
Kangling 225. 321. 329 f.  
K'ang-hsi 173.  
Kanon 185. 233. 343 ff. 348.  
Kan-su 29. 242. 318. 397.  
Kapula 148.  
Kapilavastu 5. 18.  
Kapital- und Kursivschrift 341.  
Karamba 360.  
Karba 221.  
Karma 181. 183. 185.  
Karma(ākin) 234.  
Karmapa 183 f. 229.  
Karma-Wirker, königlicher 183.  
Kartenbild 26.  
Kartschag 3.  
„Kartschussum“ 393.  
Kāse 218. 273. 393.  
Kasteiung 223.  
Kuśyapa 250. 343.  
Katechismus, Buddhistischer 244 f. 343. 352.  
Katharina die Große 236.  
katholische Kirche 175. 196 f. 291.  
Kaufleute, mohammedanische 303. 384 f. 392. 394.  
Kazi Dawa-Samdup 315.  
Kebswießer 384.  
Kellioten 219.  
„Kern der Lehre“ 270.  
Keule 110. 322.  
Kha 398.  
Khabatschan Jodpa 375.  
Khadak 10. 20 f. 36 f. 42 f. 45. 51 f. 57 f. 60. 64. 74 ff. 77. 86 ff. 90 f. 104. 111 f. 122 f. 126. 129. 134 f. 139. 142 f. 145. 147 ff. 151. 154. 168 f. 214 f. 249. 260. 267. 280 f. 285. 319. 321 f. 328 f. 353. 387. 395.  
Khādub(dsche) 51. 172. 174. 177.  
Khādubdsche 172 f.  
Khagang 398.  
Kham 178. 181. 310. 399.

- Khampo bzw. Khampo-Lama 39. 76.  
94. 151 f. 157 f. 162. 175. 204. 213 f.  
218 f. 254 f. 259 f. 279 f. 298 f. 304 f.  
318. 321. 323. 333. 352. 354. 363.
- Khan 15.
- Khandhoma 334 f.
- Khang 16. 166.
- Khang-tschöd 113.
- Khanlobschö-ssum 15.
- Kharssil 58.
- Khatmandu 5.
- Khatvamtessum 99.
- Khora 47. 159. 165. 247. 285.
- Khorbā khorlo 14.
- Khorlam 159. 164 ff. 285.
- Khorlo 54.
- Kiangtschag 31. 33 f. 39. 167. 247.
- K'ien-lung 173. 377.
- Kirche, äthiopische 307.
- Kirchenlehrer, lamaistische 19.  
172 f. 187.
- Kirgisen 381.
- Kirilov 362.
- Kissen 166. 254. 282. 318.
- Klangbecken 231. 252.
- Klarinetten 255. 259. 323.
- Klasse, niedere 194.
- Klassiker-Halle, Große 29. 48. 65.  
79 f. 83. 90 f. 94. 106. 108. 123 f.  
127 ff. 150. 252 f. 256 ff. 284 f. 287.  
290. 297 f. 300. 318. 325. 355.
- Kleidung, geistliche 185. 212. 303.  
380. 382. 394.
- Kleinod von Odiyāna, Großes 182.
- Kleinod des Heeresbefehlshabers 22.
- Kleinod des erhabenen Rosses 22.
- Kleinod des Rades 21.
- Kleinodien-Rad oder -Zylinder 55.
- Klerus 185 f. 201. 278. 356 f.
- Kloster, Frauenbesuch im 302.
- Klöster, chinesisch-buddhistische  
166.
- Klöster, kalmükische 308.
- Klöster, mongolisch-burjatische 364.
- Klosterämter, geistliche und weltliche 213.
- Klosterarbeiter und -handwerker  
218.
- Klosterchronik 39. 96. 124. 237.
- Klosterdruckerei 99. 188. 346. 364.
- Klosterkanzlei 217 f. 222. 336.
- Klosterländereien 92. 218.
- Klosterregeln 214. 129. 222. 349.
- Klosterschulen 356. 360.
- Kloster tänzer 316.
- Klosterort 159. 164. 301.
- Knochen 320. 370. 391. 393. 402.
- Köbō Daishi 340.
- Kochen 391. 393. 396. 400.
- Köcher 147. 256. 334 f.
- Kokosnuß 23.
- Kolonisten, chinesische 378.
- Kommentare 356. 366 f.
- Konfuzius 80.
- Kongreß-Bibliothek in Washington  
188.
- König des Todes 315.
- König der vier Himmelsrichtungen  
151.
- Kontroversen 106. 113. 284. 319.  
351 ff. 358 ff.
- Kontschog (und Zusammen-  
setzungen) 174. 184. 316. 347.
- Kopfbedeckung 43. 51. 60. 76. 146.  
212. 216. 260. 264. 319. 327. 382
- Köppen, C. F. 202. 309.
- Kordag-Dschalbo 230.
- Korea 101. 340. 343.
- Korlo Dampa 177.
- Korwa 5.
- Kosmographie, buddhistische 24.
- Köstume 287. 319. 329.
- Kot 386. 391.
- K'ou-t'ou 167. 169. 247. 260. 323.  
325. 353. 355. 380. 384. 388.
- Kovalevskij, O. 192. 347 f.
- Kozlov, P. K. 8. 340.
- Kräfte, magische 280. 295. 403.
- Krakucchanda 250.
- Krankheiten 211. 242. 251. 324.  
351. 362. 366. 368. 370 ff. 403.
- Kräuter, heilkräftige 27. 330. 365. 296.
- Kriyatantra 251.
- „Kristallspiegel . . .“ 181.
- Krone 77. 89. 113. 122. 264. 287.  
289. 297. 322. 330.
- Krüge 353. 389. 394.
- Krüppel 263.
- Kṣetrapala 63.
- Kuan shih yin 58.
- Küche 48. 79 ff. 127. 129 f. 220.  
256 ff. 284. 300. 391.
- Kuchen 288. 292.
- Küchengott 129.
- Kuda 18.
- Kuftin, B. 63.
- Kuh 286. 393 f.
- Küke Choto 335.
- Küke-nör 69. 377. 379 f.
- Kultbauten und Kultstätten 1 f. 4.  
6. 25. 65. 79. 93. 123 f. 128. 136.  
141 ff. 225. 281. 342. 377. 400.
- Kultgegenstände 1. 3. 8. 12. 40. 44 f.  
75. 78. 87 ff. 109. 111. 121. 146.  
148 f. 165. 187. 230. 239. 241. 252.  
255. 330. 336.
- Kultkleidung 320.
- Kultsprache der Lamen 317.
- Kulturarbeit der Klosterbewohner  
26. 160. 269. 307. 338 ff. 344. 356.  
365. 378. 382. 385.
- Kultus, lamaistischer 3. 23. 68. 175.  
207. 224. 243 f. 265. 281. 308. 310.  
317. 322. 324. 326. 344.
- Kumbum 2. 3. 7. 10. 13. 16. 25. 27.  
34. 36. 38. 40. 43. 53. 60. 63. 69. 76.  
79. 80 f. 83. 93. 106. 115. 123 ff.  
130. 140 f. 148. 151 f. 157. 159. 162.  
164 ff. 168. 170 f. 175. 188. 198. 201.  
206. 208. 212 ff. 220 f. 230 f. 234.  
237 f. 249. 251 f. 272 ff. 279. 285.  
288. 298. 301. 303. 305. 307. 310 f.  
314. 316 f. 319. 321. 327. 332. 342.  
345. 348. 351 f. 361. 376 f. 394.  
397.
- Kumbum-Bach 25 ff. 124 f. 137. 164.  
301.
- Kumbum Dschamba Ling 29. 171.
- Kumbum-Karte 25. 93. 96. 98. 104.  
123. 127. 129. 151. 165. 168.
- Kumbum, Klima 27.
- Kumbum, Landschaft 26.
- Kumys 394 f.
- Kunda 286.
- Kunga 86.
- kunsig 106.
- Kunst, Künstler 146. 150. 217. 315.  
382. 396.
- Kuntschen Dschamjang-Schadbai-  
Dordsche 333.
- Kuntschen Karmapa Rolpai Dor-  
dsche 37.
- Kupfergeld 45. 386.
- Kupferschild 139. 143. 253. 265.  
386. 395. 398 f.
- Kuppelndenkmal 2 f. 28. 39. 166.  
181.
- Kürde oder Kürdün 54.
- Kuren (Heil-) 369.
- Kurgane 4.
- Kurimdo 240.
- Kürük 18.
- Kursivschrift 342.
- Kuśa-Gras 88.
- Ku-schu 124.
- Kuśinagara 5.
- Kwannon 87.
- Kyōto 76.
- La-lang 130.
- Labbé 366.

- Labrang 3. 8. 16. 29. 78. 93. 166.  
 190. 279. 310. 332ff. 335. 340.  
 345. 358. 361.  
 Labri 45. 75. 84. 91. 103. 146.  
 Labtschi 183.  
 Labtse 168.  
 Ladakh 382. 393. 399.  
 Läden 303. 389.  
 Laien 165. 200. 203. 208. 238. 313.  
 384. 396.  
 Laimbrai 334.  
 Lala 161.  
 Lamaismus 1f. 4. 8. 20. 25. 31.  
 49. 53f. 57. 60. 75. 79. 87f. 103.  
 106. 109ff. 123. 125. 140. 160.  
 167. 171f. 174. 176f. 179. 182.  
 186. 197f. 201f. 206. 210. 216.  
 225ff. 228f. 233f. 236. 243ff. 249f.  
 270. 278ff. 291. 293f. 296. 302.  
 307ff. 311. 314f. 319. 326. 335.  
 338f. 343. 345. 347f. 350. 359.  
 362. 364. 369. 372. 376f. 390.  
 393. 396. 399f.  
 Lama-Opfer 179. 267. 278.  
 Lamaorchester 260. 328.  
 Lama-Tempel, mongolische und  
 burjatische 311.  
 Lama-Tempel, Petersburger 292.  
 Lama tschenpo 180.  
 Lama-Wohnungen 91. 124. 127.  
 212. 220. 280.  
 Lamdon 192.  
 Lamdschi tsobo namssum 190.  
 Lamen 12. 68. 81. 88. 91. 93. 127.  
 131. 137. 145. 161f. 165f. 170.  
 179f. 199. 201. 213. 218. 221.  
 228. 242. 253. 279. 302. 351.  
 356f. 360. 362. 365f. 369. 377.  
 401. 404.  
 Lampe 23. 150. 282. 285. 394.  
 „Lampendrache“ 285.  
 Lampenfest 270. 272.  
 Lampenmonat 273.  
 Lamrim 190. 193. 194. 360.  
 Lam rim chen po oder Lamrim-  
 tschenpo 187. 192. 360.  
 Lamrim Tardschan 180.  
 Lamrim tschungngu 191.  
 Lamtso 190.  
 Land der Gräser 171. 301. 375.  
 Landsmannschaften 16. 255. 277.  
 295. 376.  
 Langdarma 192.  
 Langpotsche oder Langtschen 296.  
 Lantsa-Zeichen (Schrift) 32. 34f.  
 49. 55. 59. 95. 98. 101. 117f.  
 159f. 163. 281. 342.  
 Lanze 147. 380. 383.  
 Lao-ye (Lo-jeh) 130.  
 Laternen 285. 301. 328.  
 Latse 167f. 278. 281. 389.  
 Laufer, Prof. Dr. Berthold 345f.  
 363f. 370.  
 Laufer, Dr. med. Heinrich 362.  
 368.  
 Lazaristenpatres 175.  
 Lebensbeschreibungen 174. 176.  
 186. 310. 348. 357.  
 Lebensmittel 277. 386. 390.  
 Lebensrad 14. 68. 70f. 300. 328.  
 Lebewesen 184. 251. 267. 325. 387.  
 Lederpeitsche 169. 256. 258. 260.  
 298. 354. 380. 385.  
 Leere 184. 190. 248. 351.  
 Legba-Dschamtso 124.  
 Legenden 39. 182. 310. 366.  
 Legschad-Njingpo 190.  
 Lehre 3. 21. 68. 76. 86. 116. 124.  
 176. 179. 191. 193. 213. 218.  
 244. 249. 261. 263. 276. 312.  
 343. 351. 353. 358ff. 362.  
 Lehranstalten 69. 171. 213. 348.  
 356. 360.  
 Lehrer 68f. 180. 215. 227. 312f.  
 Lehrschriften 79. 357. 359. 367.  
 Leichen 241. 265. 399ff.  
 Leichenzerstückelung 402f.  
 Leinwand 212. 225. 241. 401.  
 Leningrad 5. 9f. 346.  
 Leprakranke 302.  
 Lessing, Prof. Dr. Ferdinand 308.  
 „Leuchte des Weges“ 11. 193.  
 Lexikon (tibetisches) 184. 202. 206.  
 227. 291. 309. 311. 341.  
 Lha 271f. 316.  
 Lhajul 340.  
 Lhakhang 13. 16f. 59. 106. 278.  
 Lhamo 62. 109. 250. 278.  
 Lhantab 357. 369. 370. 400.  
 Lharamba 234. 361.  
 Lhassa 1. 3. 16f. 19. 53. 69. 70.  
 91. 93. 124. 166. 173. 176. 179.  
 186f. 193f. 216. 220. 229f. 232.  
 234. 250. 274. 285. 288. 291.  
 301. 303. 333. 345. 351. 361.  
 392. 397. 399f. 402f.  
 Lhatschö 181.  
 Lha-tschöd 159. 167ff.  
 Lho 183.  
 Lhobra 182.  
 Lhokha 183.  
 Lhungse 204.  
 Liang 399.  
 Liang-tschou 27.  
 Libationen 395.  
 Licchava 276.  
 Li-fan-yüan 219.  
 Linga 264. 317. 323f. 331.  
 Lingbu 252.  
 Lingrä Padma Dordsche 183.  
 Literatur 76. 173. 215. 222. 249.  
 308f. 313. 315. 342. 344f. 358.  
 364ff. 368. 377.  
 Literatur, europäische 171. 174.  
 311. 400.  
 Liturgie, lamaistische 262.  
 Loblieder 180. 249. 262f. 266.  
 273. 278. 282. 328.  
 Lobpon 313.  
 Lobsang 188.  
 Lobsang Dagba 195.  
 Lobsang Danbii Dschaltsan 69.  
 Lobsang Dondub 232.  
 Lobsang-Scharab 231.  
 Logik 176. 349. 359.  
 Lohan 311.  
 Lo-jeh 130.  
 Lokapāla 13.  
 London 346.  
 Longdol 183.  
 Longdol-lama Agwan-Lobsang 193.  
 Lotosblumen 8. 15. 19. 52. 60. 63.  
 109. 159. 161. 163. 178. 234.  
 239. 242. 265. 276f. 289. 296.  
 401.  
 Lotsawa 215. 219. 343.  
 Löwe 12. 48. 73f. 77. 81. 162. 164.  
 Löwenmasken 333ff.  
 Löwenstimmiger 29. 39.  
 Löwenthron 13. 19. 48. 276.  
 Lü 130. 272. 279.  
 Lubumge 175.  
 Lud 404.  
 Lugku 18.  
 Lui 130.  
 Lúi-tsche-Tschödschong 231.  
 Lumbini 18.  
 Lung 246.  
 Lung Abischik 200. 222.  
 Lunsching-gonsho 19.  
 Lus 130.  
 Lussar 27f. 164. 168. 224. 231.  
 301ff. 363.  
 Lussar-Bach 25ff. 170. 303.  
 Ma, Amban 55. 303.  
 Madhyamika-Lehren 178. 184. 358.  
 Madscha-tschenmo 109.  
 Magadha 19. 182. 230.  
 Magier-Lamen 170. 185. 224. 293f.  
 306. 316. 320. 324. 367.

- „Mahābodhi Society“ 339.  
 Mahākāla 13. 16. 62. 123. 250. 265.  
 278. 292f. 317. 324. 316. 321ff.  
 326.  
 Mahāmāyūrī 109.  
 Mahāparinirvāṇasūtra 244. 344.  
 Maharājas 2. 13. 112f. 276.  
 Mahāyāna 6. 93. 176. 192. 233.  
 248. 308. 312. 339. 343f. 350f.  
 Mahe 330.  
 Maitreya 8. 10. 29f. 41. 48. 51. 53.  
 58. 77. 112. 171. 246. 262f. 283.  
 350.  
 Ma-khari-Panaka 379.  
 Makrokosmos 160f.  
 Malereien 104. 141. 144. 396.  
 Mamba oder Manba 69.  
 Man 68f.  
 Manba-Datsang 69.  
 Mañjāla 23f. 44. 110. 239. 251f.  
 257. 329.  
 Mandorla 135. 163.  
 Mandschi-Lhamo 69.  
 Mandschu-brang 76. 79. 90. 150.  
 Mandschu-Dynastie 80.  
 Mandya 212.  
 Mani 11. 55. 247. 401f.  
 Mani-Galerie 93f. 96. 106f.  
 Mani-khang 93f. 96. 98. 100ff.  
 104. 166.  
 Mani-Lha-oder Dschobo-Khang 53.  
 Mani-Lha-khang 52. 59.  
 Mani-lou 93f. 159. 166.  
 Mani-Masten, -Wimpel 65. 80. 82.  
 91. 114. 123. 125. 130f. 137.  
 153. 167. 169f. 278. 290. 387.  
 389. 396. 402.  
 Mani-Tschö-Khor 55.  
 Manii-khorlo Korba Panjon 55.  
 Mahājughosa 106.  
 Mahājūrī 15. 39. 52. 57. 60. 76.  
 110f. 166. 172. 178f. 191. 194f.  
 242. 246. 315. 333. 367. 403.  
 Mahjuvra 109.  
 Mahjuvrasamāja 110.  
 Manku 69.  
 Manla 69.  
 Manpa-datsang 68.  
 Manramba 361.  
 Manshi 206.  
 Mantra 233.  
 Man-tzu 377.  
 Mar 182.  
 Mar-brang 29. 76. 137. 152. 253.  
 259f. 281.  
 Marktplatz 162. 164. 291. 304.  
 Marpa Lotsawa 182.  
 Marterwerkzeuge 19. 62. 143. 265.  
 Maschi Gegen 249.  
 Masken 31. 147. 264. 305f.  
 Massenbewirtung 256.  
 Maters 291. 303ff.  
 Matschig Labdon 183. 396.  
 Ma-tschu 175.  
 Maudgalyāyana 57.  
 Me 55.  
 Medien 224.  
 Medikamente 8. 23. 38. 366.  
 Meditation 2. 113. 121. 224. 305.  
 Meditations-Sūtra-Halle 114. 123f.  
 Medizin, Mediziner 69. 75. 77. 176.  
 222. 327. 351. 359f. 362. 364ff.  
 368f.  
 Medizin-Tempel 76. 79.  
 Mesodij (Methodios) 296.  
 Mehl 327. 386. 392. 400.  
 „Meister des Friedhofs“ 63. 313f.  
 319. 323. 329f.  
 Menschenschädel 12. 19. 23. 61f.  
 110. 139. 143. 265. 322. 330.  
 Meru 24. 16f. 262. 276.  
 Messer 302. 305. 374. 380. 390.  
 402.  
 Messias des Buddhismus 49. 263.  
 283.  
 Messinggegenstände 42. 44. 70. 77.  
 81ff. 90. 115. 120. 142. 144. 146f.  
 149. 154. 156. 158. 193. 272.  
 298.  
 Metallgegenstände 23. 31. 35. 45.  
 52. 111f. 144. 148. 156. 161.  
 258. 267. 231f. 381.  
 Metaphysik 349. 358.  
 Miao 141.  
 Michaelis, H. 28.  
 Migdsema 253. 273. 278.  
 Mjurma 367.  
 Mikrokosmos 160f.  
 „Mila, Die hunderttausend Ge-  
 sänge des“ (Milai-Gurbum) 335.  
 Milarāpa 182. 223. 310. 334ff.  
 Milarāpa-Tscham 332.  
 Milch, Milchprodukte 228. 273. 373.  
 393ff.  
 Mile Fo 50.  
 Mindschul Chutuktu 5. 39. 172.  
 Ming-Kaiser 48.  
 Minister-Kleinod 22.  
 Mission, Missionare, buddhistische  
 196. 338f. 341. 357. 366. 390.  
 Mission, Missionare, christliche 111.  
 298. 316. 341. 343.  
 Mohammedaner 29. 196. 230. 318.  
 333. 377. 391.  
 Mönche, Mönchtum 2. 4. 8f. 11.  
 13. 79. 106. 128. 176. 179. 184f.  
 196ff. 200ff. 204ff. 208. 211. 217.  
 219ff. 225. 238f. 255. 308. 312.  
 326. 334. 339. 348ff. 359. 364.  
 378. 396f.  
 Mond 11. 160ff. 262. 275. 286. 292.  
 Mönkedtschuev 38.  
 Mongolei 1f. 5. 9. 17. 87. 141. 194.  
 229. 238. 240. 245. 251. 270.  
 274f. 301. 308. 320. 343. 346.  
 357. 376. 384f. 388. 396f. 400.  
 Mongolen 3. 6. 9f. 16. 48. 51. 54.  
 57f. 62. 69. 75. 79. 124. 140. 160.  
 173. 186f. 206. 230. 235f. 238.  
 255. 272ff. 298. 303. 311. 313ff.  
 327. 330. 332. 341f. 361. 369.  
 372. 376f. 383f. 388. 391ff. 396.  
 399.  
 Monlam oder Mönlam 140. 205.  
 324. 404.  
 Mopa 223.  
 Moral 190. 222. 303. 349. 358.  
 Morgenandacht 208. 251. 253f. 351.  
 Morin-Egeschiktü 250.  
 Moskau 307.  
 Mount Everest 183.  
 Mudra 113.  
 Mühlestein 386.  
 Mu-jü 87.  
 Müller, Prof. Dr. F. W. K. 344.  
 Mumie 242.  
 Mund, offener 401.  
 Münzen 133. 167. 381. 397ff.  
 Museum des Botanischen Gartens,  
 zu Leningrad 37.  
 Muscheltrompeten 83. 217. 253. 329.  
 Musik, Musikanten, Musikinstru-  
 mente 23. 217. 255. 259. 264.  
 267. 283. 290. 297. 299. 304f.  
 307. 318f. 321. 323. 329. 331f.  
 Muskatnüsse 23.  
 Muskeln 370.  
 „Mutter“ 63. 347f.  
 Mütze, gelbe 259f. 298. 302. 333.  
 301.  
 Mysterien 308. 310. 334.  
 Mysterienspiele 307. 310. 327. 332.  
 Mystiker 125. 184. 223.  
 Mystiques et magiciens du Tibet  
 125. 177.  
 Mystischer Metallberg 168.  
 mystisches Monogramm 34. 53. 72.  
 101. 108. 118f. 125. 160f. 163f.  
 280. 296.  
 Mythologie, lamaistische 12.  
 Mythos, indischer 366.

Nāda 7.  
 nag 379.  
 Nāgārjuna 172. 178. 216. 248. 312.  
 341. 358.  
 Nāga 4. 18. 252.  
 Nagpo 63. 250.  
 Nag-tschu-ka 213. 324. 381. 386f.  
 389f. 392. 394.  
 Nahrungsmittel 290. 303f. 370. 391f.  
 394.  
 Nairājanā 5.  
 Nālanda 216.  
 Naldschorpa 225.  
 Namkha Dschaltsan 181.  
 Namssā 250.  
 Namtar 173f.  
 Namtschuwangdan 31. 34. 53f. 59.  
 82f. 99. 120. 139. 142f. 154ff.  
 159ff. 163.  
 Nan-schan 389.  
 Nanssum 89.  
 Narcotica 396.  
 Naro Pantschen 182.  
 Nartang 176. 345ff.  
 Naru-Bantschen-Chutuktu 236.  
 Nätchung 230. 232f.  
 Nepal 5. 19. 166. 342. 397.  
 Nerba, Nirba 218.  
 Neujahrsfest 151. 170. 275.  
 Neumen 255.  
 Ngag-dschi tegpa 233.  
 Ngagpa Jum 224.  
 Ngagpa 233f.  
 Ngaramba 361.  
 Ngari 192.  
 Nga-tscha 143. 155.  
 Ngolog 303. 399.  
 Ni 55.  
 Nidāna 14.  
 Nidüber Üdsekschi 57.  
 Niederwerfen 165. 167. 247f. 278.  
 282.  
 Nirmāṇakāya 227.  
 Nirvāṇa 2. 8. 20f. 125. 179. 191. 193.  
 195. 197f. 228. 233. 235. 248. 283.  
 296. 348. 350. 396.  
 Nisvanisa 185.  
 „Njammed Tsongkhapa . . . .“  
 (Buchtitel) 190.  
 Njan dāba 347.  
 Njandag 69.  
 njerwa 218.  
 Njetang 192.  
 Njingma 182f. 310.  
 Nomaden 305. 380. 394.  
 Nom-un Chaghan 250.  
 Nonnen 199. 201. 211. 235. 237f.

Nordost-Tibet 399.  
 Novizen 12. 88. 127. 131. 137. 157.  
 180. 198f. 202. 204ff. 208. 210f.  
 220. 252f. 255f. 298f. 301. 319.  
 331. 349ff. 353. 355ff. 360. 376.  
 Nyo-i-rin Kwannon 58.  
 Obō 168. 384.  
 Oboe 321.  
 Od-gsal-Tempel 272.  
 Odiyāna 182. 275.  
 Odser Dschamtso 93.  
 „Ofenhandlung“ 307.  
 Offizien 80. 88. 172. 210. 250. 264f.  
 267. 275. 278. 287. 327. 348f.  
 Ohringe 282. 297. 300. 381.  
 Oirat 308.  
 Okkultismus 224.  
 Ökonomiegebäude der Großen  
 Sūtra-Halle 114. 129.  
 Olcott, H. S. 244f.  
 Ölōten 379.  
 Om mani padme hum 11. 33. 38.  
 40. 54f. 160. 212. 246. 266f. 309.  
 325. 354. 382.  
 Opfer und Opferschalen 22f. 42.  
 44. 88f. 123. 133f. 142. 145f. 149.  
 167ff. 199. 217. 264. 266f. 273ff.  
 282f. 290ff. 299. 301. 303ff. 314.  
 317. 326. 328. 331. 384.  
 Opiumgenuß 397.  
 Orakel 167. 169. 224. 230. 232f.  
 Orchester 23. 121. 217. 290. 318.  
 328f. 331.  
 Ordensdisziplin 1. 9. 55. 180. 185.  
 199. 201. 211. 215. 219. 237. 264.  
 348. 358. 361. 396.  
 Ordination 198. 210f.  
 Ordschan Rinpotsche 182.  
 Organisation der Klöster 213.  
 Ornat 51. 212. 264.  
 Ortsgeister 395.  
 Otantapuri 192. 230.  
 Otatschi, Ototschi 69.  
 Otatschi-in Ssūme 68.  
 O-tera 101.  
 Pabong-Kha 403.  
 Pad 55.  
 Pädagogik, lamaistische 349.  
 Padampa 183.  
 Padma-lākinī 234.  
 Padmasambhava 15. 177. 182. 230.  
 232. 312.  
 Paldan Atischa 192.  
 Paldan Jesche 152.  
 Pāli 339. 343.

Pallas 227.  
 Palmblatt-Handschriften 207. 340f.  
 346.  
 Pamo 224.  
 Panaka 379f.  
 Pa-na-ka-ssum 379.  
 pañcāla 212.  
 Pander 377.  
 Paṇḍita 176. 192. 342.  
 Pānduk 151.  
 Pantheon des Lamaismus 17. 49.  
 68. 75f. 88f. 109. 158. 171. 179.  
 187. 197. 230. 235. 244. 246. 283.  
 289. 291. 297. 311. 316f. 340.  
 Pantomimen 309ff. 331.  
 Pantsali 212.  
 Pantschen Erdeni 202. 229. 237.  
 Papageien 391.  
 Papier 292. 389.  
 Papierkhadak 21.  
 Papierdrucke und Schriften 140.  
 167. 304. 346.  
 Papiergeld 399.  
 Papierlaternen 157. 285. 299.  
 Papiermasse 296. 320. 322.  
 Parallel-Saṃgha 201.  
 Pāramitās 177f. 193f. 350. 358.  
 Paris 346.  
 Parsen 400.  
 Partschin Dongmo 458.  
 Patra 77. 204f.  
 Pauken 253. 255. 272. 323. 349.  
 Pausen zwischen den Götterdien-  
 sten 91. 128. 255f. 259.  
 Pawo 224.  
 Pegyai-Lama 221.  
 Peitsche 258f.  
 Pekar 229f. 232f.  
 Peking 5. 39. 63. 80. 111. 140. 172.  
 188. 194. 219. 232. 240. 309. 345.  
 377.  
 Peldung 242.  
 Petersburg 13. 202. 227. 327. 332.  
 342. 364. 366.  
 Pfauenfedern 44. 58. 64. 71. 77f.  
 109. 111. 148. 264.  
 Pfeile 90. 122f. 142. 146f. 256. 313.  
 328. 334ff.  
 Phallus 317.  
 Philosophie, buddhistische 13. 93.  
 176f. 190. 251. 312f. 351.  
 Phrāchedi 6.  
 Physiologie 363f. 370.  
 Pilger 127. 165f. 169f. 181. 218.  
 221. 301. 392.  
 Piling-gormo 399.  
 Pö (Pod) 387. 397.

Polizei, Polizisten 84. 215f. 250f.  
 298. 302. 305. 319. 323. 325.  
 Polyandrie 383. 385.  
 Porzellan 44. 77f. 148. 220. 386. 395.  
 Posaunen 83. 146. 170. 255. 273. 290.  
 304. 318. 320f. 323. 325.  
 Potala 91. 398.  
 Potanin 148. 274.  
 Pozdnejev, A. M. 8f. 174. 208. 223.  
 234ff. 240. 249. 260. 265. 270ff.  
 292. 302. 309f. 314. 326ff. 350.  
 368f. 371f. 379. 397.  
 Präexistenzen 377.  
 Prajñāpāramitā 184. 347.  
 Pramāṇavārtika 358.  
 Prasaṅgamadhyamika 179.  
 Prasanjita 271.  
 Prācenajit 275.  
 Pratimokṣasūtra 2. 271.  
 Pratyekabuddha 313.  
 Predigt, buddhistische 8. 83. 113.  
 175. 185. 197. 277. 283.  
 Prengwa 222.  
 Preta 14. 55. 209. 251f.  
 Priestertum 197. 202. 208. 339. 364.  
 Promotionen 359f.  
 Prophezeiung 175. 179. 181. 224.  
 231. 312.  
 Prozessionen 151. 166. 241. 259f.  
 304f. 307. 321.  
 Prüfungen 15. 94. 352f.  
 Przewalski, N. 379.  
 Przybyłok, Prof. Dr. E. 26.  
 Puldschung 192.  
 Pulo 214. 290. 386.  
 Purbu 146. 322.  
 Pu-sa 88f.

Rabdschamba 360f.  
 Rabdschung 175.  
 Raben 127. 203. 329.  
 Rabasal 16. 36. 74. 249f. 260. 262ff.  
 Rad 4. 8. 11. 15. 21. 52. 54. 60. 66. 82.  
 91. 99. 109. 126f. 140. 144. 146.  
 238. 262. 283. 288f. 296f. 360.  
 Radeng 191.  
 Rahu 160. 162.  
 Rahulabhadra 341.  
 Raidschung 334.  
 Rājagṛha oder Rājagṛha, Konzil zu  
 343. 367.  
 Rakan 311.  
 Rakṣa 265.  
 Ralung 183.  
 Ramotsche 19.  
 Rangoon 6. 339.  
 Rāpa 225.

Rardscha-gomba 237.  
 Rasa 161.  
 Rassapṛuṅg 19.  
 Ratnadākinī 234.  
 Ratte 14. 387.  
 Rauchen 396f.  
 Räucherwerk 23. 88f. 158. 280. 282.  
 321. 328. 387.  
 Rauchopfer 142. 170.  
 Raupenhelm 214. 287. 352. 354f.  
 Regeln für den Mönchstand 176.  
 185. 200. 217. 263. 345. 358. 374f.  
 Rehe 335.  
 Reichel, Dr. E. 27f.  
 Reigen 307. 331. 333.  
 Reinigungsoffizien 403.  
 Reinkarnation 227. 235. 238. 294.  
 Reliefs 30. 129. 142. 296.  
 Reliquien 2. 7f. 43. 162. 242. 244.  
 340.  
 Remdaba 178.  
 Remdaba Kumāramati 176.  
 Rendantur 129f.  
 Reskjang 224.  
 Reuebekenntnisse 266.  
 Rezitationen 90. 207. 218ff. 223. 252.  
 310. 328. 331. 351. 353f.  
 Rilu 400.  
 Rimdamba 357.  
 Ringssel 242.  
 Rintschen 369f.  
 Rintschen Dsondui Dschamtso 29.  
 Riten, Ritual 23. 111. 140. 146. 148.  
 168. 172. 177. 179. 182f. 189. 198f.  
 200. 208f. 217. 223f. 240. 243. 246.  
 248. 251. 264. 266f. 269. 273. 292ff.  
 304. 306. 310. 317. 322. 336. 351.  
 359. 384. 395. 400. 402. 404.  
 Ritō, Ritod, Ritōdpa 223. 333.  
 Rock, Joseph F. 274. 311. 346.  
 Rockhill, W. 145. 172. 215. 270.  
 274. 245. 379.  
 Roko 162.  
 Rolpā Dordsche 188.  
 „roter Brantwein und Wein“ 266.  
 rote Dämonen 265.  
 roter Henker 265. 366.  
 „rotes Opfer“ 304  
 Roter Palast 29. 137. 152f. 158. 214.  
 253. 259. 304.  
 Rotmützen 165. 170. 202. 220. 223f.  
 229. 277. 309ff. 317. 320. 381.  
 Rückengehänge 381f. 394.  
 Rūpagarbha 277.  
 Rußland 234. 236. 303. 307. 332.  
 341. 366.  
 Ryōbu-Shintō 340.

Sa-rii (Ssa-rii) 391.  
 Saadscha 311.  
 Saddharmapūṇḍarikasūtra 340.  
 Śakti 20. 61. 63.  
 Śākya 12. 276. 339.  
 Śākyamuni 11. 20. 184. 246. 275.  
 Sai-to-to-wa, Palast des 114. 131.  
 304.  
 Saja Paṇḍita 174. 190.  
 Salaren 377.  
 Samādhi 4. 261.  
 Śambara oder Samvara 63.  
 Śambhala 11. 140.  
 Sambogha 272.  
 Samding 229.  
 Saṃgha 198f. 201. 211. 239. 246.  
 Samjā 3. 230.  
 Samsāra 185. 193. 199. 209. 247.  
 248. 350f.  
 Sandelbaum 29. 37ff.  
 Sandschā Donpai Dsadschuniji 4.  
 Sandschā Dschamtso 401.  
 Sangri Khamar 183.  
 Sang tegülder 11.  
 San-lo-jeh 130.  
 Sansar-un Kürde 14.  
 Sanskrit 34. 340ff. 358f. 363.  
 Śāntarakṣita 177. 312.  
 Śāntideva 176. 191.  
 Śāntirakṣita 15.  
 Śariputra 57.  
 Śārīra 7.  
 Sarvapagi 39.  
 Schaba 321. 323f. 330. 339.  
 Schabdang Lhakhang 80.  
 Schabdan-Lha-Khang 132.  
 Schabi 206ff. 214. 222. 253. 257.  
 279. 396.  
 Schabluk 212.  
 Schad-dub von Tschoni 188.  
 Schädelschalen 110. 225. 264ff. 322.  
 328ff.  
 Schafschulterknochen 167.  
 Schalen 44. 146. 205. 251. 267. 286.  
 290. 394f. 404.  
 Schamanen 17. 307. 364. 384.  
 Schambhala 175.  
 Scha-mi 206.  
 Schamtab 204.  
 Schanak 327.  
 Schandsodba 218.  
 Schan-si 76. 166.  
 Schara Kümün 186.  
 Schara Malachai-in Schadschin 186.  
 Schara Müren 231.  
 Schara Schadschin 186.  
 Schärpe (rote) 224. 321. 329. 354.



- Schauspiel, religiöses 308. 310. 333.  
 Scheiben 289. 297. 300.  
 Scheiterhaufen 266. 293. 331.  
 Scherab-Dschamtso 18.  
 Scherabsangbo oder Scherab sang-po 152. 237.  
 Scherab tshi paroltutschinpa 347.  
 Schiefner, A. 345.  
 Schimmel 151. 305. 394.  
 Schindschesched 316.  
 Schingmo-Atschö 175.  
 Schingsa 237.  
 Schingsa-Atschö 175. 237.  
 Schirm 109. 113. 260. 290. 299. 305. 318.  
 Schished 311.  
 Schlaf 185. 373. 387f.  
 Schlaginweit, Gebrüder 160. 182f. 270. 340.  
 Schlange 13f. 332. 366. 381.  
 Schleim 370. 373. 393.  
 Schlucht 79. 91. 96. 114. 123f. 127. 221. 256f. 298. 301.  
 Schmidt, I. J. 172. 174. 184. 187f. 201f. 249. 273. 341. 347f.  
 „Schmuck der Erlösung“ 180. 228. 313. 350. 357.  
 „Schmuck der klaren Auffassung“ 66. 189.  
 Schmuckaufsätze 144.  
 Schnalzen mit den Fingern 209. 211. 264f.  
 Schneeland 3. 19. 171. 179. 183. 190. 192. 195. 308. 333. 344. 353. 364. 368. 375. 385. 387f. 390.  
 Schnupftabak 396f.  
 Schondschintala 276f.  
 Schreve, Rev. 315.  
 Schrifttum 8. 54. 79. 172ff. 176. 187. 189. 191. 206. 208. 213. 222. 230. 240. 255. 259. 270. 274. 279f. 289. 312. 315. 333. 341ff. 352. 356. 359. 363f. 377. 396. 401.  
 Schriftzeichen 83. 96. 111. 133. 138. 143. 174. 401.  
 Schuidja-toa 77.  
 Schulemann, Dr. Günther 309.  
 Schulo 220.  
 Schutzgottheiten des Lamaismus 62f. 229. 278. 293. 337.  
 Schwein 14. 110. 229. 322. 391.  
 Schwert 13. 15. 19. 57. 169. 265. 297. 300. 303. 323f. 329f. 333. 380. 387. 402.  
 Sechs Silben 55. 97. 101. 105. 141. 160. 165. 212. 246f. 278. 280. 401.  
 Segen 113. 129. 212. 250. 255. 263. 273.  
 Sekten 165. 171. 177. 181ff. 186. 283. 310. 315. 317. 345. 360. 378.  
 Senggei-Ngaro 39.  
 Seng-kuan 130.  
 Serkhang tschenmo 28.  
 Sesamöl 228. 393.  
 Setkil-ece Türükse 372.  
 Shab 250.  
 Shabmo tadschud 191.  
 Shaltschig 61.  
 Shalu-Gompa 341.  
 Shasser 185.  
 Shi 183.  
 Shidsched 183.  
 Shing 63.  
 Shingdschong 63.  
 Shingon-Priester 340.  
 Shintö 308.  
 Shogang 398.  
 Shwe-Dagon-Pagode 6.  
 Siam 6. 171. 174. 197f. 296. 340. 343.  
 Sibirien 1. 4. 307. 364.  
 Siddha 224.  
 Siddhi 239.  
 Sieben Kostbarkeiten 21. 288. 296.  
 Siegeszeichen 11. 14. 37.  
 Sikhī 250.  
 Sikkhim 171. 182. 308.  
 Silberglöckchen 255.  
 Siṃhadvani 39. 181.  
 Siṃhāsana 13.  
 Sindūra 23.  
 Si-ning-fu 27. 181. 279. 298.  
 Sirium myrtifolium 37.  
 Śītātapatrā 278.  
 Śitipati 63.  
 Śiva 62f. 99. 316. 367.  
 Skelett 314. 319. 326. 329.  
 Skulpturen 2. 48.  
 Ślawa-Dangpo 275. 277.  
 Śmaśānapati 63. 314.  
 Sodo 389.  
 Soibun 234.  
 Soldaten, mohammedanische 302.  
 Sonne 160. 162. 165. 265. 275. 286. 292.  
 Sor 217. 317. 327ff.  
 Sorge Chombo 333.  
 Spalding 399.  
 Spaßmacher 313. 319ff. 329.  
 Speere 147. 151.  
 Sperma 370.  
 Spiegel 23. 52. 64. 77. 110ff. 132. 135. 145f. 154. 267f.  
 Spira 7. 161f. 165.  
 Sprachen, indochinesische 341.  
 Sprache, mongolische 346.  
 Sprache, tangutische 377.  
 Sprache, tibetische 341. 344. 346. 399.  
 Sprache, uigurische 344.  
 Śrīmaṇera 199. 204. 206.  
 Śrāvaka 261.  
 Śrāvastī 5. 271. 275f. 297.  
 Srongtsangambo 235.  
 Ssa-rii 381.  
 Ssadscha 176. 178. 182. 184.  
 Ssambo-Lha 366.  
 Ssandschā Palpotsche 347.  
 Ssanga Jum 224.  
 Ssangba Duipa 177.  
 Ssangdschā 183.  
 Ssangdschā-dshi-Shing 63.  
 Ssangdschā-tong-khang 103.  
 Ssangpu 178.  
 Ssera 80. 93. 184. 403.  
 Sserdong tschenmo 28.  
 Sserdub 366f.  
 Sserkhang 46.  
 Sserten tschenmo 28.  
 Ssi(d)pā khorlo 14.  
 Ssor 264.  
 Ssrongtsangampo 19. 341.  
 Ssungbum 187ff. 249f. 260. 264. 336.  
 Ssurkar 368.  
 Staatsorakel für Tibet 230. 232.  
 Stäbe 99. 169. 213. 224. 259.  
 Stammesfehde 378.  
 Stangen 146. 278. 285. 321. 327. 389. 396.  
 Statthalter des Dhyāni-Buddha Amitābha 229.  
 Statue 145. 263. 282. 286. 336.  
 Stawropol 296.  
 Steinbauten 378. 381f. 389.  
 Steinbehälter 111.  
 Steinfiguren 65. 154.  
 Steinke, Martin 339.  
 Steinopfer 47. 113. 334.  
 Sterblichkeit 193.  
 Sthavira 311.  
 Stier 61. 110. 150.  
 Stiftungen, fromme 92. 221. 256.  
 Stola 41. 78. 103. 259f.  
 Strafen 207. 214. 216. 258. 302. 323. 356.  
 Strohlager 65. 91f. 129. 305.  
 „Stufenweg zum Heil“ 11. 14. 23. 180. 190ff. 194. 312. 360. 404.  
 Stupa 2. 4ff. 11. 13. 29. 99. 159. 161f. 164f. 167. 183. 201. 240. 244. 246. 336.  
 suburghan 5.  
 Sukhāvati 15. 190. 248.  
 Sumatikīrti-ārī-Gegen 195.  
 Sumāti Śīla 174.

- Sündenvergebung 351.  
 Sungdū, Titel 347.  
 Surghaghuli-in Noyan 313.  
 Sūtra-Halle der Meditations-  
 übungen 114.  
 Sūtra-Halle der Mystik 129f.  
 Sūtrapitaka 343.  
 Sūtra 37. 79. 81. 87. 123. 176f.  
 179. 181. 184. 188. 190. 192. 205.  
 209. 348ff. 364. 396.  
 Syllabare 188f. 341.  
 Symbol der Lehre 66. 259.
- Ta-ching T'ang 79.  
 Ta ching t'ang chi wa 129.  
 Ta-lü 81.  
 Tabak 330. 396f.  
 Tabtsang 75. 88. 121. 157.  
 Tael (Taël) 382.  
 T'a Êrh 75.  
 Takhang 221.  
 Ta lao-ye 130.  
 Talmud 359.  
 Talog 222.  
 Talu 130.  
 Tamdin 250.  
 Tandschur 41. 176. 188. 190. 206.  
 215. 233. 346. 359f. 362.  
 Tangkar 213. 384.  
 T'ang te shung 19.  
 Tanguten 175. 298. 302. 322. 333.  
 377. 397.  
 Tankha 18.  
 Tantra-Fakultät 16. 24. 37. 62. 89.  
 124f. 140. 148. 176ff. 181ff. 190ff.  
 222. 224. 233f. 239. 251. 283. 310.  
 334. 337. 347ff. 351. 357ff.  
 Tānze, religiöse 19. 63. 93. 185.  
 249f. 264. 305. 320. 323f. 326f.  
 329ff. 332. 334. 337.  
 Tārā 17. 235ff. 239. 216. 278.  
 Tāranātha 109. 229.  
 Tarassun 394.  
 Taschi Lama 152. 187. 229.  
 Taschilhunpo 152. 166. 183. 187.  
 202. 229. 232. 341. 390.  
 Taschitagdschad 21.  
 Tathāgato 245.  
 Ta tu-tse Mi-le Fu 311.  
 Tawa 333.  
 Tee, Teebereitung, Teegetu 168  
 185. 207. 216. 222. 256ff. 264. 277.  
 317. 351. 353f. 388. 391. 395f. 403.  
 Teeküche 114. 127f.  
 Teig, Teigopfer 264. 266. 293f.  
 304f. 324. 328f. 331. 404.  
 Tein sonca'chal-tu-in Kübegün 250.
- Tempel der Heiligen Schriften 114f.  
 121. 123.  
 Tempel der Medizinischen Schriften  
 59. 65. 69. 74. 123f.  
 Tempel der Mystik 114. 125.  
 Tempel des Mystischen Metall-  
 berges 159. 168. 170.  
 Tempel der Tausend Buddhas 93.  
 98. 100ff. 318.  
 Tempeldienst 215ff.  
 Tempelwächter 157. 169. 217.  
 Teppich (Prunk-) 85f. 285.  
 Thab-khang 80. 114. 256.  
 Thabôt 307.  
 Thanka 286.  
 Theologie des Lamaismus 93. 177.  
 251. 280. 360.  
 Thobkhang 16f.  
 Thodpa 23.  
 Thron 68. 94. 96. 107. 116. 213f.  
 276. 318. 333. 352. 354f.  
 Thumi Sambhoda 341f.  
 Tiba-Lama 214f. 219.  
 Tibet, Tibeter 1f. 5f. 11. 15. 17. 19.  
 29. 38. 48. 51. 53. 57f. 62. 69.  
 75. 79. 87. 109ff. 113. 124. 128.  
 140. 158. 165ff. 173. 175ff. 181ff.  
 192. 194. 202. 224f. 231. 233f. 238.  
 240. 242. 245. 251. 270. 274f. 281.  
 286f. 290ff. 294ff. 298. 303. 308f.  
 310. 312f. 315f. 318. 320ff. 325.  
 327. 332. 335ff. 340ff. 351. 357.  
 360. 363f. 368. 369. 372. 378f. 379.  
 381. 383. 385ff. 389. 391. 397. 402.  
 404.  
 Tierkreiszeichen 129.  
 Tiger 30. 35. 113. 117. 138. 148. 164.  
 327. 329.  
 Ting k'o ching t'ang 114. 123.  
 Tinklā 183.  
 Tirthika 271.  
 Tisri 401.  
 Tissrong Dewtsun 15.  
 Titim 51.  
 Titog 152.  
 Tod 351. 399ff.  
 Todesgott 330.  
 Todpa 249.  
 Todschi 173.  
 Togtabarge 190.  
 Tonerde 48. 242.  
 Tonornamente 31.  
 Torma 42f. 123. 145. 148ff. 217.  
 264. 281f. 284f. 288. 290/305.  
 328. 404.  
 torwa („ausstreuen“) 291.  
 Tossu (Tossun) -nār 379.
- Totenfeiern 290. 315. 402.  
 Totenköpfe 78. 90. 99. 122. 138f.  
 142f. 148ff. 304. 320. 322f. 330.  
 Towo 316.  
 Trakhang 221.  
 Traktate 8. 190. 312. 344f. 359. 366.  
 370. 375. 397.  
 Trancezustand 224. 327.  
 Tranka 283. 397ff.  
 Trankopfer 168.  
 Transbaikalien 245. 332. 366. 376.  
 Trapa 201f. 221.  
 Trauerfeierlichkeiten 80. 241. 402.  
 Trautz, Dr. F. M. 6.  
 Trimūrti 367.  
 Tripitaka 343f.  
 Trisūla 20. 70. 80. 82f. 99. 115. 120.  
 126ff. 131. 137. 144. 156.  
 Trommeln 121. 143. 151. 155. 302.  
 318. 321.  
 Trompete 225. 252. 402.  
 Trunkenheit 373. 393.  
 Tsaba-a 358.  
 Tsaghan Ebügen 327. 330f.  
 Tsaghan Itegel 250.  
 Tsaghan Ssara 275.  
 Tsaidam 379.  
 Tsalgungtang 232.  
 Tsam 309.  
 Tsamba 12. 128. 220. 256. 282. 386.  
 391f. 395. 402.  
 Tsandan dkarpo 38.  
 Tsang 178. 192. 341.  
 Tsangpa 250.  
 Tsannjid-Fakultät 13. 16. 93. 106.  
 113. 177. 190. 194. 213. 243. 251.  
 264. 349ff. 356/361. 364.  
 Tsaraka 367.  
 Tsatchamal 18.  
 Tsatsa 292.  
 Tsawai-Lama 222.  
 Tschagdor 61.  
 Tschagdscha 113.  
 Tschagna-Dordsche 61.  
 Tschagpo-Ri 60.  
 Tschagri-Vaidurya 69.  
 Tschag-tsalwa 33. 167.  
 Tschamsring 330ff.  
 Tschamkang 223.  
 Tscham des Milarāpa 310. 332. 355f.  
 Tscham-jig 309.  
 Tscham-khang 318/324.  
 Tscham-Tänze 279. 307. 310ff. 314.  
 316ff. 323f. 326/333. 336.  
 Tschangtscha Chutuktu 39. 194. 377.  
 Tschawri oder Tschawrun 212.  
 Tschenesig 57.

- Tschü-tschu 285.  
 Tschilkhör 269. 284f. 291. 295f. 298. 301.  
 Tschinellen 143. 290. 304f. 318.  
 Tsching 279.  
 Tschö 15. 63.  
 Tschoba 274.  
 Tschö-da 93.  
 Tschö-ra 48. 83. 93f. 96. 103f. 106. 113f. 284f. 290. 298f. 317f. 320. 351f. 354f.  
 Tschö-ra-tschengu 214. 353ff.  
 Tschodgan 51.  
 Tschödpa 85. 94. 142. 269. 271. 274. 281ff. 288ff. 295. 298f. 301.  
 Tschödpo 217.  
 Tschödschal 250. 329. 331f.  
 Tschödsche 214. 218f. 232. 239.  
 Tschödsche-Lama 213.  
 TschödscheTsangpaDscharäpa 183.  
 Tschödschong 63. 142. 145f. 230ff. 234. 246. 294. 316. 326f. 330.  
 Tschögergan 351.  
 Tschoglā Namdschal 183.  
 Tschögö 204. 212.  
 Tschölug 184.  
 Tschone oder Tschoni 188. 274. 346.  
 Tschöpa 202. 213.  
 Tschorten 5. 7f. 16. 28f. 36f. 40. 42f. 47. 51. 57. 64. 75. 88. 103. 159ff. 166. 240. 242. 249. 278. 282. 400. 402.  
 Tschorten dschad 162.  
 Tschorten-tschenpo 159.  
 Tschösang 396.  
 Tschüba 124.  
 Tschubsang 69.  
 Tschugtsag 204.  
 Tsegrutan 176.  
 tsestum 99.  
 Tsien 398f.  
 Tsikhan 238.  
 Tsiwa 129f.  
 Tsodsched Dschonnu 367.  
 Tsogramba 361.  
 Tsogtschen 82.  
 Tsogtschen Dukhang 13. 79ff. 127. 258.  
 Tsokschen-schelugo 213f.  
 Tsoktschen-tschengu 213.  
 Tsongkhapa 7. 14f. 18. 23. 29. 37ff. 43. 47ff. 51f. 57. 59ff. 68. 88ff. 104. 109f. 113. 122. 132. 134f. 140. 148. 152. 165. 169. 171ff. 177ff. 195. 201. 213. 216. 220. 224. 229. 232f. 237f. 247. 250. 253. 272f. 282ff. 286. 289. 297. 300. 312. 324. 348. 350. 257. 368. 404.  
 Tsu-hsi 220.  
 Tsu-pa ching tang 124.  
 Tsug-Lha-khang 105f.  
 Tsuglagkhang 18f.  
 Tsyge 394.  
 Tuben 123. 252f. 255. 259. 321. 323.  
 Tug 112.  
 Tugendverdienst 6. 7. 55. 178. 221. 251. 262.  
 tulba 227.  
 Tulku 7. 8. 12. 201ff. 221. 224. 227ff. 232/242. 278. 300. 310. 321. 344. 355. 378. 384. 400.  
 Türa 267.  
 Turkestan 318.  
 Tugita 4. 51. 57. 172. 181. 247. 262f. 283.  
 Tüssol 266f.  
 Tuukwan Dordschetschang Losang Tschödschi Njima 181.  
 Tuushi 173.  
 Uchaghan-u Belge Bilik 372.  
 Udschan-Leute 182.  
 Udyāna 18f. 277.  
 Ui 192.  
 Üj 232.  
 Uiguren 9. 51. 344.  
 Ukijal ürgükü 266.  
 Ükin-Tegri 250.  
 Ulān-Bātor-Choto 242.  
 Üldseitei naiman Temdek 21.  
 Umapa 178f.  
 Umdsat 90. 216f. 219. 254f. 355.  
 Umdse 216.  
 Umed 341.  
 Umkreisen 47. 282. 314. 380. 400.  
 Unkrig, W. A. 357.  
 Unterhalt der Novizen 207.  
 Unterricht 123. 207. 349. 368f.  
 Upādhyāya 204.  
 Upāsaka 185. 199ff. 208f.  
 Upāsikā 185. 199.  
 Upāvasa 199.  
 Urga 229. 231. 242. 301. 303. 369.  
 Uṣṇīṣa 329.  
 Utschan 341.  
 „Vaidūryakārpo“ 401.  
 Vaidyapāda 110.  
 Vairocana 368.  
 Vaiśālī 5.  
 Vaiśravaṇa 14. 113. 250. 278. 404.  
 Vajra 12. 23. 30f. 33. 48. 62. 184. 212. 218. 236. 251f. 264. 289. 331.  
 Vajradākini 234.  
 Vajradhara 173. 186. 188. 190. 266.  
 Vajrapāṇi 62. 69. 195. 239. 276. 367.  
 Vajrāsana 5.  
 Vajravahā 110. 229.  
 Vārāṇasī 5.  
 Vartula-Schrift 342.  
 Vasen 77. 89. 100. 146. 149. 267. 281. 296. 300.  
 Vassiljev, V. P. 172. 368.  
 Vasubandhu 176.  
 Verbrennung 304ff. 328. 331. 386. 400.  
 Versammlungen 81. 84. 88. 106. 207. 210. 214. 220. 272. 277. 336. 351. 356.  
 Versammlungshallen 13. 15. 87. 91. 214. 253f. 351. 361.  
 Verwaltung 80. 129. 131. 210. 218. 397.  
 Vihāra 2. 9. 16. 18. 106.  
 Vikramalaśīla 192.  
 Vinaya 9. 18. 37. 176. 178. 184ff. 349. 351. 358.  
 Vinayapitaka 343.  
 Vipasyi 250.  
 Virūḍhaka 13.  
 Virūpākṣa 13.  
 Viṣṇu 18. 367.  
 Viśvabhu 250.  
 Vladimircov, B. 337. 357.  
 Vollmönch 176. 199. 204. 210f.  
 Vorlesungen 113. 124. 175f. 194. 351. 358. 360.  
 Wacholder 88. 240.  
 Wächter der Religion 230. 294.  
 Waddell, A. 24. 172. 212. 229. 270. 308.  
 Waffen 8. 146. 330.  
 Wahrsager 145. 224f.  
 Wallfahrtsorte 166. 279.  
 Walter, Astronom Dr. K. 26.  
 Wan li 48.  
 Wangtschug 365.  
 Waschungen 185. 204. 252. 261. 267. 373.  
 Wasser im Kultus 31. 251.  
 Wasserbestattung 400.  
 Wassermühlen 56.  
 Wassersieb 204f.  
 Wasserspeicher 60. 134. 144.  
 Wasserträger 257f. 396.  
 „Weg nach Śambhala“ 360.  
 Weißen 110. 176. 209ff. 219. 246. 266f. 273. 323. 404.  
 Weihrauch 52. 58. 61. 109f. 141f. 146. 149. 168f. 222. 244. 255. 259f. 278. 321. 324. 328.

Weihwasser 212. 217. 254 260f. 264. 267. 278. 328.	Wolle 64. 123. 142 167. 218. 241. 301. 303. 330. 387. 389f.	Zauber, Zaubersformeln 18. 23. 146. 177f. 182f. 224f. 230. 233. 294f.
Wein 185. 240. 246. 330.	Wollust 374.	320. 327f. 330. 332. 334. 347. 360. 367. 403.
Weisheit 52. 162. 172. 347f.	Woodroffe, Sir John 125.	Zelte 290. 378. 385ff. 389. 391. 394. 396.
Weißer Alter 327. 330.	Wula 218.	Zensoren 206. 344.
Weißer Mahākāla 250. 278.	Wunderbaum 37. 113. 171.	Zeremonien 20. 90. 151. 198. 200. 204. 216. 222. 240. 248. 251f.
Weißer Tārā 19. 235f	Wundervogel Garuḍa 12.	271f. 277f. 281. 293. 295. 311. 317. 352.
Wellby 141.	Wunschedelstein 292. 296. 297.	Ziegel 7. 389.
Welthüter 13. 112.	Wunschgebete 140. 250. 263. 278. 324. 351.	„Zikr“ 307.
Wesensklassen 227f. 261. 263. 273. 276. 291. 315. 404.	Würdenträger 318. 321. 352f.	Zymbeln 290. 318f. 321. 323.
Wiedergeburten 3. 7ff. 17. 24. 75. 141. 152. 175. 188. 198. 202. 206. 221. 227. 237f. 242. 247f. 261f. 294. 306. 315. 322. 329. 333. 350. 377.	Wu-t'ai-schan 76. 166. 242. 376.	Zisternen 127. 389.
Wind 28. 161. 370. 386. 401.	Yajña 317.	Zölibatgelübde 186.
Wirtschaftsgebäude 48. 65. 79. 102. 114. 127. 129ff.	Yakṣa 404.	Züchtigungen 214. 258.
Wissenschaften 113. 131. 175. 178. 356. 362. 365.	Yama 315.	Zucker 23. 292. 354. 389.
Wohlgerüche 282. 286.	Yamūntaka 14. 68f. 250. 266. 277f. 315f. 326f.	Zufluchtsformel, dreifache 247.
Wohltaten, Wohltäter 221. 225. 280. 351.	Yao tchang sze 69.	Zündschnur 241. 380.
Wohnungen der Lamén 82. 91f. 127. 159. 220. 293. 387.	Yeru Tsangpo 183.	Zyklus, götterdienstlicher 207f. 210. 217.
	Yidam 246. 263.	
	Yoga 172. 184.	
	Yogācārya 192. 265. 231.	
	Yogatantra 251.	
	„Young Men's Buddhist Associa- tion“ 339.	

## DRUCKFEHLERVERZEICHNIS

- Auf Seite 89: Dombiheruka statt Dombiheruk.  
 „ „ 63: Durtod-Dagpo statt Durtod-Dagno.  
 „ „ 341: Gaṅgā statt Gangā.  
 „ „ 341: Ganges statt Gaṅges.  
 „ „ 399: Grenard statt Grénard.  
 „ „ 470: Huang-ho statt Huang-Ho.  
 „ „ 177: Khorlo Dampa statt Korlo Dampa.  
 „ „ 187: Lam rim chen po statt Lam rim ch'en po.  
 „ „ 29 u. 76: Mar-brang statt Marbrang.  
 „ „ 130: Ta lao-ye statt Ta lao ye.  
 „ „ 213f: Tsoktschen-schelugo statt Tsoktschen-Schelugo.  
 „ „ 213: Tsoktschen-tschengu statt Tsoktschen-Tschengu.

# LITERATURVERZEICHNIS

- Album** = Sammlung von Darstellungen der 300 Burchane nach einem Album des Asiatischen Museums. Mit Anmerkungen herausgegeben von S. v. Oldenburg, Teil I (mehr nicht erschienen): Zeichnungen und Register. Bibliotheca Buddhica V. St. Petersburg 1903. II und 100 Tafeln in Rotdruck und 8 (tibetisches Register) in Lex.-8°.
- Anthropos**, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. St. Gabriel-Mödling bei Wien.
- Atlantis**, Länder, Völker, Reisen. Berlin-Zürich (erscheint monatlich).
- B. M.**, I und II = Huth, Georg, Geschichte des Buddhismus in der Mongolei. Aus dem Tibetischen des „Jigs med nam mk'a“. Erster Teil (I): Vorrede, Text (tibetisch). Kritische Anmerkungen. Straßburg 1893. X und 296. Teil II: Nachträge zum ersten Teil. Übersetzung. Ibidem 1896. XXXII und 456, in Gr.-8°.
- Beckh**, Prof. Dr. Hermann, Buddhismus (Buddha und seine Lehre). 3. Auflage, Berlin und Leipzig 1928. I: Einleitung. Der Buddha. 139 S. II: Die Lehre. 135 S. in 12°.
- Derselbe, Verzeichnis der tibetischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Erste Abteilung: Kanjur (bKah-hgyur). Berlin 1914. X und 192 in Gr.-4°. (Zitiert als: Beckh, Verzeichnis, mit Angabe der Seitenzahl und des betr. Kanjur-Bandes).
- Bettany und Douglas**, Die großen Religionen des Ostens. (Russische) Übersetzung aus dem Englischen von L. B. Chavkina. Moskau 1899. 300 und IV in 8°.
- Bibl. Buddh. XXII** = Baradjin, Badsar, Die Statue des Maitreya im Gold-Tempel zu Labrang. Bibliotheca Buddhica XXII, Leningrad 1924. 011 und 93 in 8°.
- Bimbajev**, Ratna-dschab, Mongolisch-russisches Wörterbuch. Irkutsk 1916. VIII und 016 und 202 in Kl.-4°.
- Bouchot**, Jean, Le temple des Lamas. Pékin 1923. 68 S. in 8°.
- Buddhismus III** = Vasiljev, Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur. Teil III: Geschichte des Buddhismus in Indien, ein Werk des Dāranat'a (Tāranātha). Aus dem Tibetischen (ins Russische) übersetzt von V. Vasiljev. St. Petersburg 1869. XXII und 288 in 8°.
- Das**, Sarat Chandra, The Sacred and Ornamental Characters of Tibet, in „Journal of the Asiatic Society of Bengal“, Part I. — History, Literature, &c. No. II. — 1888. S. 41—48. Mit 9 Tafeln.
- David-Neel**, Alexandra, Mystiques et magiciens du Thibet. Préface de A. d'Arsonval. Paris 1929. VI und 306 in Kl.-8°. (Die inzwischen — Ende 1931 — unter dem Titel „Heilige und Hexer“ erschienene deutsche Übersetzung konnte für das vorliegende Buch in den Zitaten nicht mehr berücksichtigt werden.)
- Dieselbe, Initiations lamaïques. Des théories — des pratiques — des hommes. Paris 1930. 244 S. in Kl.-8°.
- Edelsteinmine** = bka babs bdun ldan. Tāranātha's Edelsteinmine, das Buch von den Vermittlern der Sieben Inspirationen. Aus dem Tibetischen übersetzt von Albert Grünwedel. Bibliotheca Buddhica XVIII. Petrograd 1914. 212 S. in Lex.-8°.
- Filchner**, Wilhelm, Das Kloster Kumbum in Tibet. Berlin 1906. XIV und 164 in Lex.-8°.
- Derselbe, Om mani padme hum Meine China- und Tibetexpedition 1925/28. Leipzig 1929. IX und 352 in 8°.
- Forstmann**, Carl, Himatschal. Die Throne der Götter. 25 Jahre im Himalaya. Berlin 1926. 432 S. in 8°.
- Francke**, Hermann, Durch Zentralasien in die indische Gefangenschaft. Herrnhut 1921. 172 S. in 8°.
- Geographie von Tibet** = Geogr. Tib., eine (russische) Übersetzung des tibetischen Werkes des Mindschul-Chutuktu von V. Vasiljev. St. Petersburg 1895. II und 95 S. in 8°. (Eine deutsche Übertragung dieser wichtigen und wertvollen Arbeit ist in Vorbereitung.)
- Haas**, Hans, „Amida Buddha unsere Zuflucht“. Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhavati-Buddhismus. Göttingen-Leipzig 1910. VIII und 125 S. in Lex.-8°.
- Hackmann**, H., Der Buddhismus in China, Korea und Japan (Der Buddhismus, III. Teil). Tübingen 1906. 80 S. in Kl.-8°.
- Hübötter**, Beiträge zur Kenntnis der chinesischen sowie der tibetisch-mongolischen Pharmakologie. Berlin-Wien 1913. 324 S. in Kl.-4°.
- Huth**, Georg, Die Inschriften von Tsaghan Baiših. Tibetisch-mongolischer Text mit einer Übersetzung sowie sprachlichen und historischen Erläuterungen. Leipzig 1894. III und 63 S. in 8°.
- Jap. Pantheon** = Die Darstellungen sind zitiert nach den vier in Frage kommenden Original-Heften des japanischen Pantheons, das Hoffmann zur Reproduktion in Siebolds „Archiv“ behandelt hat.
- K. R. S.** = Pozdnejev, Kalmükisch-russisches Wörterbuch. St. Petersburg 1911. IV und 306 S. in Kl.-2°.
- Koeppen**, Carl Friedrich, Die lamaïsche Hierarchie und Kirche. 2. Auflage (unveränderter Neudruck der Ausgabe von 1859). Berlin 1906. XI und 407 S. in 8°.
- Kovalevskij** = Dictionnaire mongol-russe-français par Joseph Etienne Kowalewski. 3 Bände. Kasan 1844, 1846, 1849.
- Kuftin**, B. A., Kurze Übersicht über das Pantheon des nördlichen Buddhismus und Lamaismus in Verbindung mit einer Geschichte der Lehre. Moskau 1927 (russisch). 71 S. in Kl.-8°.

- L. R. I und II** = *Lam rim č'en po*, der „Stufenweg zum Heil“, das Hauptwerk Tsongkhapas, in der Ausgabe des mongolischen Textes und dessen Übersetzung ins Russische durch Gombo-dschab Cybikov. I = Lfg. I: Vladivostok 1910. XLVIII und 284 (mong. Text), II = Lfg. II, ibidem 1913. XLI (Vorrede) und 294 (Übersetzung und Anmerkungen). (Eine vollständige deutsche Übersetzung von II, hergestellt unter ständiger Berücksichtigung des mong. Textes und mit einer um das Doppelte vermehrten Anzahl von Anmerkungen, liegt im Manuskript z. Z. fertig vor und soll, sobald sich die Mittel dazu finden, veröffentlicht werden.)
- Laufer, Berthold**, Skizze der mongolischen Literatur, in „Revue Orientale“ (Budapest), Jhrg. 1907, S. 165 bis 166.
- Derselbe**, Descriptive Account of the Collection of Chinese, Tibetan, Mongol, and Japanese books in the Newberry Library. Chicago 1913. 42 S. in 8°.
- Laufer, Heinrich**, Beiträge zur Kenntnis der Tibetischen Medicin. Berlin 1900. 41 S. in 8°.
- Lehrbuch der tibetischen Medicin** = Mongolischer Text (*Rašijan-u Jiriken*) des tibetischen *bDud rtsi shün po*, mit paralleler russischer Übersetzung aus dem Mongolischen und Tibetischen herausgegeben von A. M. Pozdnejev, Bd. I. St. Petersburg 1908. VIII und 425 S. in Gr.-8°.
- Lex.** = A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit synonyms by Sarat Chandra Das. Calcutta 1902. XXXIV und 1353 S. in 4°.
- Das Licht des Ostens** = Die Weltanschauungen des mittleren und fernen Asiens, Indien — China — Japan, und ihr Einfluß auf das religiöse und sittliche Leben, auf Kunst und Wissenschaft dieser Länder. Herausgegeben von Maximilian Kern. Stuttgart, Berlin, Leipzig, s. a., 597 S. in Lex.-9°.
- Mefodij** (= Methodios), Die buddhistische Weltanschauung oder der Lamaismus und seine Widerlegung. St. Petersburg 1902 (russisch). 146 S. in 8°.
- MSOS.** = Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin.
- Müller, F. W. K.**, Uigurica III. Uigurische Avadāna-Bruchstücke (I–VIII), Berlin, Akademie, 1922, 93 S. in 4°.
- Myth. oder Mythologie** = Grünwedel, Albert, Mythologie du Buddhismisme au Tibet et en Mongolie. Traduit de l'allemand par Ivan Goldschmidt (die deutsche Ausgabe ist heute sehr schwer erhältlich). Leipzig 1900. XXXVII und 247 in Lex.-8°.
- Olcott** = H. S. Olcotts Buddhistischer Katechismus, neu bearbeitet und stark erweitert nebst Appendices, Erläuterungen und Glossar von Karl Seidenstücker. Leipzig (1908?). XI und 291 in Kl.-8°.
- Palomnik** (an einigen Stellen: B. Pal.) = Cybikov, Ein buddhistischer Pilger an den Wallfahrtsstätten von Tibet. Petrograd 1919. X und 472 S. in 4°.
- (Russisch — eine autorisierte deutsche Übersetzung dieses Buches ist in Arbeit.)
- Pantheon** = Pander, Eugen, Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu, herausgegeben von Albert Grünwedel, in „Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde in Berlin“, I, 2/3, 1890.
- Reise des Bāsa-Bakschi** = „Der Bericht über die Reise des Bāsa-Bakschi von Klein-Dörböts ins Tibetland.“ Kalmükischer Text nebst (russisch.) Übersetzung und Anmerkungen von A. Pozdnejev. St. Petersburg 1897. XVIII und 260 S. in Gr.-8°.
- Schmidt, I. J.**, Grammatik der mongolischen Sprache. St. Petersburg 1831. XII und 179 S. in Gr.-4°.
- Derselbe**, Grammatik der tibetischen Sprache. Ibidem 1839. XV und 318 (320) S. in Gr.-4°.
- Derselbe und O. Böhlingk**, Verzeichniß der tibetischen Handschriften und Holzdrucke im Asiatischen Museum der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. St. Petersburg. (Sonderdruck 1848.) 71 S. in 8°.
- Schulemann, Günther**, Die Geschichte der Dalai Lamas. Heidelberg 1911. IX und 290 S. in Kl.-8°.
- Skizzen** = Pozdnejev, A., Skizzen aus dem Leben der buddhistischen Klöster und der buddh. Geistlichkeit in der Mongolei. St. Petersburg 1887 (russisch). XVI und 492 S. in 8°.
- Die Tempel von Lhasa**. Gedicht des ersten Dalai Lama, für Pilger bestimmt, aus dem tibetischen Texte mit dem Kommentar ins Deutsche übersetzt von Albert Grünwedel. Heidelberg, Akademie, 1919. 92 S. in 8°.
- Thomann, Th. H.**, Pagan. Ein Jahrtausend buddhistischer Tempelkunst. Stuttgart und Heilbronn 1923. 186 S. in 8°, mit zahlreichen Tafelbildern.
- Trautz, F. M.**, Japanische wissenschaftliche Hilfsmittel zur Kultur- und Religionsgeschichte Zentral- und Ostasiens. („Asia Major“, I, Leipzig). 75 S. in 8°.
- Waldschmidt, Ernst**, Die Legende vom Leben des Buddha. In Auszügen aus den heiligen Texten. Aus dem Sanskrit, Pāli und Chinesischen übersetzt und eingeführt von . . . . Berlin 1929. 248 S. in 8°.
- Der Weltkreis**. Zeitschrift für Völkerkunde, Kulturgeschichte und Volkskunde. Im Auftrage der Vereinigung für Völkerkunde und verwandte Wissenschaften, Berlin, herausgegeben von Dr. Hans Findeisen, Berlin, Museum für Völkerkunde.
- Z. f. B.** = Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete. Benares-Verlag, München-Neubiberg.
- Z. f. E.** = Zeitschrift für Ethnologie, Berlin.
- ZDMG.** = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
- Für die übrigen zitierten Bücher und Abhandlungen finden sich die näheren Angaben an den betreffenden Stellen.









**PRESIDENT'S  
SECRETARIAT  
LIBRARY**